



Heft 1 + 7/2003 Lose (= sep. an ZS)

**Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft**

ZmR

**Heft 1
88. Jahrgang
2004**

Wolfgang W. Müller OP

Interreligiöses Lernen → 1

Jacques Dupuis SJ

Der interreligiöse Dialog als Herausforderung
für die christliche Identität → 3

Stephan Leimgruber

Interreligiöses Lernen zwischen Christen
und Muslimen → 20

Katharina Frank-Spörri

Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht? → 42

Kleine Beiträge

Hartmut Haas

Fliehend, bleibend, am Horizont –
Das Berner Projekt »Haus der Religionen –
Dialog der Kulturen« → 54

Christian Hellmann

Inneneinsichten – Interreligiöses Lernen
in beruflichen Schulen → 61

Theologische Examensarbeiten

zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft
im akademischen Jahr 2002-2003 → 70

Buchbesprechungen → 84

ZMR

**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/Köln

Michael Sievernich SJ

Mainz/Frankfurt

Hans Waldenfels SJ

Bonn/Düsseldorf

Redaktionssekretariat

David Neuhold

*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

Fon ++41/+26-300 74 03

Fax ++41/+26-300 96 62

eMail

mariano.delgado@unifr.ch

internet

www.unifr.ch/skg/zmr/zmr.htm

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

€ 33,- je Jahrgang
€ 26,40 für Studenten
€ 9,40 je Einzelheft
€ 7,50 für Studenten
jeweils zuzüglich Porto
im Inland incl. 7% MwSt

Bankverbindungen

Empfänger
›Internationales Institut
für missionswissen-
schaftliche Forschungen‹
Postbank Köln
Blz 370 100 50
KtoNr 81061-505
oder
Stadtsparkasse Bonn
Blz 380 500 00
KtoNr 25 002 874

Der Verkaufspreis ist für
Mitglieder des IIMF durch
Mitgliedsbeitrag abgegolten.

Geschäftsstelle

Geschäftsstelle des IIMF
Postfach 1162
65 531 Limburg

Vereinsregister

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-86 941 St.Ottilien
Fon 08193-712 61
Fax 08193-68 44
eMail
mail@eos-verlag.de
Internet
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.

INTERRELIGIÖSES LERNEN

Die Humanwissenschaften gehen – angesichts der modernen Phänomene von Mobilität und Migration – in ihrer Betrachtung des Religiösen von einer Pluralität religiöser Identitäten an einem Ort aus. Wie stellt sich dieser Sachverhalt in einer pastoralen Situation dar? Wie wird er in der Religionspädagogik verhandelt? Durch diese neue »Unübersichtlichkeit des Religiösen« sehen sich die praktischen wie systematischen Fächer der Theologie herausgefordert.

Im ökumenischen Dialog war das Kennenlernen anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften eines der ersten Postulate. Das andere in seiner Alterität respektieren impliziert zugleich, im anderen auch das Eigene wahrzunehmen. Bleibt die Reflexion auf die Wahrheit im theologischen Diskurs die zentrale Aufgabe, so stellt sich im gelebten Glauben gleichfalls die Frage nach dem Umgang mit Glaubenden anderer Religionen. M.a.W.: Treten die verschiedenen Religionen mit dem christlichen Glauben in einen Dialog, so sucht seinerseits das Christentum das Gespräch mit den verschiedenen Religionen. Dabei manifestiert sich Glaube als kulturelle wie theologale Größe. Die Frage der Universalität des Heils ist Basis dieses postulierten und gesuchten Dialogs: »Die Praxis und die theoretische Vertiefung des Dialogs zwischen dem christlichen Glauben und den anderen religiösen Traditionen werfen neue Fragen auf, auf die man einzugehen versucht, indem man neue Wege der Forschung einschlägt, Vorschläge entwickelt und Verhaltensweisen anregt, die eines sorgfältigen Unterscheidungsvermögens bedürfen« (*Dominus Iesus*, Nr. 3).

Der interreligiöse Dialog lebt von der engen Verflechtung von Theorie und Praxis. Lässt sich die dogmatische Theologie durch das Wissen um andere religiöse Praktiken und Lebensweisen neue Frage zuspitzen (Universalität des christologischen Anspruchs, Rolle der Kirchen in der Glaubensvermittlung, ...), so treten religionspädagogische Praxis wie pastoraltheologische Konzepte ihrerseits in einen Dialog mit der Dogmatik, wobei sich beide Seiten befruchten können. Der gelebte Glaube erweist sich als Ort theologischer Erkenntnis.

In Analogie zur ökumenischen Fragestellung der Theologie wie der durch die Ereignisse der Shoah eingeforderten neuen Besinnung auf das Verhältnis des Christentums zum Judentum, die jeweils von einem gegenseitigen Lernprozess ausgingen, kann die systematische Theologie angesichts der interreligiösen Fragestellung in einer globalisierten Welt von einem interreligiösen Lernprozess sprechen (vgl. z.B. *ÖRK-Leitlinien für den Dialog und die Beziehung mit Menschen anderer Religionen*, Genf 2002, oder die Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz *Christen und Muslime in Deutschland*, Bonn 2003). Das Kennenlernen der anderen und das Wissen um deren Tradition schärfen zugleich den Blick auf die eigene Identität. Der interreligiöse Dialog in Freiheit und Wahrheit lässt die Gottesfrage und -suche der Menschen aller Kulturen neu in einer katholischen (im altkirchlichen Wortverständnis) Dimension aufleuchten.

Im interreligiösen Lernen können Vorurteile, Ängste, geschichtliche Hypothesen abgebaut werden; die johanneische Verheißung der Wahrheit, die befreit, erhält eine (post-)moderne Aktualisierung (Joh 8,32). Grundfragen christlichen Selbstverständnisses werden auf dem

Hintergrund der interreligiösen Debatte nochmals geschärft. Das II. Vatikanische Konzil hat die in anderen Religionen enthaltenen Werte anerkannt; die nachkonziliare Entwicklung bemüht sich um den Aufweis des Zusammenhangs von Dialog und Mission. Verkündigung, Katechese, Dialog und Kampf gegen die Strukturen der Ungerechtigkeit verstehen sich als Momente der Missionstätigkeit der Kirche. »Von christlicher Warte aus gesehen, ist der interreligiöse Dialog wesentlich mehr als nur eine Methode, um die gegenseitige Kenntnis zu fördern und sich gegenseitig zu stärken. Er gehört zum Evangeliumsauftrag der Kirche und ist somit Ausdruck der Sendung ‚ad gentes‘« (Johannes Paul II., *Ecclesia in Asia*, Nr. 31).

Aus systematischer Sicht stellt sich die Frage, ob eine Theologie der Religionen, wie sie die postchristliche pluralistische Religionstheologie einfordert, nicht auf Aporien beruht, die auf einer Wesens- und Begriffsmetaphysik gründen, die einzig die Denkbarkeit als Maß des real Möglichen zur Grundlage hat. Es stellt sich die Frage, ob es sich dabei nicht um eine Auffassung handelt, die das Transzendente, das Mysterium, das Absolute von seinen Darstellungen radikal trennt. Sind alle Darstellungen unvollkommen und uneigentlich, so müssen sie als relativ betrachtet werden.

Der interreligiöse Dialog erfordert seitens der christlichen Theologie die Herausarbeitung neuer regionaler Theologien (z.B. die Erarbeitung einer [christlichen] Theologie des Islam, des Hinduismus ...). Voraussetzung des interreligiösen Dialogs ist der intra-religiöse Dialog. Die Religionspädagogik spricht dabei von einem ›teaching in/about religion‹.

Beim Bedenken dieser Tatsachen steht die Systematik erst am Anfang ihrer Arbeit. Im Weltzeugnis des christlichen Glaubens kann das interreligiöse Lernen (s)einen Beitrag zur Friedenssicherung leisten. Der interreligiöse Dialog macht das Fragmentarische der einzelnen Glaubensexistenz sichtbar. Das geschichtlich kontingente Glaubenszeugnis lebt »das Ganze im Fragment« (Hans Urs von Balthasar). Die neueren Aussagen des Lehramtes zum interreligiösen Dialog bedenken deshalb neben dem christologischen Aspekt auch den pneumatologischen Gesichtspunkt: Der Geist Gottes ist allumfassend ohne Begrenzung durch Raum und Zeit gegenwärtig und wirksam. Dieser Geist Gottes gibt jedem Menschen Licht und Kraft, um auf seine höchste Berufung zu antworten. Der Geist steht am Ursprung der Existenz und der Glaubensanfrage eines jeden Menschen (vgl. *Redemptoris missio*, Nr. 28). Katechese, interreligiöses Lernen tragen das ihre zur Herausbildung der Glaubensantwort der Menschen bei.

So verweist die systematische Beschäftigung mit dem interreligiösen Dialog wie von selbst auf die theologische Figur des Zeugnisses als Ausgangspunkt von Glaube und Theologie.

Wolfgang W. Müller OP

In diesem Heft werden die Referate der letzten Herbsttagung der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft (in Zusammenarbeit mit dem Katechetischen und dem Ökumenischen Institut der Theologischen Fakultät der Universität Luzern), »Interreligiöses Lernen«, 24./25. Oktober 2003, abgedruckt. – Die Redaktion.

Mit diesem Heft ändert die ZMR in Titelseite und Impressum ihr Layout. Wir hoffen auf eine gute Aufnahme bei den Leserinnen und den Lesern. – Die Redaktion.

CKT 85

DER INTERRELIGIÖSE DIALOG ALS HERAUSFORDERUNG FÜR DIE CHRISTLICHE IDENTITÄT

von Jacques Dupuis SJ

Der religiöse Pluralismus ist nichts Neues. Schon zur Zeit der Apostel musste das aufkeimende Christentum seine Botschaft einer andersgläubigen Welt verkünden, zunächst der jüdischen Welt, aus der es hervorgegangen ist, dann auch anderen Glaubensgemeinschaften, deren Wege es kreuzte. Neu ist hingegen, dass uns der Pluralismus der einzelnen Kulturen und Religionen und auch das Recht auf eine eigene Identität klar bewusst geworden sind. Wir müssen hier nicht näher auf die zahlreichen Ursachen dieser Bewusstwerdung eingehen. Sie sind hinlänglich bekannt und an politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen festzumachen, doch auch an humanen, kulturellen und religiösen Gegebenheiten.

Vielmehr stellt sich uns hier die Frage, was uns dieses neue Wissen um den Pluralismus der Religionen in Bezug auf die christliche Praxis lehrt. Welche Einstellung gegenüber den »anderen«, den Muslimen, den Buddhisten, den Hindus und allen Andersgläubigen, verlangt der christliche Glaube in diesem Umfeld? Die Kirche hat inzwischen eine neue Haltung gegenüber den anderen Religionen angenommen, und diese neue Haltung beinhaltet die Anerkennung ihrer positiven Werte. Die gegenwärtige Diskussion über den interreligiösen Dialog erscheint also in einem neuen Licht.

1. Der interreligiöse Dialog innerhalb des Auftrags der Kirche

1.1 Der interreligiöse Dialog zählt zum Evangelisierungsauftrag

Vor dem II. Vatikanischen Konzil war kaum die Rede von interreligiösem Dialog. Die Enzyklika *Ecclesiam suam* von Papst Paul VI., die noch während des Konzils (1964) veröffentlicht wurde, hat dem Dialog bekanntlich den Weg geebnet. Der Papst sah die Sendung der Kirche unter anderem darin, dass sie den Heilsdialog, den Gott im Laufe der Jahrhunderte mit der Menschheit geführt hat, fortsetzt. Er hat den Dialog vonseiten der Kirche in vier konzentrischen Kreisen schematisiert: Dialog mit der gesamten Welt, Dialog mit den Angehörigen anderer Glaubensrichtungen, Dialog mit anderen Christen und Dialog innerhalb der Kirche. Im Schlusswort zur Konstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils sind diese vier Kreise in umgekehrter Reihenfolge aufgenommen (92).

Papst Paul VI. hat zwar den interreligiösen Dialog empfohlen, sich aber nicht über den genauen Stellenwert eines solchen Dialogs im Auftrag der Kirche ausgesprochen. Der Grund hierfür war die geringe Wertschätzung des Papstes für die anderen Religionen. In seinem jüngeren Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* (1975) spricht Papst Paul VI. den anderen religiösen Traditionen ein negatives Urteil aus (53). Sie seien lediglich ein Ausdruck der »natürlichen« Religiosität des Menschen, wohingegen das Christentum die einzige »übernatürliche« Religion sei. Den »anderen« könne der Evangelisierungsauftrag der Kirche, der bis dahin noch hauptsächlich als »Verkündigung« des Evangeliums inklusive der damit verbundenen kirchlichen Aufgaben aufgefasst wurde, also nur »zugute« kommen. Paul VI., der sich mit *Ecclesiam suam* als ein Papst des Dialogs präsentiert hat, erwähnt den interreligiösen Dialog des älteren Dokumentes jedenfalls mit keinem Wort.

Auch das Konzil hat sich nicht dazu geäußert, dass der Dialog zur Sendung der Kirche zählt. Überall in den Veröffentlichungen des Konzils gilt der Evangelisierungsauftrag strikt als Verkündigung Jesu Christi unter den »Nichtchristen«, um sie zur »Bekehrung« zum Christentum einzuladen. Das Konzil empfiehlt durchaus den interreligiösen Dialog (siehe *Nostra aetate* 2; *Gaudium et spes* 92), doch, so wichtig dieser Dialog auch sein mag, steht nirgendwo geschrieben, dass er zum eigentlichen Auftrag der Kirche zählt. Wenngleich der Dialog im Hinblick auf die Evangelisierung von Bedeutung und Nutzen ist, stellt er doch nur eine erste Annäherung an die »anderen« dar. Diesen Ansatz könnte man weiterhin unter den vorkonziliaren Begriff der »Präevangelisierung« fassen.

Die Auffassung des Dialogs als eines wesentlichen Bestandteils der »Evangelisierung« ist eine gewichtige Neudeutung der Kirchensendung in der nachkonziliaren Theologie. Diese Neudeutung ist in einem größeren Zusammenhang zu sehen, und zwar in der Ausweitung des Begriffs der »Evangelisierung« in den Jahren nach dem II. Vatikanischen Konzil. Neben weiteren Elementen wurde der Dialog so zu einem wesentlichen Aspekt der Evangelisierung. Die entscheidende Wende in den offiziellen Texten brachten bestimmte Veröffentlichungen in den vergangenen 80er und 90er Jahren.

Bevor wir fortfahren, sollten wir allerdings einige Begriffe klären. Die hier vorgeschlagenen Begriffsbestimmungen sind zu großen Teilen dem Dokument *Dialog und Verkündigung* (1991) entnommen, das gemeinsam vom Rat für den Interreligiösen Dialog und von der Kongregation für die Evangelisierung der Völker veröffentlicht wurde. Der Begriff »Evangelisierung« oder »Evangelisierungsauftrag« der Kirche »bezieht sich auf die Mission der Kirche in ihrer Gesamtheit« (8), in all ihren wesentlichen Aspekten. Der »Dialog«, ein fester Bestandteil dieser Sendung, bezeichnet »die ›Gesamtheit der positiven und konstruktiven interreligiösen Beziehungen mit Personen und Gemeinschaften anderen Glaubens, um sich gegenseitig zu verstehen und sich und einander zu bereichern« (DM 3), und zwar im Gehorsam gegenüber der Wahrheit und im Respekt vor der Freiheit« (9). Die »Verkündigung« ist die »Weitergabe der Botschaft des Evangeliums, des Geheimnisses des von Gott für alle in Jesus Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes gewirkten Heiles. Sie ist eine Einladung, [...] durch die Taufe in die Gemeinschaft der Gläubigen, in die Kirche, einzutreten« (10).

Hält man sich diese Begriffsbestimmungen vor Augen, so wird klar, dass »Dialog« und »Auftrag« weder im Widerspruch zueinander stehen noch voneinander zu trennen sind. Vielmehr ist der Dialog fester Bestandteil des Evangelisierungsauftrags und damit auch der Verkündigung. Nun ist der Dialog zwar einerseits eine Form der Evangelisierung, doch darf man die Evangelisierung deshalb nicht auf den Dialog beschränken, wie wir später sehen werden, entgegen gewissen theologischen Tendenzen der heutigen Zeit. Dialog und Evangelisierung erfüllen nicht denselben Zweck. Der Dialog ist ein spezifischer Bestandteil der Evangelisierung, der nicht auf die »Bekehrung« anderer zum Christentum abzielt, sondern auf eine gemeinsame und tiefere Hinkehr beider Dialogpartner zu Gott und zu den anderen. Die Verkündigung hingegen ist eine Einladung an die anderen, Jesus zu folgen und Mitglied der christlichen Glaubensgemeinschaft zu werden.

Zu den nachkonziliaren Veröffentlichungen der Kirchengelehrten, die den Evangelisierungsauftrag der Kirche breiter fassen und sogar die umfassende menschliche Entwicklung und Befreiung sowie den interreligiösen Dialog als wesentliche Bestandteile mit einschließen, zählen das Dokument *Dialog und Mission* (1984), die Enzyklika *Redemptoris missio* (1990) sowie das Dokument *Dialog und Verkündigung* (1991). Das 1984 veröffentlichte Dokument des Sekretariats für Nichtchristen stellt den Evangelisierungsauftrag der Kirche »als einen zusammenhängenden, doch komplexen und mehrgestaltigen Sachverhalt« (13) hin, dessen »Hauptelemente« wie folgt genannt werden: 1. Zeugnis; 2. »tatkräftiges Engagement im Dienste der Menschen sowie jede Aktion zur sozialen Aufstiegsförderung und zur Bekämpfung der Armut und armutsbegünstigender Strukturen«; 3. Liturgie, Gebet und Kontemplation; 4. »der Dialog, durch den die Christen mit Anhängern anderer Religionen in Kontakt kommen, um sich gemeinsam auf die Suche nach der Wahrheit zu begeben und an gemeinnützigen Werken zusammenzuarbeiten«; 5. Verkündigung [kerygmè] und Katechese [didachè]. »All diese Elemente sind ein wesentlicher Aspekt der Mission« (13)¹. Dieser Text hat eine beachtliche Tragweite. Aus Sicht der Kirche ist interreligiöser Dialog bereits Evangelisierung. Christen und Andersgläubige begeben sich gemeinsam auf die Suche nach der Wahrheit. Die nähere Beleuchtung derartiger Behauptungen fällt in den Aufgabenbereich einer Theologie der Religionen.

Das Dokument »Dialog und Mission« legt außerdem dar, dass der interreligiöse Dialog als spezifische Evangelisierungsaufgabe – »innerhalb der globalen Dynamik der Sendung der Kirche« (30) – wiederum selbst verschiedene Formen annehmen kann. So gibt es den Dialog über das Leben, der allen offen und zugänglich ist (29–30), den Dialog über das gemeinsame Engagement für Werke der menschlichen Gerechtigkeit und Befreiung (31–32), den intellektuellen Dialog, der ein Austausch zwischen Spezialisten über ihr jeweiliges religiöses Erbe zur Förderung der Gemeinschaft und Brüderlichkeit ist (33–34), sowie auf einer tieferen Ebene das gemeinsame religiöse Erlebnis in Gebet und Kontemplation, auf der gemeinsamen Suche nach dem Absoluten (53). Dem christlichen Dialogpartner bieten sich all diese Formen des Dialogs als eine Möglichkeit an, »Kulturen durch das Evangelium

¹ Zit. nach: SECRÉTARIAT POUR LES NON-CHRÉTIENS, *dialogue et mission*, Bulletin Nr. 56, 19 (1984/2) 146–161.

zu wandeln« (34) und auf existenzielle Weise die Werte des Evangeliums mit anderen zu teilen (35).

Zwischen Dialog und Verkündigung sieht die Enzyklika *Redemptoris missio* folgenden Zusammenhang: »Es ist jedoch angebracht, dass diese beiden Elemente sowohl ihre enge Bindung als auch ihre Unterscheidung wahren, damit sie weder verwechselt noch missbraucht werden und auch nicht als austauschbar gelten« (55).

Den Dialog nicht »ausnutzen« bedeutet grundsätzlich, dass der Dialog nicht auf ein Instrument der Verkündigung reduziert werden darf. Er ist eine eigenwertige authentische Ausdrucksform der Evangelisierung. Durch den interreligiösen Dialog möchte die Kirche die »Saatkörner des Wortes« und die »Strahlen der Wahrheit« in den Menschen und ihren Religionen entdecken (56). Es geht ihr darum, »die Zeichen der Gegenwart Christi und des Wirkens des göttlichen Geistes aufzudecken und anzuerkennen, als auch darum, die eigene Identität zu vertiefen und die Gesamtheit der Offenbarung zu bezeugen, dessen Wahrerin sie zum Wohl aller ist« (ebd.).

Das Dokument *Dialog und Verkündigung*² bestärkt die Enzyklika: »Interreligiöser Dialog und Verkündigung finden sich zwar nicht auf derselben Ebene, sind aber doch beide authentische Elemente des kirchlichen Evangelisierungsauftrages. Sie sind eng aufeinander hingebordnet, aber nicht gegeneinander austauschbar [...]. Die beiden Vollzüge bleiben voneinander unterschieden, aber es kann [...] ein und dieselbe Ortskirche, ein und dieselbe Person an beiden in verschiedener Weise beteiligt sein« (77).

Zugleich sei bemerkt, dass der Dialog zwar eine authentische Ausdrucksform der Evangelisierung – wenn auch nicht die einzige Form – darstellt, jedoch auf die Verkündigung ausgerichtet ist. Dialog und Verkündigung haben unterschiedliche Ziele. So soll der interreligiöse Dialog »eine tiefere Bekehrung aller zu Gott« bewirken und besitzt als solcher »seinen eigenen Wert« (41). »Verkündigung zielt einerseits darauf, die Menschen zu einer genauen Kenntnis dessen, was Gott für alle Menschen in Jesus Christus getan hat, zu führen und sie dazu einzuladen, Jünger dieses Jesus durch ihre Mitgliedschaft in der Kirche zu werden« (81). Das Dokument besagt: »dass der Dialog [...] nicht den gesamten Sendungsauftrag der Kirche umfasst, dass er nicht einfach die Verkündigung ersetzen kann, sondern immer auf die Verkündigung bezogen bleibt, insofern der Prozess der Evangelisierung der Kirche in ihr seinen Höhepunkt und seine Fülle erreicht« (82).

Dialog und Verkündigung stehen also in einem dialektischen Verhältnis zueinander, und dies innerhalb ein und desselben Evangelisierungsauftrags, der ein dynamischer Prozess ist: Die Verkündigung und ihre Sakramentalisierung im Leben der Kirche bilden die Krönung des Evangelisierungsauftrags. Die »Orientierung« des Dialogs auf die Verkündigung entspricht der »Orientierung« (ordinatur) der Anhänger anderer Religionen auf die Kirche, von welcher in *Lumen gentium* (16) die Rede ist. Mit ihnen ist die Kirche »ausgestattet«, weil ihr »die Fülle der Heilsgüter und -mittel« (*Redemptoris missio* 18) anvertraut wurden.

² PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG / KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, *Dialog und Verkündigung*. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, 19. Mai 1991, VApS, Nr. 102, Bonn 1991.

Ähnlich bleibt der Dialog auf die Verkündigung »orientiert«, mit der die »anderen« eingeladen sind, an der vollen Entfaltung in der Kirche teilzuhaben.

Stellt man sich die Frage, ob und inwiefern die drei oben genannten nachkonziliaren Dokumente über die vorangegangenen Thesen des Konzils hinausgehen, so ist Folgendes festzuhalten: Das II. Vatikanische Konzil hat den Dialog mit den anderen Religionen empfohlen, ohne jedoch klar zu stellen, dass der Dialog fester Bestandteil des Evangelisierungsauftrags der Kirche ist. Dies wird erst in den drei erwähnten Dokumenten deutlich, die das Konzept der Evangelisierung »breiter« fassen, als dies im II. Vatikanischen Konzil geschehen ist. Die drei Dokumente legen auf unterschiedliche Weise dar, dass der Dialog nicht auf ein »Instrument« der Verkündigung reduziert werden darf, sondern seinen eigenen Wert besitzt. Somit und auch in anderer Hinsicht bedeuten die drei Dokumente – mit jeweils eigenen Schwerpunkten und Nuancen – eine Weiterentwicklung in der Lehre der Kirche über die Evangelisierung, den Dialog und die Verkündigung.

1.2 Dialog und Verkündigung

Wir haben also festgestellt, dass Dialog und Verkündigung in einem dialektischen Verhältnis zueinander stehen, und dies innerhalb der Dynamik des Evangelisierungsauftrags der Kirche. Zwischen dem Dialog und der Verkündigung muss jedoch eine gewisse Spannung erhalten bleiben. Dies steht allerdings im Widerspruch zu dem unlängst veröffentlichten Werk von P.F. Knitter, *Jesus and the Other Names*³. Knitter schlägt vor, Sendung und Dialog gleichzustellen, wobei die Verkündigung nicht als gesonderter Bestandteil der Sendung zu unterscheiden ist. Die allgemeine Auffassung, nach welcher »der Dialog die Mission ist« – insofern er an sich ein wesentlicher Aspekt und eine authentische Ausdrucksform der Evangelisierung ist – wird hier umgekehrt in »die Mission ist der Dialog«, sodass die Evangelisierung auf den reinen Dialog und auf das Zeugnis vom eigenen Glauben, welches der Dialog beinhaltet, reduziert wird (S. 142–147). Die Verkündigung als gesonderte Ausdrucksform der Evangelisierung entfällt damit. Nach Meinung Knitters schließt eine »konstitutive«, ja sogar »inklusive« Christologie die Möglichkeit eines echten und aufrichtigen Dialogs aus. Wendet man hingegen eine »pluralistische« Christologie an, die den konstitutiven Aspekt des Heils Jesu Christi ablehnt, so reduziert sich die Sendung auf den Dialog und das Zeugnis vom eigenen Glauben, welches der Dialog beinhaltet (S. 134–135). Nach Auffassung Knitters unterbindet eine konstitutive Christologie, auch wenn sie sich inklusiv gibt, den interreligiösen Dialog. Außerdem macht sie jeden Versuch zunichte, eine auf das Reich Gottes ausgerichtete Ekklesiologie und Theologie zu entfalten. Darüber hinaus kann sie die Sendung nicht wirklich als Dialog bezeichnen (S. 146) und auch nicht zur Bereitschaft, durch den Dialog tatsächlich etwas Neues von den »anderen« zu lernen, aufrufen. Knitter schreibt: »Um es

³ Paul F. KNITTER, *Jesus and the Other Names*. Christian Mission and Global Responsibility, Maryknoll/N.Y. 1996, 125–164.

in einfache Worte zu fassen, kann aus einer Christologie, die in Jesus die einzige Ursache und einen überlegenen Weg der Heilsfindung im Reiche Gottes sieht, niemals eine auf das Reich Gottes ausgerichtete Auffassung von der Kirche hervorgehen, in der die Kirche auf kohärente und überzeugende Weise als Dienerin des Gottesreiches hingestellt wird« (S. 135).

Diesem Standpunkt ist entgegenzuhalten, dass eine »konstitutive« Christologie nicht zwangsläufig »exklusiv« ist und dass eine konstitutive und inklusive Christologie durchaus offen für eine regnozentrische Theologie der Sendung und für einen aufrichtigen Dialog ist, der einen Freiraum für die Verkündigung des Evangeliums lässt. Die universale Heilswirkung Jesu Christi räumt – selbst wenn sie als »konstitutiver« Bestandteil der Heilsbringung in der Welt angesehen wird – auch anderen »Heilsfiguren« und religiösen Traditionen einen Platz ein, in denen Gott gleichfalls durch sein Wort und seinen Geist präsent ist und wirkt. Das Reich Gottes ist also in der Tat umfassender als die Kirche und kommt nicht nur durch das Mitwirken der Christen, sondern auch der »anderen« zustande. Der Dialog – der impliziert, dass man neue Aspekte der Wahrheit entdeckt – ist eine authentische Ausdrucksform des Evangelisierungsauftrags. Mit dem Dialog alleine ist die Sendung aber noch nicht erfüllt, denn es gilt auch weiterhin – wo immer Gott dies wünscht – die anderen dazu einzuladen, Jesus zu folgen und Mitglied der Kirche zu werden. Wie Claude Geffré treffend bemerkt: Eine »konstitutive« Christologie lässt Freiraum für weitere Botschaften und göttliche Offenbarungen. So schreibt er:

»Warum [...] sollte nur ein radikaler Theozentrismus den Anforderungen des interreligiösen Dialogs gerecht werden? Eine Vervollkommnung der Christologie würde möglicherweise verheißungsvollere Wege eröffnen, die sowohl Platz für einen wahren Pluralismus als auch für die christliche Identität lassen.«⁴

Diese Überlegungen sind wohl am besten mit einem Zitat aus dem Dokument *Dialog und Verkündigung* abzurunden. Diese Textstelle erklärt, worin letzten Endes die größte Motivation der Kirche besteht, Jesus Christus zu verkünden: »Wie könnte man, bei diesem dialogischen Zugang, nicht hoffen und wünschen, die Freude zu teilen, Jesus Christus, den Herrn und Erlöser zu kennen und ihm zu folgen? Wir stoßen hier auf die Mitte des Geheimnisses der Liebe. Insofern die Kirche und die Christen den Herrn Jesus Christus aus tiefem Herzen lieben, liegt der Wunsch, ihn mit anderen zu teilen, nicht einfach im Gebot des Herrn begründet, sondern in dieser Liebe selbst. Es sollte gar nicht überraschen, sondern völlig normal sein, dass die Anhänger der anderen Religionen auch das Bedürfnis haben, ihren Glauben zu teilen. Jeder Dialog schließt Gegenseitigkeit ein und zielt darauf ab, Furcht und Gewalttätigkeit abzubauen« (83).

⁴ Claude GEFFRÉ, *Théologie chrétienne et dialogue interreligieux*, in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 38/1 (1992) 63–82, hier 72; DERS., *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, in: *Chemins du dialogue* 2 (1993) 73–103.

2. Die theologische Grundlage des Dialogs

2.1 »Das Geheimnis der Einheit«

Um das Fundament für die »Beziehungen der Kirche mit den nichtchristlichen Religionen« und insbesondere für den interreligiösen Dialog zu legen, besagte die Erklärung *Nostra aetate* des II. Vatikanischen Konzils, dass »alle Völker [...] eine einzige Gemeinschaft [sind] und einen Ursprung [haben], da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Antlitz der Erde hat wohnen lassen; auch haben sie ein letztes Ziel, Gott, dessen Vorsehung, Zeugnis der Güte und Heilsratschlüsse sich auf sie erstrecken« (1). Der Dialog muss also auf einem doppelten Fundament aufbauen: der Gemeinschaft, die durch die Schöpfung aus Gott hervorgegangen ist, und ihrer Schicksalserfüllung in Gott durch die Heilsbringung Jesu Christi. Über die Präsenz und Wirkung des göttlichen Geistes in jedem Menschen und in jeder Religion ist nichts erwähnt.

Das Konzil hat die Wirksamkeit des Geistes bekanntlich erst nach und nach wiederentdeckt, und diese Wiederentdeckung kommt vor allem in der Konstitution *Gaudium et spes* zum Tragen. Außerdem ist anzumerken, dass das Konzil die universale Wirkung des göttlichen Geistes in allen Menschen angenommen hat, und zwar mehr noch in den irdischen Bestrebungen der gesamten Menschheit, wie beispielsweise in ihrem Bemühen um Frieden, Brüderlichkeit, Arbeit und Fortschritt, als in ihren rein religiösen Bestrebungen und Handlungen.

2.2 Die universale Wirkung des Geistes Gottes

Dass der Geist Gottes allgegenwärtig ist und im religiösen Leben der anderen und in ihren religiösen Traditionen wirkt, so wie es auch unter den Christen und in ihrer Kirche der Fall ist, sollte erst nach dem Konzil wiederentdeckt werden. Die Bedeutung dieser Vision für die theologische Grundlage des interreligiösen Dialogs ist nicht zu übersehen. Diese Auffassung ist ein drittes Grundelement des interreligiösen Dialogs, auch wenn sie sich nur langsam durchsetzen konnte. Unter Papst Paul VI. ist hiervon keine Rede. Wir brauchen nur sein Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* (1975) anzuführen, das die Arbeit der Bischofssynode über die Evangelisierung in der modernen Welt aufgreift. Der Geist kommt hier nur insofern vor, als er die Kirche stimuliert und sie dazu befähigt, ihren Evangelisierungsauftrag (75) zu erfüllen, der – wie wir bereits gesehen haben – in erster Linie in der Verkündigung des Evangeliums besteht.

Die Allgegenwart und universale Wirkung des göttlichen Geistes unter den »anderen« und in ihren religiösen Traditionen sind der wichtigste Beitrag Johannes Pauls II. zur theologischen Grundlage des interreligiösen Dialogs. Wir brauchen hierfür keine Texte anzuführen. Es reicht, wenn wir die wichtigsten Ideen darlegen. Der Papst bringt zum Ausdruck, dass der »feste Glaube« der Anhänger anderer Religionen »ebenfalls eine

Wirkung des Geistes der Wahrheit ist, der über die sichtbaren Grenzen des mystischen Leibes hinaus wirkt« (*Redemptor hominis* 6). In der bekannten Rede, die er am 22. Dezember 1986 vor den Mitgliedern der römischen Kurie hielt, wollte der Papst das »Ereignis« des Weltgebets für den Frieden zwei Monate zuvor in Assisi theologisch rechtfertigen. Als er auf die theologische Grundlage des Dialogs zu sprechen kam, wie sie im Konzil dargelegt worden war, und zwar den gemeinsamen Ursprung und die Schicksals-erfüllung aller Menschen in Gott durch die Schöpfung und die Erlösung, sah er hierin ein »Geheimnis der Einheit«, das alle Menschen vereint, ungeachtet ihrer unterschiedlichen Lebenssituationen: »Die Unterschiede sind von geringerer Bedeutung als die vollkommene, grundlegende und ausschlaggebende Einheit« (3)⁵. Und er betont: in Anbetracht dieses doppelten »Geheimnisses der Einheit« »spielen sich Unterschiede jeglicher Art und insbesondere religiöse Differenzen, die den Plan Gottes einengen, auf einer anderen Ebene ab [...]. [Sie] müssen überwunden werden, um der Verwirklichung des grandiosen Einheitsplans, welcher der Schöpfung vorangeht, näher zu kommen« (5). Trotz dieser Unterschiede, die hin und wieder als eine unüberwindliche Kluft angesehen werden, sind alle Menschen »in den großen und einzigartigen Plan Gottes, in Jesus Christus, einbezogen« (ebd.). »Die universale Einheit, die auf dem Ereignis der Schöpfung und der Erlösung beruht, hinterlässt zwangsläufig eine Spur im Leben der Menschen, auch derjenigen, die anderen Religionen angehören« (7). Die »Saat des Wortes«, die unter den anderen verteilt wird, bildet die konkrete Grundlage des vom Konzil angeregten interreligiösen Dialogs.

Diesem »Geheimnis der Einheit«, das dem Dialog zugrunde liegt, hat der Papst ein drittes Element hinzugefügt, und zwar die wirksame Gegenwart des göttlichen Geistes im religiösen Leben der »anderen«, insbesondere in ihrem Gebet: »Wir halten fest«, schreibt er, »dass jedes wahrhaftige Gebet durch den Heiligen Geist hervorgerufen wird, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen aller Menschen gegenwärtig ist« (11).

An dieser Stelle wären zahlreiche Passagen der Enzyklika *Dominum et vivificantem* (1986) über den Heiligen Geist zu zitieren, in welcher der Papst seine Überlegungen um das theologische Konzept eines mächtigen Hauchs erweitert, durch den der allgegenwärtige Geist über die gesamte Heilsgeschichte hinweg, von Anfang an und seit Jesus Christus bis weit über die Grenzen der Kirche hinaus, gewirkt hat. Hier sei nur die Enzyklika *Redemptoris missio* (1990) genannt, die ausdrücklich festhält, dass sich die Gegenwart des Geistes nicht nur auf das religiöse Leben der Menschen erstreckt, sondern auch ihre religiösen Traditionen berührt: »Die Gegenwart und das Handeln des Geistes berühren nicht nur einzelne Menschen, sondern auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, die Religionen« (28).

Aus all diesen Texten kristallisiert sich ein und dieselbe Doktrin heraus: der Heilige Geist ist sowohl in der Welt als auch in den Anhängern anderer Religionen und in ihren religiösen Traditionen gegenwärtig und wirksam. Jedes wahrhaftige Gebet (auch wenn es an einen noch unbekanntem Gott gerichtet ist), alle menschlichen Werte und Tugenden, die

⁵ Vgl. COMMISSION PONTIFICALE JUSTICE ET PAIX, *Assise. Journée mondiale de prière pour la paix* (27 octobre 1986), 25–26.

Schätze der Weisheit, die in den religiösen Traditionen verborgen sind, und damit auch der Dialog und die authentische Begegnung mit den Anhängern dieser Traditionen sind allesamt Früchte der Gegenwart und Wirkung des Geistes.

Das Dokument *Dialog und Verkündigung* (1991), das unter der Eingebung Johannes Pauls II. verfasst wurde, erinnert an das »Geheimnis der Einheit« und die dreifache Grundlage des interreligiösen Dialogs: den gemeinsamen Ursprung und die Schicksals-erfüllung aller Menschen in Gott, das allumfassende Heil in Jesus Christus sowie die Allgegenwart und Wirkung des Geistes in allen Menschen (28). Der eigentliche Anlass der Kirche, einen Dialog zu führen, »ist nicht allein und in erster Linie anthropologischer Art, sondern von theologischem Charakter« (38). Die Kirche muss den Heilsdialog mit allen Menschen aufnehmen, so wie Gott seit mehreren Jahrtausenden in einem immer noch währenden Heilsdialog mit der Menschheit steht. »Durch diesen Heilsdialog sind Christen und Nichtchristen dazu aufgerufen, mit dem Geist des Auferstandenen, der allgegenwärtig wirkt, zusammenzuarbeiten« (40).

2.3 Die Universalität des Reiches Gottes

Auf der Suche nach dem theologischen Fundament des interreligiösen Dialogs ist ebenso die Universalität des Reiches Gottes hervorzuheben, dem auch die Anhänger anderer Religionen rechtmäßig angehören und an dem sie zusammen mit den Christen teilhaben. Dieses vierte Hauptelement wird nicht ausdrücklich in den oben genannten Dokumenten erwähnt, doch findet sich eine entsprechende Anspielung in dem Dokument *Dialog und Verkündigung*, das besagt: »Aus dem Geheimnis der Einheit folgt, dass alle erlösten Menschen, wenngleich in Verschiedenheit, dennoch an dem einen und selben Geheimnis der Erlösung in Jesus Christus durch den Heiligen Geist teilhaben. Christen wissen das durch ihren Glauben, während anderen unbewusst bleibt, dass Jesus Christus die Quelle ihres Heiles ist. Das Heilsgeheimnis umfasst auch sie in einer Weise, die nur Gott kennt, und zwar durch die unsichtbare Tätigkeit des Geistes Christi« (29).

Das Reich Gottes, das in der Welt allgegenwärtig ist, steht zugleich für die Allgegenwart des Heilsgeheimnisses in Jesus Christus. Die Tatsache, dass alle am Reich Gottes teilhaben, bedeutet, dass auch alle an demselben Heilsgeheimnis in ihm teilhaben. Die Tragweite dieser Überlegungen für eine Theologie der Religionen und des Dialogs liegt auf der Hand. Das allgegenwärtige, gemeinsame Reich Gottes ist das vierte Hauptelement des theologischen Fundaments für den interreligiösen Dialog. Alle Menschen in der Geschichte haben Zugang zum Reich Gottes, indem sie dem Gott des Reiches in ihrem Glauben und durch ihre Umkehr folgen. Die Theologie der Religionen und des Dialogs soll die Art und Weise aufzeigen, wie die »anderen« an der Wirklichkeit des Reiches Gottes in der Welt und in der Geschichte teilhaben, indem sie den Geist in sich wirken lassen. Durch die aufrichtige Praxis ihrer religiösen Tradition, zu der Gott sie aufruft, werden die Anhänger anderer Religionen in Wahrheit – ohne sich dessen formell bewusst zu sein – Teilhabende und Mitwirkende des Reiches. Durch die Teilhabe am Heilsgeheimnis gehören sie zu dem

bereits historisch existierenden Reich Gottes, und ihre religiösen Traditionen tragen ihrerseits auf mysteriöse Weise zur Schaffung des Gottesreiches in der Welt bei.

Für den interreligiösen Dialog hat dies erhebliche Folgen. Der Dialog findet zwischen Menschen statt, die einander bereits in dem Reich Gottes verbunden sind, das Jesus Christus in der Geschichte begründet hat. Trotz ihrer unterschiedlichen religiösen Überzeugungen bilden diese Personen ohnehin eine Gemeinschaft in der Wirklichkeit des Heilsgeheimnisses, wenngleich sie sich durch das »Sakrament« voneinander differenzieren, das heißt in der Überbringung des Geheimnisses. Die Gemeinschaft in der Wirklichkeit ist jedoch von wesentlicherer Bedeutung und größerer Gewichtigkeit als die symbolischen Unterschiede. Dies erklärt die tiefe Gemeinschaft im Geist, die der interreligiöse Dialog – sofern er aufrichtig und wahrhaftig ist – zwischen den Christen und den Anhängern anderer Religionen zu begründen vermag.⁶ Und es zeigt zugleich, warum der interreligiöse Dialog eine Form des Mit-Teilens, des Gebens und Empfangens ist und warum es sich – kurz ausgedrückt – nicht um einen einseitigen Prozess handelt, also nicht um einen Monolog, sondern um einen »Dialog«. Der Grund hierfür ist, dass die Wirklichkeit des Reiches Gottes durch den wechselseitigen Austausch bereits eine Gemeinsamkeit ist. Der Dialog bringt diese Gemeinschaft, die bereits in der Heilswirklichkeit präexistierte, in dem Reich Gottes, das in Jesus für uns alle gekommen ist, explizit zum Ausdruck.

Nichts verleiht dem interreligiösen Dialog wohl eine solch profunde theologische Grundlage und eine solch echte Motivation wie die Überzeugung, dass sich die Anhänger der verschiedenen Religionen trotz gewisser Unterschiede gemeinsam – als Teilhabende und Mitwirkende des Reiches Gottes in der Geschichte – auf dem Weg zur Vollkommenheit des Reiches befinden, zu der von Gott gewollten neuen Menschheit am Ende der Zeiten, zu deren Mitschaffung wir unter der Führung Gottes aufgerufen sind.

3. Herausforderungen und Früchte des Dialogs

3.1 *Glaubenstreue und Offenheit*

Die Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs waren ein wichtiger Aspekt in der Debatte über die Theologie der Religionen. Um den Dialog zu ermöglichen, empfahl der als Pluralist geltende P.F. Knitter, vom Paradigma des Christozentrismus zu dem des Theozentrismus überzugehen, das heißt vom Inklusivismus zum »Pluralismus«. Er warf die Frage auf, wie ein Dialog wahrhaftig oder ganz einfach ehrlich sein könne, wenn die Christen sich mit einer vorgefassten Meinung an ihn heranmachen, mit einem Vorurteil zur »konstitutiven« Einmaligkeit Jesu Christi, des allgültigen Retters der Menschheit. Aus Sicht der »Pluralisten« schließt eine »konstitutive« und »inklusive« Christologie, der zufolge die

⁶ Vgl. ABHISHIKTANANDA (H. LE SAUX), The Depth-Dimension of Religious Dialogue, in: *Vidyajyoti* 45 (1981) 202–221.

gesamte Menschheit von Gott in Jesus Christus gerettet wurde, einen wahrhaftigen Dialog aus. Der Dialog, so die Pluralisten, kann nur dann als wahrhaftig gelten, wenn die Dialogpartner auf gleichem Fuß stehen. Es stellt sich also die Frage, ob die Kirche und die Christen es mit ihrem erklärten Willen zum Dialog ernst meinen, wenn sie nicht bereit sind, auf ihre traditionellen Vorstellungen von Jesus Christus als »konstitutivem« Retter der Menschheit zu verzichten. Das Problem der religiösen Identität im Allgemeinen und der christlichen Identität im Besonderen kommt in dieser Frage zum Ausdruck, ebenso das Problem der Offenheit gegenüber den »anderen«, die der Dialog erfordert.

Zunächst einmal kann man seinen eigenen Glauben nicht – nicht einmal vorübergehend – unter dem Vorwand, einen ehrlichen Dialog führen zu wollen, ausklammern (durch eine »epochè«) und dabei erwarten – wie dies vorgeschlagen wird –, eventuell die Richtigkeit dieses Glaubens durch den Dialog wiederzuentdecken. Im Gegenteil: Die Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit des Dialogs verlangen ja gerade, dass die Partner den Dialog im Vollbesitz ihres Glaubens führen. Jeder methodische Zweifel und jede mentale Einschränkung sind hier unangebracht. Andernfalls könnte keine Rede sein von einem interreligiösen Dialog oder einem Austausch zwischen Gläubigen. Schließlich liegt jedem authentischen religiösen Leben ein Glaube zugrunde, der diesem Leben seine Besonderheit und seine eigene Identität verleiht. In dem interreligiösen Dialog ist dieser religiöse Glaube ebenso unerschütterlich wie im persönlichen Leben. Der Glaube ist nämlich keine Bequemlichkeit, die sich abspalten oder austauschen lässt. Er ist ein Geschenk Gottes, das man nicht so leicht hergibt.

Und so, wie sich der Glaube in einem ehrlichen Dialog nicht ausklammern lässt, selbst nicht vorübergehend, so schließt die Wahrhaftigkeit jeden diesbezüglichen Kompromiss und jede Einschränkung des Glaubens aus. Ein authentischer Dialog kommt ohne derartige Notbehelfe aus. Er lässt weder einen »Synkretismus« zu, der – auf der Suche nach einem gemeinsamen Betätigungsfeld – die Gegensätze und Widersprüche zwischen den Glaubenssätzen der einzelnen Religionen durch Einschränkungen ihrer Inhalte zu überwinden versucht, noch einen »Eklektizismus«, der – auf der Suche nach einem gemeinsamen Nenner zwischen den einzelnen Traditionen – vereinzelt Elemente aus ihnen herauswählt und zu einem formlosen, inkohärenten Gefüge kombiniert. Ein wahrhafter Dialog sucht nicht den Weg des geringsten Widerstandes, denn dies wäre eine Illusion.

Der Dialog soll die Widersprüche zwischen den Religionen nicht übertünchen, sondern sie vielmehr anerkennen, wo immer es sie gibt, und sich ihnen mit Geduld und Verantwortung stellen. Das Übertünchen eventueller Differenzen und Widersprüche wäre Betrug und würde den Dialog seines Gegenstandes berauben. Der Dialog sucht das Verständnis nämlich gerade im Unterschied, unter ehrlicher Berücksichtigung auch anderer Überzeugungen als der eigenen. Demzufolge veranlasst er jeden Dialogpartner, die Auswirkungen der persönlichen Überzeugungen Andersgläubiger auf den eigenen Glauben in Betracht zu ziehen.

Während die Christen im interreligiösen Dialog selbstverständlich nicht ihren eigenen Glauben in Jesus Christus verhehlen können, müssen sie auch ihrerseits anerkennen, dass ihre andersgläubigen Dialogpartner das unantastbare Recht und die Pflicht haben, ihre persönlichen Überzeugungen und sogar ihre Allgemeingültigkeitsansprüche, die gegebenen-

falls zu ihrem Glauben gehören, im Dialog aufrecht zu erhalten. Erst dadurch, dass die Dialogpartner ihren unabdingbaren persönlichen Überzeugungen treu bleiben und dies wechselseitig und ehrlich akzeptieren, kommt es zu einem interreligiösen Dialog unter Gleichgestellten, unter Einbeziehung ihrer Differenzen.

Ein ernsthafter Dialog lässt also nicht zu, dass tiefe Überzeugungen, die ja erst die Identität der Partner ausmachen, in seichte Wasser gelenkt werden. Ebenso verlangt die Offenheit des Dialogs, dass nicht aus Unverständnis oder Unnachgiebigkeit für absolut erklärt werden darf, was nicht absolut ist. Bei aller Glaubenskraft und Überzeugung besteht auch aufseiten des Christentums die konkrete Gefahr, dass für absolut erklärt wird, was nicht absolut ist. Wir müssen in diesem Zusammenhang auf den inkohärenten Gebrauch des Begriffs »absolut« und »das Absolute« sowohl in Verbindung mit dem Christentum als historischer Religion als auch mit dem historischen Menschsein Jesu Christi aufmerksam machen. Obwohl es das Menschliche des Gottessohnes verkörpert, bleibt das Menschsein Jesu Christi an sich eine Kreation, begrenzt und kontingent. Gott allein ist das Absolute, und ihm allein kommt dieses Attribut zu.

Die eigene Glaubenstreue und die Offenheit gegenüber den »anderen« müssen einander also ergänzen. Eine »konstitutive« Christologie, die in Jesus Christus den Allheiler sieht, lässt scheinbar beides zu. Die christliche Identität ist an den Glauben in die »konstitutive« Vermittlung und die »Vollkommenheit« der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus gebunden, doch ist dies sowohl ohne Einschränkung als auch ohne exklusiven Absolutismus zu verstehen.

3.2 Persönlicher Glaube und die Erfahrung des anderen

Der Dialog setzt zwar die Integrität des persönlichen Glaubens voraus, doch erfordert er zugleich die Offenheit für den Glauben des anderen in seiner Unterschiedlichkeit. Jeder Dialogpartner muss sich auf die Erfahrung des anderen einlassen und sich bemühen, diese Erfahrung im Innersten zu verstehen. Hierzu muss er sich über bestimmte Konzepte hinwegsetzen, in denen diese Erfahrung nur unvollständig zum Ausdruck kommen kann, und trotz oder jenseits dieser Konzepte – soweit dies möglich ist – bis zu der betreffenden Erfahrung vordringen. Dieses Bemühen um Verständnis und Sympathie bezeichnet R. Panikkar als »intrareligiösen« Dialog, der eine unbedingte Voraussetzung des wahren interreligiösen Dialogs ist.⁷ Man hat ihn als eine spirituelle Technik beschrieben, die darin besteht, »sich hinwegzusetzen und wieder zurückzukehren«. »Sich hinwegsetzen« bedeutet, dem anderen zu begegnen und seine religiöse Erfahrung, die er in sich trägt, sowie seine Weltanschauung kennen zu lernen.

»Die Religion des anderen kennen bedeutet mehr als über seine religiöse Tradition informiert sein. Wir müssen uns in den anderen hineinversetzen, in seine Fußstapfen treten,

⁷ Vgl. Raimundo PANIKKAR, *Le dialogue interreligieux*, Paris 1985.

die Welt gewissermaßen mit seinen Augen sehen, die Fragen des anderen stellen und den Sinn spüren, den es macht, Hindu, Muslim, Jude, Buddhist oder sonst etwas zu sein.«⁸

Von diesen Prämissen ausgehend stellt sich die Frage, ob und inwiefern es möglich ist, zwei verschiedene religiöse Überzeugungen zu teilen, sich beide zu Eigen zu machen und beide gleichzeitig in seinem eigenen religiösen Leben auszuleben. In der Totalität scheint dies unmöglich. Selbst wenn man von jeglichem inneren Konflikt absieht, so bildet jeder religiöse Glaube ein unteilbares Ganzes und fordert uneingeschränkte Glaubenstreue. Dass eine solche uneingeschränkte Glaubenstreue sich sozusagen zwischen zwei Objekten aufteilen kann, scheint ausgeschlossen. Christ sein bedeutet nämlich nicht nur, in Jesus die richtigen Werte oder einen Sinn für das eigene Leben zu finden, sondern sich ihm ganz hingeben und widmen und in ihm den Weg zu Gott finden.

Heißt dies aber auch, dass das Konzept eines »Bindestrichchristen/chrétien à trait d'union« in sich widersprüchlich ist? Dass man nicht Hindu-Christ, Buddhist-Christ oder etwas Ähnliches sein kann? Genau hier taucht ein Problem auf, das heute als das Problem der »doppelten Religionsangehörigkeit« bezeichnet wird, um einen angenehmeren Ausdruck zu verwenden. Wer eine solche doppelte Angehörigkeit aber a priori ausschließt, widerspricht der Erfahrung, die zeigt, dass solche Fälle weder unbekannt noch selten sind. An dieser Stelle sei daran erinnert, dass die Theologie der Religionen sich nicht mit A-priori-Deduktionen aus traditionellen Doktrinen begnügen kann, sondern im Gegenteil eine überwiegend induktive Methode anwenden muss, das heißt eine von der gelebten Wirklichkeit ausgehende Methode, um anschließend den Sinn im Hinblick auf die offenbaren Gegebenheiten zu erfassen. Es lässt sich nicht bestreiten, dass viele Personen, deren Aufrichtigkeit und Loyalität außer Frage stehen, die Erfahrung gemacht haben und auch heute noch machen, dass sie in ihrem Leben als praktizierende Gläubige ihren christlichen Glauben und ihre uneingeschränkte Treue zu Jesus Christus mit Elementen einer anderen Glaubenserfahrung und einem anderen religiösen Engagement kombinieren. In der persönlichen Erfahrung können beide Elemente in unterschiedlichem Maße und auf unterschiedliche Weise zusammenfließen.

Man muss allerdings die verschiedenen Bedeutungen der doppelten Angehörigkeit beachten. »Hindu-Christ« kann bedeuten, dass man die hinduistische Kultur und den christlichen Glauben in sich vereint. In diesem Fall wäre der Hinduismus also nicht wirklich ein religiöser Glaube, sondern eine Philosophie und Kultur, die den christlichen Glauben unter gewissen Umständen zu tragen vermag. Das Problem des »Hindu-Christen« bestände also darin, den christlichen Glauben und die christliche Lehre in eine hinduistische Kultur einzupflanzen. In einem solchen Fall stößt das Konzept »Hindu-Christ« grundsätzlich auf keinerlei Hindernisse. Aber entspricht diese Erklärung auch tatsächlich der Wirklichkeit? Der Hinduismus steht zwar nicht in erster Linie für eine einheitliche Doktrin, doch beinhaltet er im konkreten Leben dieser Menschen einen wahren religiösen Glauben. Im Übrigen sind die Begriffe Religion und Kultur nur schwer voneinander zu trennen, vor

⁸ Frank WHALING, *Christian Theology and World Religions. A Global Approach*, London 1986, 130–131.

allein in der orientalischen Welt, da die Religion schlicht und ergreifend den transzendenten Aspekt der Kultur darstellt.

Sollte es dennoch möglich sein, den hinduistischen oder buddhistischen Glauben mit dem christlichen Glauben zusammenzubringen und sich beide zu Eigen zu machen? Hier muss man klar unterscheiden. Es gibt natürlich Elemente in den anderen Religionen, die mit dem christlichen Glauben in Einklang stehen und kombinierbar oder integrierbar sind. Diese Elemente bereichern den christlichen Glauben, sofern es Elemente der Wahrheit und der göttlichen Offenbarung sind. Es gibt aber auch andere Elemente, die im formellen Widerspruch zum christlichen Glauben stehen und somit nicht assimilierbar sind.

Unter den genannten Vorbehalten kann ein interreligiöser Dialog natürlich nur wahrhaftig sein, wenn sich beide Partner aufrichtig darum bemühen, so weit wie möglich zur religiösen Erfahrung und Weltanschauung des anderen vorzudringen. Es geht also darum, der anderen Person auch innerlich zu begegnen und ihre Sehens- und Denkweise zu erkunden. Dieser »intrareligiöse« Dialog ist eine unverzichtbare Vorbereitung auf den Austausch zwischen Menschen, die einen interreligiösen Dialog führen wollen.

3.3 Gegenseitige Bereicherung

Die Wechselwirkung zwischen dem Christentum und den asiatischen Religionen, insbesondere dem Hinduismus und dem Buddhismus, wurde auf unterschiedliche Weise von diversen Befürwortern des interreligiösen Dialogs dargelegt. A. Pieris sieht in der christlichen Tradition einerseits und der buddhistischen Tradition andererseits »zwei Religionsmodelle, die nicht so sehr widersprüchlich, sondern eher beide unvollständig sind und sich somit vervollständigen und gegenseitig verbessern«. Sie bilden »zwei Pole einer Spannung, und zwar weniger geografisch als psychologisch. Es sind zwei instinktive Regungen, die dialektisch aus dem tiefsten Inneren eines jeden Menschen, ob Christ oder nicht, hervortreten. Ohne diese Wechselwirkung wäre unsere Begegnung mit Gott und den Menschen nicht vollständig«⁹. Pieris bezeichnet diese zwei Pole als komplementär, agapeisch (Christentum) und gnostisch (Buddhismus). Natürlich zeichnen sich Parallelen zwischen den beiden historischen Begründern Jesus Christus und Gautama Buddha ab. Es stellt sich jedoch die Frage, ob eine Komplementarität zwischen den Heilswerten dieser beiden Erlöser und der nach ihnen benannten Religionen möglich ist. A. Pieris sieht eine Komplementarität zwischen der buddhistischen Gnosis und der christlichen Agape oder – um seine eigenen Worte zu bemühen – zwischen der »agapeischen Gnosis« der Christen und der »gnostischen Agape« der Buddhisten.¹⁰ Die wechselseitige Komplementarität beider

⁹ Aloysius PIERIS, *Western Christianity and Asian Buddhism. A Theological Reading of Historical Encounters*, in: *Dialogue*, Neue Serie 7 (1980) 49–85, hier 64; DERS., *Love Meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism*, Maryknoll/N.Y. 1988.

¹⁰ Vgl. Aloysius PIERIS, *The Buddha and the Christ: Mediators of Liberation*, in John HICK / Paul KNITTER (Hg.), *The Myth of christian Uniqueness*, Maryknoll/N.Y. 1987, 162–177; DERS., *An Asian Theology of Liberation*, Maryknoll/N.Y. 1988.

Religionen beruht trotz Unterschieden auf der inhärenten Ungleichheit ihres fundamentalen »Mediums«, sodass sie für eine gegenseitige Ergänzung offen bleiben.¹¹

J.A.T. Robinson spricht seinerseits von den zwei »Augen« der Wahrheit und der Wirklichkeit, wobei das westliche Christentum das eine Auge und der Hinduismus das andere Auge darstellt oder – allgemeiner – der Westen das erste und der Orient das zweite. Robinson betrachtet die Polarität der beiden »Zentren« als eine Polarität zwischen dem männlichen und dem weiblichen Prinzip. Auch bei ihm ist die Rede von einer wechselseitigen Komplementarität beider Zentren.¹²

J.B. Cobb vertritt – jenseits des Dialogs – eine »wechselseitige Wandlung« des Christentums und des Buddhismus. Diese Wandlung wird aus der Osmose zwischen den komplementären Weltanschauungen resultieren, die diese beiden Religionen kennzeichnen.¹³

Das Augenmerk R. Panikkar ist ein anderes. Er hebt hervor, dass die einzelnen Religionen verschieden sind und ihre Identität wahren müssen. Er lehnt einen bequemen »Eklektizismus« ab, der die jeweilige Identität zerstören würde. Der Glaube lässt sich nicht »ausklammern« (*epochè*), nur um den Dialog zu erleichtern. Denn während das »kosmotheandrische Geheimnis«, der Gegenstand des Glaubens, allen Religionen gemein ist, so gibt es Unterschiede in ihren »Glaubenssätzen«. Panikkar empfiehlt eine »gegenseitige Befruchtung« – einen »Synkretismus«, wie er es nennt – zwischen diesen Glaubenssätzen, um eine wechselseitige Bereicherung zu ermöglichen.¹⁴

R. Panikkar greift dieses Thema immer wieder auf. In einer neuerlichen Veröffentlichung hat er dargelegt, was er als Profil und Horizont des künftigen interreligiösen Dialogs bezeichnet. Er geht über die Thematik der »gegenseitigen Befruchtung« hinaus und fügt eine weitere Etappe hinzu, in der die Dialogpartner die statische Doktrin ihrer jeweiligen Traditionen transzendieren und somit in der Lage sind, sich gegenseitig zu einem tieferen Selbstverständnis zu verhelfen.¹⁵

Bei dieser Vielfalt an divergierenden Standpunkten bleibt der klare Durchblick natürlich verwehrt, und wir sind noch nicht am Ende unserer Überlegungen. So könnte man dem Sinnbild der zwei Augen, die sich zu einer Sicht vereinen, das Prisma mit seinen vielen Facetten entgegenstellen. Doch welche Schlüsse können wir bisher zu den Früchten des Dialogs ziehen, wenn wir uns auf die oben angeführten Prinzipien berufen? Zunächst einmal ist festzuhalten, dass der Geist Gottes die lenkende und antreibende Kraft im interreligiösen Dialog ist. In den beiden Religionen, zwischen denen der jeweilige Dialog stattfindet, das heißt sowohl in der christlichen als auch in der anderen Tradition, wirkt der Geist Gottes. Der Dialog kann also kein »Monolog«, kein einseitiger Prozess sein. Außerdem ist es ein und derselbe Gott, der die Heilswerke in der Geschichte der

¹¹ Vgl. ebd., 163; DERS., *Love* (wie Anm. 9), 110–135.

¹² Vgl. John A.T. ROBINSON, *Truth is Two Eyed*, London 1979.

¹³ Vgl. James B. Cobb, *Beyond Dialogue. Toward a mutual transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia 1982.

¹⁴ Vgl. PANIKKAR, *dialogue* (wie Anm. 7).

¹⁵ Vgl. Raimundo PANIKKAR, Foreword. *The Ongoing Dialogue*, in: Harold COWARD (Hg.), *Hindu-Christian Dialogue. Perspectives and Encounters*, Maryknoll/N.Y. 1990, ix–xviii.

Menschheit vollbringt und zu den Menschen spricht, im Innersten ihres Herzens. Derselbe Gott ist zugleich das »völlig Andere« und die »Seinsgrundlage« aller Dinge, das transzendente »Jenseits« und der immanente »Grund«, der Vater unseres Herrn Jesus Christus und das Selbst in den Herzen der Menschen. Derselbe Gott ist auf beiden Seiten des Dialogs gegenwärtig und wirksam.

Ein christlicher Dialogpartner wird sich also nicht darauf beschränken, dem anderen etwas zu geben, sondern er wird auch annehmen. Die »Vollkommenheit« der Offenbarung in Jesus Christus sollte nicht davon abhalten, weiter hinzuhören und zu empfangen. Die Christen besitzen nicht das Monopol der göttlichen Wahrheit, sondern sollten sich vielmehr von ihr vereinnahmen lassen. Auch wenn ein Dialogpartner nichts von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus vernommen hat, kann er während des Dialogs unter dem tiefen Einfluss dieser Wahrheit stehen, die seine Religion erhellt (siehe *Nostra aetate* 2). Sicher ist jedenfalls, dass sich die Christen und die anderen im Dialog »gemeinsam auf die Suche nach der Wahrheit begeben« (*Dialog und Mission* 13).

Der Dialog kommt den Christen auf zweierlei Weise zugute. Zum einen können sie ihren eigenen Glauben bereichern. Durch die Erfahrung und das Zeugnis der anderen können sie tiefer in gewisse Aspekte des Glaubens eindringen und weitere Facetten des göttlichen Mysteriums entdecken, die ihnen noch nicht in dieser Klarheit erschienen sind oder in der christlichen Tradition weniger deutlich zum Ausdruck kommen. Zugleich wird der eigene Glaube geläutert. Der Schock der Begegnung wirft nicht selten Fragen auf und zwingt den Christen, gewisse haltlose Annahmen zu überdenken, Vorurteile abzubauen oder eine allzu restriktive, exklusive oder negative Auffassung und Sicht der anderen Religionen aufzugeben. Die Vorteile des Dialogs sind zugleich eine Herausforderung für den christlichen Dialogpartner.

Der Dialog trägt also nicht nur Früchte, sondern er fordert auch heraus. Doch selbst abgesehen von diesen Vorteilen haben die Begegnung und der Austausch einen Wert an sich, einen eigenen Zweck. Der Dialog setzt nämlich nicht nur grundsätzlich eine größere Öffnung für den anderen und für Gott voraus, sondern er bewirkt auch durch den anderen eine größere Offenheit für Gott in uns.

4. Schlussfolgerung

Der Dialog ist also nicht Mittel zum Zweck. Er bezweckt nicht die »Bekehrung« des Andersgläubigen. Vielmehr ist er auf die tiefere Hinwendung beider Dialogpartner zu Gott ausgerichtet. Aus den Herzen beider Partner spricht ein und derselbe Gott. Ein und derselbe Geist wirkt in uns. Es ist derselbe Gott, der beide Partner anspricht und aus ihnen spricht, in ihrem beiderseitigen Zeugnis. Somit werden beide Dialogpartner gewissermaßen zum Zeichen füreinander, das zu Gott führt. Das eigentliche Ziel des interreligiösen Dialogs ist im Grunde die gemeinsame Hinwendung der Christen und der Anhänger anderer Religionen zu dem einen Gott, dem Gott in Jesus Christus, der sie anspricht und aus ihnen spricht. Dieser gegenseitige Appell, der ein Appell Gottes an uns ist, führt ohne Zweifel eine

wechselseitige Evangelisierung herbei. Er schafft eine allumfassende Gemeinschaft unter den Anhängern verschiedener Religionen und gewährt einen Blick auf das nahende Reich Gottes.

Übersetzung: Wolfgang W. Müller OP, Luzern

Zusammenfassung: Die Praxis des interreligiösen Dialogs muss auf einer positiven theologischen Beurteilung der unterschiedlichen religiösen Traditionen der Menschheit aufbauen. Der Artikel behandelt drei Aspekte des Dialogs. 1. Welchen Platz nimmt der interreligiöse Dialog im Missionsauftrag der Kirche ein; nach neueren Dokumenten der Kirche gilt er als integrierender Bestandteil. 2. Welches ist die theologische Grundlage des interreligiösen Dialogs; hier geht es um die Einheit des Menschengeschlechts in der Schöpfung und im Heil, um die Allgegenwart des Geistes Gottes und die Universalität des Reiches Gottes. 3. Welches sind die Herausforderungen der Praxis des interreligiösen Dialogs und die zu erwartenden Ergebnisse. Der Dialog erfordert Treue gegenüber dem eigenen Glauben und Offenheit für den anderen. Er verspricht eine Vertiefung des eigenen Glaubens und eine gegenseitige Bereicherung der Gesprächspartner.

Summary: The practice of interreligious dialogue must be based on a positive theological assessment of the other religious traditions of mankind. The article deals with three aspects of the problem of dialogue. 1. What role does interreligious dialogue play in the evangelising mission of the Church; it is a constituent element of this mission according to recent Church documents. 2. What is the theological foundation of interreligious dialogue? Here one insists on the unity of the human species in the creation and salvation, on the universal presence of the Spirit of God and on the universality of the Reign of God. 3. What challenges and indeed fruits can be expected from the practice of interreligious dialogue? Dialogue requires that each participant remain faithful to the own faith while being open to the others. This promises a deepening of one's own faith and a mutual enrichment for all concerned.

Sumario: La praxis del diálogo interreligioso debe basarse en una valoración teológica positiva de las diferentes tradiciones religiosas de la humanidad. El artículo trata de tres aspectos del diálogo: 1. El lugar del diálogo interreligioso en la tarea misionera de la Iglesia; según los nuevos documentos es un parte integral de la misma. 2. La base teológica del diálogo interreligioso; aquí se trata de la unidad del género humano en la creación y la salvación, de la omnipresencia del Espíritu de Dios y de la universalidad del reino de Dios. 3. Los desafíos de la praxis del diálogo interreligioso y los resultados que se pueden esperar del mismo. El diálogo exige fidelidad frente a la propia fe y apertura hacia el otro. Lleva consigo una profundización de la propia fe y un enriquecimiento mutuo de las partes dialogantes.

INTERRELIGIÖSES LERNEN ZWISCHEN CHRISTEN UND MUSLIMEN

(\ Impulse für Schule und Erwachsenenbildung

von Stephan Leimgruber

1. Von der Dringlichkeit interreligiösen Lernens heute

Hauptsächlich drei Gründe erweisen die *Dringlichkeit interreligiösen Lernens*:

Erstens die demographisch veränderte Situation der zunehmend multi-kulturellen und religiös-pluralen Gesellschaft. In der Schweiz leben nach der Volkszählung im Jahre 2002 ca. 310.000 Musliminnen und Muslime, was ca. 4,5% der Schweizer Bevölkerung ausmacht. Gut 40.000 Muslime haben mittlerweile das Schweizer Bürgerrecht erhalten. Soll das schnell zusammenwachsende »Haus Europas« (Gorbatschow) bewohnbar werden, ist wechselseitiger Respekt eine Notwendigkeit. Ab Mitte 2004 werden 25 Staaten Europa gestalten und die unheilvolle Zeit des Kalten Krieges hoffentlich definitiv hinter sich lassen.

Zweitens braucht eine heutige Suche nach Wahrheit unabdingbar den Dialog mit den Religionen. Christlicher Glaube kann sich nicht mehr nur selbstreferentiell definieren. Er braucht eine kontextuelle theologische Reflexion. Bei dieser Suche bildet die Vorgabe der Anerkennung der großen Religionen durch das Zweite Vatikanische Konzil eine gute Ausgangslage, näherhin die Erklärung über die Religionsfreiheit, die Kirchenkonstitution und die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen¹.

Drittens war der 11. September 2001 ein Signal dafür, dass die westliche Welt endlich vom Islam Kenntnis nehmen sollte und die lang andauernde, demütigende Hegemonialpolitik ein Ende nehmen muss. Denn: Zum Dialog sollte es keine Alternative geben, v.a. keine Gewalt mit Waffen.

2. Was meint interreligiöses Lernen? (IRL)

2.1 Definition

*Interreligiöses Lernen (IRL)*² meint einen dialogischen, wechselseitigen, kritischen Lernprozess zwischen Angehörigen verschiedener Religionen. Es vollzieht sich vorrangig

¹ Andreas RENZ, Das Zweite Vatikanische Konzil und die nichtchristlichen Religionen, in: *MThZ* 54 (2003) 156–170.

² Friedrich RICKERS, Art. Interreligiöses Lernen, in: *LexRP* (2001) I, 874–881. Vgl. Stephan LEIMGRUBER, Interreligiöse Bildung, in: Uta POHL-PATALONG (Hg.), *Religiöse Bildung im Plural*. Konzeptionen und Perspektiven, Schenefeld 2003, 157–170.

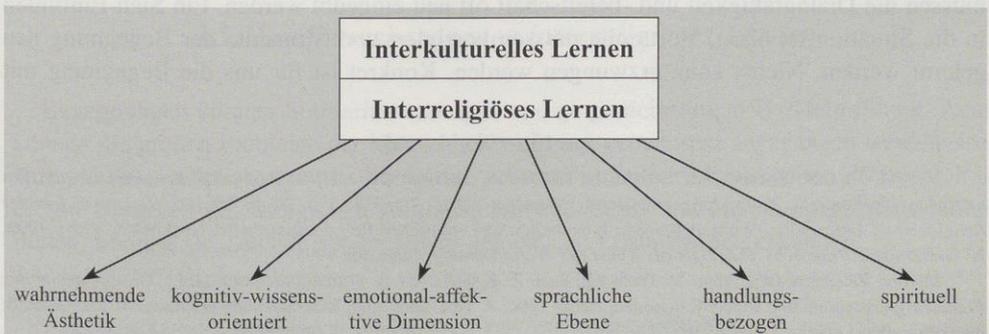
in lebendigen Gesprächen und Begegnungen, dann aber auch indirekt über mediale Wahrnehmungen und nachträgliche Auseinandersetzungen und nicht zuletzt im persönlichen Studium. IRL umfasst verschiedene Dimensionen: Ästhetische, affektive, kognitive, sprachliche, handlungsorientierte, kreative und spirituelle. Das Ziel des IRL ist nicht Missionierung im Sinne der Überredung oder Abwerbung von Mitgliedern, sondern ein besseres Verstehen der Angehörigen einer fremden Religion und dient dem einvernehmlichen Zusammenleben in Gerechtigkeit und Frieden. Möglich ist, dass sich Christinnen und Christen durch die Begegnung mit Angehörigen anderer Religionen auf ihre eigenen Glaubenswurzeln besinnen. IRL enthält überdies die Einladung an Andersgläubige, sich mit dem Christentum auseinander zu setzen und durch eine vertiefte Kenntnis herkömmliche Vorurteile hinter sich zu lassen und dadurch evtl. auch gesellschaftlich besser integriert zu werden.

2.2 Interreligiöses Lernen und interkulturelles Lernen

Interkulturelles Lernen ist die notwendige Voraussetzung für interreligiöses Lernen. Denn jede Religion kommt in einer bestimmten Kultur zum Ausdruck. Zu einer *Kultur* gehören Sprache und Symbole, Bräuche und Sitten, gewachsene Strukturen und Wissenschaften sowie das Recht, die Technik, die Kunst und die Bezüge zur Transzendenz. Um eine Religion zu verstehen, ist es unabdingbar, ihre kulturellen Ausdrucksformen (heilige Bücher, Räume, Gesetze, Riten, religiöse Praxis) zu kennen, ihre Symbolwelten und Denkformen, das Erziehungswesen und die Geschlechterrollen, vor allem die Sprache als privilegierten Zugang zur Kultur. Es gibt keine interreligiöse Bildung ohne interkulturelle Bildung!

3. Dimensionen interreligiösen Lernens

IRL ist also ein komplexer Vorgang mit verschiedenen Dimensionen. Er setzt interkulturelles Lernen voraus.



3.1 Ästhetische interreligiöse Bildung

Religiöse Bildung und Erziehung gehen heute behutsam vor. In einer multikulturellen und religiös-pluralen Welt können theologische Urteile nicht vorschnell weitergegeben werden, schon gar keine katechismusartigen Lehrsätze. Angezeigt ist vorerst ein vielseitiges, achtsames Wahrnehmen³ anderer Religionen, deren Vertreterinnen und Vertreter und ihrer Phänomene. Beobachtend und beschreibend kann man sich anderen religiösen Zeugnissen annähern: den Blick schärfend, die Beobachtung verlangsamen, das Urteil zurückhaltend. Zunächst sind Staunen, Fragen und Philosophieren gefordert; neues Gelände muss erkundet und erforscht, eventuell »zerlegt« und analysiert werden, um ihm gerecht zu werden und es zumindest von außen zu erfassen. Durch diese entschleunigte Wahrnehmung können lieb gewordene Sehweisen irritiert und Neues entdeckt werden. Dabei soll die Wahrnehmung mit möglichst allen Sinnen geschehen: mit den Augen, den Ohren, durch Tasten und Fühlen, Riechen und Schmecken. Der ganze Leib ist an der Wahrnehmung beteiligt. Insbesondere geschieht Bildung durch Wahrnehmung von Differenzen zu Phänomenen der eigenen Religion und Kultur wie auch von Gemeinsamkeiten. Wahrnehmen durch Vergleichen ist hilfreich. Mit der Zeit gelingt es, sich durch Perspektivenwechsel in die Situation jener zu versetzen, deren Kultur und Religion beobachtet wird. Der Islam hat eine prächtige augenfällige Kultur entwickelt. Karlo Meyer hat für das IRL gezeigt, dass bei der Wahrnehmung und in der Auseinandersetzung mit Zeugnissen fremder Religionen das Fremde in seiner Fremdheit zu respektieren ist und keinesfalls vorschnell vereinnahmt werden darf.⁴

3.2 Einübung in dialogische Begegnungen

Interreligiöse Bildung ereignet sich am eindrücklichsten in personalen Begegnungen: Freunde besuchen, bei Angehörigen anderer Religionen Gastfreundschaft erfahren, längerfristige Beziehungen aufbauen, dies alles bewirkt tiefere, nachhaltige Erinnerungen. Im Unterschied zu allen medial vermittelten Begegnungen durch Film, Video und Internet geben das direkte Gespräch, der Erfahrungsaustausch, das Hören und unmittelbare Sprechen eine verbindliche Weise der Gemeinschaft, die nicht so schnell vergessen wird. Freilich müssen die Dialogfähigkeit und -bereitschaft oft neu eingeübt werden. Ein Sich-Einfühlen in die Situation ist nötig, Vorurteile müssen korrigiert und Momente der Begegnung neu gelernt werden. Nichts kann erzwungen werden. Konkret ist für uns die Begegnung mit

³ Vgl. G. HILGER, Ästhetisches Lernen, in: DERS. / S. LEIMGRUBER / H.-G. ZIEBERTZ, *Religionsdidaktik*. Ein Leitfadens für Studium, Ausbildung und Beruf, München 2001, 305–318. Vgl. Karlo MEYER, *Zeugnisse fremder Religionen im Unterricht*. »Weltreligionen« im deutschen und englischen Religionsunterricht, Neukirchen-Vluyn 1999; A. GRÖZINGER, *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, Gütersloh 1995.

⁴ MEYER, *Zeugnisse* (wie Anm. 3). Dazu vgl. auch R. KAMPLING / B. SCHLEGELBERGER (Hg.), *Wahrnehmung des Fremden*. Christentum und andere Religionen, Berlin 1996; A. HOLZBRECHER, *Wahrnehmung des Anderen*. Zur Didaktik interkulturellen Lernens, Opladen 1997.

Angehörigen des Islam wichtig: mit Kindern und Jugendlichen, Erwachsenen und auch Leitenden ihrer Organisationen.

3.3 Affektive Aspekte

Begegnungen mit Angehörigen anderer Religionen und deren religiösen Rituale betreffen uns als Personen und sprechen deshalb auch unsere affektiven Seiten an. Gefühle haben, Gefühle zeigen und benennen gilt nicht mehr als unschicklich, sondern offenbart den Reichtum des Lebens. Das Gespräch mit Andersglaubenden, das Betreten eines sakralen Raumes oder das Miterleben einer Bestattung einer anderen Religion gehen uns etwas an und können unterschiedliche Empfindungen hervorrufen. Diese Empfindungen zuzulassen, zu kultivieren und zu verbalisieren, gehört auch zur Didaktik interreligiöser Bildung. Eine Begegnung wird umso umfassender, je mehr es uns gelingt, andere Menschen von ihren Gefühlen und Motiven her zu begreifen.⁵ Das Bewusstwerden der Gefühle ist eine Hilfe, um mit Gefühlen zu leben und mit ihnen umzugehen.

3.4 Sprachliche und kognitive interreligiöse Bildung

Freilich soll interreligiöses Lernen nicht auf der Ebene der Gefühle und Empfindungen verbleiben. Sie zielt auf die kognitive, denkerische Bewältigung und den sprachlichen Ausdruck. Zwar stehen wertvolle Intuitionen oft am Anfang einer neuen Einsicht, aber diese brauchen auch die klare sprachliche Artikulation, um mögliche Missverständnisse zu beseitigen. Auf der sprachlich kognitiven Ebene sind tradierte Denkmuster und Vorurteile zu prüfen und allenfalls zu korrigieren.

Interreligiöse Bildung bezieht sich selbstverständlich auch auf die Inhalte und die Auseinandersetzung mit ihnen. Die abrahamitischen Religionen sind Buch- und Offenbarungsreligionen. Jeder Glaube und jede Religion haben ihr Credo, ihre Denkformen und Optionen.

3.5 Handlungsbezogenes interreligiöses Lernen

Begegnungen können Solidarität erzeugen und zu gemeinsamem Handeln führen. Auch können die großen Probleme der Menschheit wohl nur gemeinsam angegangen werden: Der Hunger, das Analphabetentum, die Armut, schwere unheilbare Krankheiten. Wenn sich in diesen Belangen die Religionen solidarisieren und Lern- und Handlungsgemeinschaften bilden, können sie Zeichen setzen sowie gemeinsam Lösungswege erkunden.

⁵ Vgl. D. GOLEMANN, *Emotionale Intelligenz*, (New York 1995) München ¹⁰1999.

3.6 Die spirituelle Ebene: Beten und Meditieren⁶

Versteht man den Glauben in diesem personalen und ganzheitlichen Sinn, so muss das interreligiöse Lernen auch die spirituelle Dimension berücksichtigen und Grundhaltungen umfassen. Es geht auch um wechselseitiges Teilnehmen und Teilgeben an der eigenen *religiösen Erfahrung*, am geistlichen Leben. Dies geschieht auch in der gegenseitigen Teilnahme an Gebet und Gottesdienst.

Damit ist interreligiöse Bildung als vieldimensionales Lernen mit Kopf, Herz und Hand (Heinrich Pestalozzi) beschrieben. Seine Bedeutung dürfte aufgrund des künftigen Zusammenwachsens der Welt zu einem »global village« und aufgrund der medialen Kommunikation noch zunehmen. Der Dialog scheint mir auch die beste Antwort auf repressive Maßnahmen und Gewalt zu sein.

Interkulturelles und interreligiöses Lernen finden dort ihre Grenze, wo die Fähigkeit zum Perspektivenwechsel (noch) nicht gegeben ist, etwa bei Kindern und Jugendlichen, die in ihrer Entwicklung eine »postkonventionelle Phase der Freiheit« noch nicht erreicht haben.⁷

4. Didaktik der Weltreligionen

Weltreligionen in Unterricht und Erwachsenenbildung »behandeln«, ist nicht mehr ein distanzierter Unterricht »über« die anderen, sondern vielmehr ein engagiertes Lernen mit ihnen. Dabei sind folgende religionsdidaktische Prinzipien zu beachten:

4.1 Exemplarisches und elementarisierendes Vorgehen

Didaktisch wäre ein exemplarisches und elementarisierendes Vorgehen hilfreich, also ein beispielhaftes, wesentliche Elemente aufzeigendes Lernen, das Komplexe auf das Wesentliche fokussiert. Interessenbezogene Einzelfragen wären aufzugreifen (z.B. mit Experten, etwa einem Imam einer Moschee oder in der Schule mit einer älteren Schülerin/einem Schüler) und adressaten- und entwicklungsbezogen zu behandeln.

⁶ Vgl. Andreas RENZ, Gemeinsames Beten von Christen und Muslimen: Theologische Differenzierungen und praktische Hinweise, in: DERS. / Stephan LEIMGRUBER, *Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder* (Forum Religionspädagogik interkulturell), Münster 2002, 369–374.

⁷ Dazu neuerdings die Habilitationsschrift von Monika SCHEIDLER, *Interkulturelles Lernen in der Gemeinde. Analysen und Orientierungen zur Katechese unter Bedingungen kultureller Differenz* (Zeitzeichen 11), Ostfildern 2002, Kap. 4: Psychologische und kulturanthropologische Aspekte der Interaktion zwischen Menschen unterschiedlicher Prägung, 185–354.

4.2 Subjektorientiertes interreligiöses Lernen

Alle Teilnehmenden sind Subjekte des Lernens; sie können und sollen Entdeckungen selbst machen und zu neuen Einsichten⁸ gelangen. Dieses Lernen ist also ein möglichst selbständiges Lernen und weniger ein »Eintrichtern«.

4.3 (Existentielle) Hierarchie der Wahrheiten

Eine Didaktik der Weltreligionen hat ferner die Rangordnung oder »Hierarchie der Wahrheiten« (UR 11) zu beachten, also die Wichtigkeit von Einzelaussagen in Bezug auf das Ganze der jeweiligen Religion zu sehen. Als christlicher Interpretationsschlüssel für diesbezügliche Aussagen wären der trinitarische und soteriologische Glaube zu beachten, während islamischerseits einzelne Aussagen stets in Bezug zum monotheistischen Glauben zu lesen wären.

4.4 Lernaufgaben für Schule und Erwachsenenbildung

Das aufgezeigte Verständnis interreligiösen Lernens enthält ein großes Entwicklungspotential für das schulische und religiöse Lernen bis hin zur Erwachsenenbildung. In einer bunten Schülerschaft sind die großen Religionen und ihre Angehörigen in die Nähe gerückt und gehören wie selbstverständlich zum Unterricht. Gewünscht ist ein vielseitiges, lebendiges interkulturelles und interreligiöses Lernen *mit* Fremden, die zu Bekannten, Vertrauten oder im besten Fall sogar zu Freunden werden können. Die Inhalte spielen dabei selbstverständlich eine Rolle, aber sie sind *bezogen* auf die betreffenden Kinder, Jugendlichen und Erwachsenen, zu elementarisieren, essentialisieren und personengerecht aufzuarbeiten. Dieses subjektorientierte Lernen unterscheidet sich vom bloßen Vermitteln bereits feststehender, unveränderlicher Inhalte insofern, als die Lernenden selbst im Zentrum der Lernvorgänge stehen und diese eigens prägen. Religionsdidaktisch ist eine Verlagerung der Problemstellung festzustellen: Von der Frage der Glaubensweitergabe ist man zur Frage der Glaubensaneignung übergegangen.

Die gegenwärtige religiöse *Erwachsenenbildung*⁹ in kirchlicher und staatlicher Trägerschaft ist sich der Veränderungen von Gesellschaft und Kirche bewusst und trägt der multikulturellen und multireligiösen Situation zunehmend Rechnung. Dabei lässt sie sich

⁸ Vgl. Ferdinand HERGET, *Einsichtiges Lernen im Religionsunterricht an beruflichen Schulen*, Münster 2000.

⁹ Rudolf ENGLERT, Kirchliche und religiöse Erwachsenenbildung, in: F. SCHWEITZER, u.a. (Hg.), *Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik*, Freiburg 2002, 184–203; vgl. auch Stephan LEIMGRUBER, *Christsein-Lernen in postmoderner Zeit*. Einführung in die Erwachsenenbildung, Beiheft kageb 9/10 (Arbeitsstelle für Bildungsfragen), Luzern 1998.

von den großen Religionen, wie sie in Europa gegenwärtig sind, herausfordern und bietet den Teilnehmenden Information, Orientierung und Diskussionsforen an. In einer unübersichtlich gewordenen Zeit sind viele froh, wenn sie sich mit ebenfalls suchenden und fragenden Menschen austauschen können und Mut finden, neue Wege zu gehen. Zahlreiche Veranstalter haben interreligiöse Kurse und Tagungen als feste Bestandteile in ihre Programme aufgenommen und laden gelegentlich Juden und Muslime zu Begegnungen mit Christen ein (z.B. »Abrahamitische Foren«). So können Christen Lebens- und Glaubenswissen in anderen Religionen entdecken und es auf ihren eigenen Glauben beziehen.

Erstens: Wesentlich ist das *Sich-Einüben in einen selbstverständlichen unverkrampften Umgang* von Christen und Muslimen. Dabei zeigen gerade Kinder, wie ein zwangloses Miteinander aussehen kann. Zu berücksichtigen ist, dass dieses Einüben Zeit braucht und in Begegnungen nicht erzwungen werden kann. Elementare Vollzüge wie sich gegenseitig Begrüßen, miteinander Sprechen und zueinander Vertrauen finden sind Vorgänge, die je nach Kulturen anders geregelt sind, die aber in jedem Fall wachsen müssen und sich auf lange Sicht einspielen können.

Zweitens: Interkulturelles und interreligiöses Lernen verlangt eine *verstärkte »Wahrnehmungs- und Deutungskompetenz«*. Christentum und Islam sollen nicht unstatthaft vereinfacht und verzeichnet dargestellt werden. Es gilt, sich auf eine neue umfassende, vorurteilsfreie und unbelastete Wahrnehmung der Andersgläubigen einzulassen, sich durch *Empathie* und *Perspektivenwechsel* in die Situation der Anderen zu versetzen und mit deren Brille Glaube und Welt sehen zu lernen.

Drittens: Mit dieser neuen Ästhetik sollte auf beiden Seiten ein *Abbau von Vorurteilen* einhergehen. Vorurteile, Fehltritte und Klischees müssen und können aufgedeckt, verlernt und durch sachliche, differenzierte Informationen ersetzt werden.

Viertens: *Modelle der Konfliktbewältigung* müssen noch vermehrt ausgearbeitet und erprobt werden, um das bestehende Konfliktpotential zu minimieren. Konflikte sind prinzipiell gut und können zu sachlichen Dialogen führen. Anstelle von Gewalt sind gangbare, zukunftsverheißende Wege zu finden, um mit Differenzen leben zu können. Interreligiöses Lernen kann in diesem Sinne die Friedensaufgabe der Religionen fördern und ein bereicherndes Zusammenleben ermöglichen.

Fünftens: Auf der *handlungsbezogenen Ebene* gilt, dass Begegnungen und Beziehungen Solidarität fördern und zu gemeinsamem Handeln führen können. Auf der praktisch-sozialen Ebene zielt das interreligiöse Lernen somit auf das Entwickeln der Bereitschaft und Fähigkeit zu einer konstruktiven Zusammenarbeit für das Wohl der Menschen.

4.5 Chancen und Grenzen interreligiösen Lernens

Die Begegnung mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen anderer Religionen trägt dazu bei, den *Religionsunterricht* zu beleben und als interessantes Schulfach zu gestalten. Seit mehreren Jahren gehören die »Weltreligionen« zu den beliebtesten Themen des Unterrichtes, dicht hinter dem erstplatzierten Thema »Liebe–Freundschaft–Partnerschaft«.

Natürlich kann man nicht ständig »Gäste« einladen und nichtchristliche Sakralräume besuchen. Aber die neue kommunikative Lernform *betrifft* in aller Regel die Schülerinnen und Schüler. Sie zeigt auf, wie vielfältig Kulturen und Religionen sind und inwiefern Religion dem Leben Orientierung und Sinn geben kann (Lebensrelevanz).

Darüber hinaus gibt IRL der Schule eine Antwort auf die große Herausforderung durch die bunt gemischte Gesellschaft: »Schule braucht Religion«!¹⁰ Interreligiöses Lernen zeigt nicht zuletzt, weshalb Menschen religiös sind und an Gott glauben. Es visualisiert modellhaft Sinn im Leben. Interreligiöses Lernen kommt an der Frage nicht vorbei, aus welchen Quellen die Menschen ihr Leben meistern. Das Kennenlernen von und Vertrautwerden mit anderen religiös geprägten Lebensformen bildet schließlich die spirituelle Voraussetzung für ein gedeihliches Zusammenleben zwischen Christen und Muslimen.

Interkulturelles und interreligiöses Lernen sind aber keine Patentrezepte und Allheilmittel auf dem oft beschwerlichen Lebensweg; es sind keine wundersamen Zaubertränke, um politische Spannungen zu lösen, Kriege zu beenden und vor Gewalt zu schützen. Dieses Lernen hat bei allen Chancen auch seine *Grenzen*: Da gibt es Grenzen des Verstehens einer anderen Sprache, einer fremden Kultur und Religion, die nicht einfach übersprungen werden können. Auch wenn wir noch so tief in die Geheimnisse des Islam eindringen, den Koran studieren und die je anderen Lebensweisen begründen können, ein Rest Fremdheit jener Religion, in der man nicht aufgewachsen ist, wird bleiben – aber dies macht die Vielfalt gerade spannend und bereichernd. Dies gilt umgekehrt natürlich auch für die Muslime, die sich um ein Verständnis der christlichen Religion bemühen und am Dialog interessiert sind. Interreligiöse Begegnungen haben den Charakter der Unverfügbarkeit. Sie stellen uns in Frage, fordern uns heraus und beunruhigen uns im positiven Sinne.

5. Christlich-islamische Lernfelder

Als gemeinsame *Lernfelder* für den christlich-islamischen Dialog legen sich folgende theologische, ethische und ästhetische Probleme nahe:

5.1 Das Offenbarungsverständnis in Islam und Christentum

Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts waren Christen fest davon überzeugt, dass der Islam keine echte Offenbarung kennt, dass Muhammad als Prophet und Überbringer dieser Offenbarung in Zweifel zu ziehen sei. Aber auch der Islam beansprucht, eine Offenbarungsreligion und ein Heilsweg zu sein. So erheben beide Religionen einen endgültigen und universalen Heilsanspruch.

¹⁰ Volker LADENTHIN, Schule braucht Religion, in: *Lebendige Katechese* 24 (2002) 80–83.

Christinnen und Christen sind davon überzeugt, dass Gott »viele Male und auf vielerlei Weise zu den Vätern gesprochen hat durch die Propheten« (Hebr 1,1), dass sich Gott in Jesus Christus ein für allemal gezeigt hat. Die Musliminnen und Muslime betrachten den Koran als normatives Ende der Offenbarungsgeschichte und den Propheten Muhammad als das »Siegel der Propheten« (Sure 33,40). Bis zum jüngsten Konzil war das Christentum von seiner exklusiven, alleinigen Wahrheit überzeugt, die nur in der katholischen Kirche unter einem Hirten verwirklicht gesehen wurde. Im Koran gibt es ähnliche Stellen mit der Hoffnung auf einen alle Menschen umfassenden Islam. Darüber hinaus kennt der Islam eine Uroffenbarung im Himmel, im Paradies (Sure 7,172), dann in der Schöpfung und in den früheren Propheten.

Das *Zweite Vatikanische Konzil* fand mit seiner biblischen Rückbesinnung zu einem dynamischen, heilsgeschichtlichen und dialogischen Offenbarungsverständnis zurück, das trinitarisch verankert und soteriologisch, d.h. am Heil der Menschen ausgerichtet ist: Demnach ist »Offenbarung« als das Heilsgeschehen der Selbstmitteilung Gottes zu verstehen¹¹, das in der Schöpfung beginnt, in der Geschichte Israel neu einsetzt, in Person, Leben, Handeln, Tod, Auferstehung und Geistsendung Jesu Christi (des menschengewordenen Wortes Gottes) seine Vollendung und Fülle findet, und das im Heiligen Geist in die erlösende Gemeinschaft mit Gott hineinführt. Offenbarung ist deshalb in erster Linie Anrede Gottes, Dialog und Begegnung Gottes mit den Menschen (»kommunikationstheoretisches Offenbarungsverständnis«). Die Bibel ist in diesem Verständnis das kirchliche Zeugnis dieses Dialog- und Begegnungsgeschehens: Sie ist nicht unmittelbares Wort Gottes, sondern »Gottes Wort im Menschenwort«. Muslime erkennen zwar die jüdische Bibel und teilweise das Evangelium an, verwahren sich aber gegen andere Teile der Bibel. Das führt uns zur Frage der Kriterien für Offenbarung und deren Anerkennung.

5.2 Gemeinsame Grundlagen im biblischen und islamischen Menschenbild

Sowohl für das jüdisch-christliche Verständnis vom Menschen als auch für das islamische Bild des Menschen ist grundlegend, dass Gott »der Schöpfer, der Erschaffer, der Bildner« (Sure 59,24) ist¹². Er ist es, »der den Himmel und die Erde und das, was dazwischen ist, in sechs Tagen erschaffen und sich dann auf den Thron zurechtgesetzt hat« (Sure 32,4). Biblisch ist auch die Vorstellung, wonach Gott den Menschen aus irdischen Materialien wie Erde, Lehm und Wasser erschaffen hat (vgl. Sure 6,2; 18,37; 20,55; 22,5). Der Mensch ist folglich auch hingänglich, endlich und sterblich. »Aus ihr [der Erde] haben Wir euch erschaffen und in sie lassen Wir euch zurückkehren« (Sure 20,55), was an Genesis und den Aschermittwoch erinnert: »Denn Staub bist du, zum Staub musst du zurück (Gen 3,19).

¹¹ Andreas RENZ, *Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes*. Offenbarungsverständnis und Menschenbild im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg 2002.

¹² Andreas RENZ / Stephan LEIMGRUBER, *Christen und Muslime*. Was sie verbindet, was sie unterscheidet. München 2004 (Kapitel 6).

Sowohl für islamische wie auch christliche Anthropologie gilt, dass Gott dem Menschen seinen Geist gab:

Sure 32,7–9	Gen 2,7
»(Er) der alles, was Er erschaffen, gut gemacht hat. Zuerst erschuf Er den Menschen aus Ton, dann machte Er seine Nachkommenschaft aus dem Erguss eines verächtlichen Wassers. Dann formte Er ihn und blies ihm Geist von Seinem Geist ein. Er machte euch Gehör, Augenlicht und Herz.« (Vgl. 15,29; 38,72)	»Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.«

Durch die Geisteinhauchung steht der Mensch über den Tieren. Er ist ein geistiges, vernunftbegabtes und verantwortliches Wesen. Ferner kennt der Koran die Vorstellung, dass Gott zuerst den Menschen erschuf, dann aus ihm ein »ihm entsprechendes Wesen« (Sure 4,1) und aus diesen beiden die gesamte Menschheit. Moderne muslimische Koranexegeten sehen darin eine Grundlage für wesensmäßige Gleichheit und Würde von allen Menschen, auch von Mann und Frau.

Gott als Schöpfer ist im Koran verbunden mit den Vorstellungen, Gott ist der Herr und der Mensch ist der Diener oder Knecht. Diese Vorstellungen sind auch der Bibel nicht fremd, denn wer Christus nachfolgen will, muss Diener aller werden und Jesus wird nach den Gottesknechtliedern als leidender Gottesknecht verstanden (Jes 40–55). Dem Diener entsprechen Einstellungen wie Demut, Bescheidenheit, Gehorsam. In der religiösen arabischen Sprache ist Diener und Knecht oft gleichbedeutend mit Mensch schlechthin.¹³ Der Mensch ist ins Leben gerufen, um Gott zu dienen. Damit erhalten Gottesdienst, Anbetung und die Erfüllung der fünf Grundpflichten eine große Bedeutung.

Laut Sure 2,30 hat Gott den Menschen auf Erden zum »Kalifen« eingesetzt, also zum Nachfolger und Stellvertreter. In diesem Kalifat sehen moderne Exegeten die Menschenwürde begründet und die Gottebenbildlichkeit (vgl. Gen 1,26f), worin auch nach christlicher Ethik Freiheit, Würde und unveräußerliche Rechte gründen. Schließlich kennt der Koran ähnlich wie die Bibel die Sündenfallgeschichte und weiß um die Anfälligkeit des Menschen, der immer wieder Gottes Grenzen überschreitet, sich von Gott abwendet und die Neigung hat, selbst als Gott aufzutreten. Obwohl im Islam das Sündenbewusstsein weniger als in der christlichen Theologie ausgedrückt ist, anerkennt er ein Verstricktsein des Menschen in sündhafte Zusammenhänge. Dies gleicht z.B. Karl Rahners Interpretation der sog. Erbsündenlehre. Dagegen lehnt der Islam aber strikt die frühere Vorstellung der »vererbten« Sünde ab. Sehr breit führt der Islam die Barmherzigkeit Gottes aus, vorausgesetzt beim Menschen ist auch Umkehrbereitschaft festzustellen.

¹³ Rotraud WIELANDT, Der Mensch und seine Stellung in der Schöpfung. Zum Grundverständnis islamischer Anthropologie, in: A. BSTEH (Hg.), *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*, Mödling 1994, 97–105, 100.

5.3 Die heiligen Schriften und die darin aufgeführten Gestalten

Was den christlichen und jüdischen Koranleser erstaunen könnte, ist die Vielzahl der Gestalten im Koran, die er bereits aus der Bibel kennt. Wir haben folgende unvollständige Synopse zusammengestellt, die sich an Thyen¹⁴ anlehnt:

Synopse biblischer und koranischer Personen und Themen (Auswahl)

Themen – Personen	Bibel	Koran (Sure)
Schöpfung der Welt Lob des Schöpfers	Gen 1,1–2,4a; 2,4b–25 Ps 8; 104; Mt 6,26	7,54–56; 24,41–45; 30,17–25; 32,4–7; 43,9–14; 78,6–16; 79,27–33
Erschaffung des Menschen	Gen 1,26–27; 2,7; 2,21–23	7,189; 23,12–14; 32,7–9; 38,71–77
Sündenfall	Gen 2,25–3,24	2,34–38; 7,11–27; 20,115–124
Kain und Abel	Gen 4,1–16	5,27–32
Noah und die Sintflut	Gen 6,1–9,29	11,25–48; 36,41–44
Turmbau zu Babel	Gen 11,1–9	26,128–129; 28,38–39; 40,36–37
Abraham	Gen 11,27–15,19; Hebr 11,8–10	6,74–83; 19,41–50; 21,54–71
Abrahams Gäste	Gen 18,1–16	51,24–30
Abrahams Opfer	Gen 22,1–19	37,99–113
Ismael und Isaak	Gen 16,1–16; 17,16–21; 21,1–21; Gal 4,21–31	2,125–133; 19,54–55
Josef	Gen 37–50	12,1–111
Mose	Ex 2–40	5,20–26; 7,103–160; 10,75–93; 20,9–98; 26,10–68; 28,3–44
Dekalog	Ex 20,3–17; Dtn 5,7–21	6,151–152; 17,22–39
Johannes der Täufer	Lk 1,5–21	3,38–41; 19,2–11
Maria (Verheißung Jesu)	Lk 1,26–38	3,42–48; 19,16–22
Geburt Jesu	Lk 2,1–20	19,23–34
Bedeutung von Person und Werk Jesu	Mt 11,2–6 par; 12,15–21 par; 16,13–20 par; Joh 1,1–18; Kol 1,14–20; Phil 2,6–11	3,49–51; 4,171; 5,46.110.112–118; 19,30–36
Gleichnis von den Jungfrauen	Mt 25,1–13	57,12–14
Anfeindung und Tod Jesu	Mt 26–28 par	3,55; 4,157–158
Gebet und Bekenntnis	Mt 6,9–13; Hebr 4,14–16	1; 2,255; 4,136; 112

¹⁴ Johann-Dietrich THYEN, *Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen*, Köln/Wien ³2000.

Es kommt das »Urpaar« zur Sprache, wenn auch nicht mit den Namen Adam und Eva, aber doch im Zusammenhang mit der Erschaffung der Menschen und dem Sündenfall. Dann ist recht ausführlich, aber katechetisch angepasst, die Geschichte vom Brudermord – wiederum ohne die Namen Kain und Abel – angegeben. Weiter stehen die Geschichten von Noah und der Sintflut wie auch vom Turmbau zu Babel im Koran, freilich in der gebotenen Kürze. Ausführlicher indessen kommt Abraham vor, sowohl seine Aufnahme der Gäste bei Mamre als auch sein Opfer. Fatal wäre in der Tat ein »Streit um Abraham«, indem der Vater und das Leitbild des Glaubens von einer Religion allein beansprucht würde. Stattdessen ist Abraham Garant für die teilweise gemeinsame Geschichte der drei »abrahamitischen Religionen«. ¹⁵ Selbstverständlich kommen die beiden Söhne Abrahams vor: Ismael, der Erstgeborene von Hagar, und Isaak, der zweite Sohn von Sara. Beiden Söhnen wird eine reiche »Nachkommenschaft« verheißen, und im Allgemeinen führt sich der Islam über Ismael auf Abraham zurück, während der jüdisch-christliche Glaube sich über Isaak von Abraham ableitet. Thomas Naumann sieht in der biblischen Verheißung an Ismael eine Grundlage für eine christliche Anerkennung des Islam. ¹⁶ Der Koran enthält in Sure 12 (Yusuf) mit einigen leichten Veränderungen die Josefsgeschichte. Sie gehört zu den wenigen zusammenhängend erzählten Geschichten im Koran. Von Moses indessen, Hauptfigur für die Juden, wird in mehreren Suren berichtet. Spannend sind gewiss auch die in beiden heiligen Schriften vorkommenden Geschichten der Propheten Jona und des Dulders Hiob. Das verdeutlicht, wie sehr der Koran alle früheren Propheten anerkennt und damit auch große Teile der jüdischen und christlichen Tradition.

Aus dem Neuen Testament und noch mehr aus außerkanonischen Schriften sind wiederum zahlreiche Gestalten genommen: Johannes der Täufer, Zacharias, Maria, als (jungfräuliche) Mutter, wie auch das Konzil erwähnt (Nostra aetate 3). Von Jesus ist 25mal die Rede, insbesondere als Mensch, Prophet und Knecht Gottes, nicht aber als Sohn Gottes oder gar als zweiter göttlicher Person. ¹⁷ Sein Tod zum Heil der Welt wird bekanntlich nicht bestritten, wohl aber sei ein anderer als Jesus gekreuzigt worden. Weiter wird Jesus als Wundertäter gesehen, wobei auch andere als biblische Wunder berichtet werden. Von den Gleichnissen kommt die Parabel von den fünf klugen und törichten Jungfrauen vor. Schließlich bekennen Koran und Bibel eine Hoffnung auf Auferstehung. Insgesamt überrascht der Koran die mit der Bibel vertrauten Leser immer wieder neu, obwohl sein Duktus oft schwer mit zu vollziehen ist und wenige Auslegungen vorhanden sind. Die Synopse von Johann-Dietrich Thyen leistet dafür wertvolle Dienste. ¹⁸

¹⁵ Karl-Josef KUSCHEL, *Streit um Abraham*. Was Juden, Christen und Muslime trennt – was sie eint, Düsseldorf 2002.

¹⁶ Thomas NAUMANN, Die biblische Verheißung für Ismael als Grundlage für eine christliche Anerkennung des Islam? in: RENZ / LEIMGRUBER, *Lernprozess* (wie Anm. 6), 73–89.

¹⁷ Martin BAUSCHKE, *Jesus – Stein des Anstoßes*. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie, Wien/Köln 2000; DERS., Der koranische Jesus und die christliche Theologie, in: *MThZ* 52 (2001) 26–33.

¹⁸ THYEN, *Bibel* (wie Anm. 14).

5.4 Das Glaubensverständnis und das Glaubensbekenntnis in beiden Religionen

Der Weiße Vater Raphaël Deillon, der viele Jahre in Algerien mitten unter Muslimen gelebt hat, unterstrich in seinem Vortrag: »Die echten Muslime akzeptieren keineswegs, dass Massaker und Attentate im Namen des Islam begangen werden.« Deillon machte dann einen aufschlussreichen Versuch, das christliche und das muslimische Credo miteinander zu vergleichen. Er hob dabei im Apostolischen Glaubensbekenntnis jene Stellen durch Großbuchstaben hervor, die beiden Religionen gemeinsam sind:

ICH GLAUBE AN GOTT, den Vater, DEN ALLMÄCHTIGEN; DEN SCHÖPFER DES HIMMELS UND DER ERDE: UND AN JESUS Christus, seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn, EMPFANGEN DURCH DEN HEILIGEN GEIST, GEBOREN VON DER JUNGFRAU MARIA, gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt und GESTORBEN (?), begraben, hinabgestiegen in das Reich der Toten, am dritten Tage auferstanden von den Toten, AUFGEFAHREN IN DEN HIMMEL, VON WO ER KOMMEN WIRD zu richten die Lebenden und die Toten. ICH GLAUBE AN DEN HEILIGEN GEIST, an die heilige katholische Kirche, an die Gemeinschaft der Heiligen, AN DIE VERGEBUNG DER SÜNDEN UND DAS EWIGE LEBEN.¹⁹

5.5 Differentes Erziehungsverständnis in Christentum und Islam

In vielen Schulen Europas gibt es mittlerweile eine beachtliche Gruppe muslimischer Kinder und Jugendlicher – in den Großstädten eine größere als in ländlichen Regionen. Die Erziehungsverantwortlichen sehen sich neuen Herausforderungen gegenüber. Im Großen und Ganzen darf festgestellt werden, dass sich die Kinder von Zuwanderern in den Schulen mehrheitlich zurecht finden und von ihren Mitschülerinnen und Mitschülern akzeptiert werden. Ähnliches gilt für die Jugendlichen in beruflichen Ausbildungsstätten, an höheren Schulen und im Berufsleben überhaupt.

Dennoch kommt es im schulischen und öffentlichen Leben auch zu Konflikten zwischen Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft und Angehörigen der zweiten und dritten Immigrantengeneration. Nicht selten entzünden sich diese Konflikte an sichtbaren und spürbaren Differenzen in Bezug auf die Erziehung und die Geschlechterrollen: Da muss eine Lehrperson beispielsweise zur Kenntnis nehmen, dass die muslimischen Mädchen den koedukativen Turn- und Schwimmunterricht verweigern und damit ein Aufsichtsproblem in den betreffenden Stunden schaffen. Oder: Eine Lehrerin erfährt Widerstand oder gar persönliche Beleidigung seitens eines muslimischen Jungen, wenn sie ihm Anweisungen gibt. Oder: Islamische Mädchen dürfen auf Weisung ihrer Eltern nicht an einer zweitägigen Schulexkursion teilnehmen. Ein anderes Mal gibt es Probleme beim Sexualkundeunterricht.

¹⁹ SKZ 170 (2002) 454.

Nicht selten kommt es in solchen und ähnlichen Situationen zu Irritationen und Unsicherheiten auf Seiten der Lehrerschaft wie der Eltern, während die Kinder als Prellböcke der unterschiedlichen Erziehungsvorstellungen fungieren. Jetzt gilt es in verschiedener Hinsicht, bisherige Konzepte zu überprüfen und manches neu auszuhandeln.

5.5.1 Grundlagen der Erziehung im christlich-islamischen Vergleich

Religiös gesehen besitzen Mann und Frau nach islamischer Sicht dieselbe Würde, beide sind Stellvertreter Gottes auf Erden. Die biologische Differenzierung von Mann und Frau begründet nach traditioneller islamischer Auffassung auch Unterschiede in den Geschlechterrollen und folglich auch in der Erziehung: Während der Mann herkömmlicherweise für die Außenbereiche (Auskommen, Verhandlungen) zuständig ist, kommen der Frau die Aufgaben im Innenbereich (Haushalt, Kindererziehung) zu. Diese Rollenaufteilung spiegelt sich in den geschlechtsspezifischen Erziehungsidealen wider: »Für Mädchen gilt als Vorbild das Ideal der Mutter, die gehorsam, arbeitsam, ehrenhaft ist und die Familie und die Kinder liebevoll umsorgt. Für den Jungen stehen an erster Stelle Stärke und Männlichkeit, mit denen er die Werte der Nation und der Familie zu schützen hat.«²⁰

Dies alles war freilich bis vor ein bis zwei Generationen auch in westeuropäischen Ländern noch so. Es handelt sich hier also nicht so sehr um einen grundsätzlichen Wesensunterschied zwischen beiden Religionen oder Kulturen, als vielmehr um gesellschaftliche Ungleichzeitigkeiten, die prinzipiell ausgeglichen werden könnten und es zum Teil wenigstens schon sind.

Eine gemeinsame erzieherische Grundlage für Christen und Muslime ist die familiäre Orientierung. Die Familie bildet nicht nur die Keimzelle der menschlichen Gesellschaft, in der Familie geschieht auch die erste, elementare religiöse Erziehung: die Einübung in die Grundhaltung der Ergebenheit in Gottes Willen. So erwächst aus der elterlichen Fürsorge für die Kinder später die Sorge der erwachsen gewordenen Kinder für ihre Eltern. Freilich hat die Übersiedlung nach Westeuropa für die zweite und dritte Generation auch die Veränderung von der Großfamilie zur Kleinfamilie mit sich gebracht.

Recht unterschiedlich können indessen immer noch die Erziehungsziele im Vergleich des westlichen Christentums heute und des weitgehend noch traditionellen Islam sein. Das Ziel der allgemeinen und damit verbundenen religiösen Erziehung im Islam besteht darin, junge Menschen zur Hingabe an Gott und zum Gehorsam gegenüber seinem Willen zu führen. Das gesamte Leben soll seinen Sinn in Gott finden und sich nach ihm ausrichten.²¹

Im westlichen Christentum hat der gesamte Erziehungsbereich dagegen eine Freisetzung erfahren. Das Ziel der Erziehung besteht in einer relativen Autonomie der Person. Intendiert

²⁰ Muhammad HEIDARI, Muslimische Erziehungsvorstellungen und Glaubenserziehung im Kontext interreligiösen Lernens, in: Folkert RICKERS / Eckart GOTTWALD (Hg.), *Vom religiösen zum interreligiösen Lernen*, Neukirchen-Vluyn 1998, 71–102, 83.

²¹ Fritz KÖSTER, *Religiöse Erziehung in den Weltreligionen*, Darmstadt 1986, 148–197, 161.

werden die Subjektwerdung und eine christlich verantwortete Mündigkeit. Darunter versteht man heute ein eigengestaltetes und -verantwortetes Leben in Solidarität mit den Mitmenschen.

Christentum und Islam optieren prinzipiell für dieselben Werte: Schutz des Leben, der Familie, des Eigentums. Selbst der Wert der Sexualität wird in beiden Religionen als gute Gabe Gottes anerkannt, die zu einem verantwortlichen Leben einlädt und Prostitution oder Unzucht ablehnt. Sehr stark betont der Islam die Wahrung der Intimsphäre und der Ehre der Familie. Die westliche Reklame mit der Kompromittierung des fraulichen Leibes wirkt auf Musliminnen und Muslime anstößig, ja ehrverletzend und ist für sie kein Ausdruck von Freiheit und Emanzipation.

5.5.2 Zur Praxis der Erziehung

Der theozentrischen islamischen Zielbestimmung entspricht eine Erziehung als ganzheitliche Sozialisation. Zu dieser gehören das Vertrautwerden mit dem islamischen Welt- und Lebensverständnis, die selbstverständliche Wertübernahme und die Initiation in die religiöse Praxis. In erster Linie soll die Familie die Kinder ins allgemeine und religiöse Leben einführen und die entsprechenden Grundhaltungen vermitteln, wobei Ehrfurcht vor Gott und Respekt gegenüber den Menschen, das Gebet und bereits im mittleren Schulalter das Fasten große Bedeutung haben. Die Koranschule wird diese Erziehung weiter führen und besonders die Aneignung des Koran einüben.

Muslimische Eltern wollen ihre Kinder vor schädlichen gesellschaftlichen Einflüssen bewahren. Die Kinderziehung wird oft mit dem Wachstum einer Pflanze verglichen, die gute Erde, Wasser und Sonne braucht. Die moderne christliche Religionspädagogik favorisiert dagegen eher die Methode »Erziehung durch Bewährung«. Ihr Weg führt über die dialogische Auseinandersetzung hin zum verhältnismäßig eigenständigen Urteil und selbstverantwortlichen Handeln.

Muslimische Eltern erwarten von den Institutionen Kindergarten, Koranschule und Schule eine weitergehende Prägung, was die Erfüllung ihrer Pflichten angeht. Während sich hiesige Schulen als neutral verstehen und die religiöse Erziehung den Eltern überlassen, fällt diese sekundäre Sozialisation auch für die meisten Migrantenkinder aus, was Konflikte zwischen den muslimischen Kindern und ihren Eltern hervorrufen kann. Christlicherseits erhoffen sich Eltern manchmal (allzu) viel vom schulischen Religionsunterricht oder von der gemeindlichen Katechese. Diese weisen dann die primäre Verantwortung für die religiöse Erziehung an die Eltern zurück. Nötig ist indessen eine Kooperation der verschiedenen Sozialisationsinstanzen und Lernorte.

5.5.3 Folgerungen: Sachliche Kritik bei gleichzeitigem Respekt gegenüber dem Anderen

Aus den genannten Gemeinsamkeiten und Differenzen sowie unter Berücksichtigung der Religionsfreiheit und der Menschenrechte kommen wir zum Schluss, dass es in der Erziehung darum geht, Respekt gegenüber anderen Auffassungen, Handlungs- und Lebensweisen zu vermitteln und einzuüben, ohne dabei alles kritiklos hinzunehmen. Dass muslimische Mädchen den koedukativen Turn- und Schwimmunterricht verweigern, kann mit Hinweis auf das religiöse Gebot auf Wahrung der Scham im Islam zumindest verständlich gemacht werden. Das deutsche Schulrecht gewährt in solchen Fällen Schülerinnen ab der Pubertät die Befreiung vom Unterricht, falls keine anderen Lösungen gefunden werden können.

Die nicht selten erlebte Tatsache, dass muslimische Jungen nicht auf weibliche Lehrkräfte hören oder sie gar beleidigen, darf indessen nicht hingenommen werden. Die Lehrkraft sollte dies allerdings nicht als Angriff auf ihre Person werten, auch nicht als einen religiös-kulturell begründeten frauenfeindlichen Akt, vielmehr als einen gesellschaftlich bedingten Anerkennungskonflikt, den die muslimischen Heranwachsenden auf diese Weise austragen wollen. Da braucht es Vertrauensarbeit und Gespräche mit Schülern und Eltern. Dies gilt auch für die schulische Sexualerziehung, die das Erziehungsrecht der Eltern und deren religiöse und weltanschauliche Überzeugung berücksichtigen muss. Wird jedoch die Sexualerziehung als ein inneres Begleitmoment jeder Erziehung verstanden, die auf gelingende Gestaltung und gewaltfreien Umgang der Geschlechter abzielt, dann gibt es wohl für beide Religionen noch zu lernen. Diese Unterschiede, die keineswegs dauerhaft bestehen müssen, führen nicht selten zu Konflikten im alltäglichen Zusammenleben im privaten oder auch im öffentlichen Raum, besonders in der Schule. In solchen Situationen kommt es darauf an, das Problem mit allen Beteiligten offen anzusprechen, Motive aufzudecken und möglichst einvernehmliche Lösungen zu finden, die sich am Wohl der Betroffenen orientieren.²²

5.6 Ethische Konfliktfelder

Sehr öffentlich wirksam werden die ethisch-religiösen Konflikte ausgetragen. Diese Konflikte um das Kopftuch und das Schächten, um die Stellung der Frau und die Religionsfreiheit, um den mittäglichen Muezzinruf über Lautsprecher und über eigene muslimische Gräberfelder sind für uns teilweise neu und wecken das Interesse der Medien. Konzentrieren wir uns hier auf drei Beispiele, die exemplarisch auch in Schule und

²² Adnan ASLAN, *Religiöse Erziehung der muslimischen Kinder in Deutschland und Österreich*, Stuttgart 1998; Rita BREUER, *Familienleben im Islam. Traditionen – Konflikte – Vorurteile*, Freiburg i. Br. 1998; Axel STÖBE, *Die Bedeutung des Islam im Sozialisationsprozess von Kindern türkischer Herkunft und für Konzepte interkultureller Erziehung*, Hamburg 1998.

Erwachsenenbildung mit entsprechender Beteiligung behandelt werden sollen: Die Schweizer Juristen Pahud de Mortanges und Tauner haben dazu ein Grundlagenwerk herausgegeben: Die Beachtung der Menschenrechte, insbesondere der Religionsfreiheit²³.

Das Christentum hat eine lange und schmerzliche Geschichte mit den Menschenrechten hinter sich und kannte auch gravierende Verletzungen der Menschenwürde, was Johannes Paul II. im Jahr 2000 zu einem umfassenden Schuldbekenntnis veranlasste. Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich in der damals heftig umstrittenen Erklärung über die Religionsfreiheit v. a. gegen jeden Zwang in religiösen Angelegenheiten gewandt. Gegenwärtig bemüht sich ein sog. »europäischer Islam« um die Kompatibilität zwischen der Erklärung der Menschenrechte (1948) und einer zeitgemäßen Interpretation der Scharia. So hat der Zentralrat der Muslime Deutschlands am 20. Februar 2002 eine Grundsatz-erklärung verabschiedet, worin die Stellung der Muslime zu den Fundamenten des Rechtsstaates, zum Grundgesetz, Demokratie und Pluralismus bezogen wird. In Artikel 11 wird festgehalten, dass die Religionsfreiheit auch vom Islam her gelte, in eine andere Religion zu konvertieren oder gar keine Religion zu haben. »Der Koran untersagt jede Gewaltausübung und jeden Zwang in Angelegenheiten des Glaubens«.

In Bezug auf gleiche Rechte der Frau wird gesagt: »Das Gebot des islamischen Rechts, die jeweilige lokale Rechtsordnung anzuerkennen, schließt die Anerkennung des deutschen Ehe-, Erb- und Prozessrechts ein« (Nr. 13). Der Frau wird explizit passives Wahlrecht zugestanden, aber kein gleiches Recht in Bezug auf Ehe, Scheidung und Erbrecht. Ziel ist eben eine Integration in die europäische Gesellschaft unter Beibehaltung islamischer Identität, was natürlich Spannungen mit sich bringt.

Immer wieder kommt die geforderte Religionsfreiheit für Christen und alle Nichtmuslime in islamisch geprägten Ländern zur Sprache. Hier muss tatsächlich auf Tendenzen hingewiesen werden, wobei sich im Maghreb (Tunesien, Marokko, Ägypten) die Verhältnisse teilweise bereits geändert haben, leider aber fundamentalistische Tendenzen das Islambild der Öffentlichkeit prägen.

Der Kopftuchstreit hat in Deutschland eine überraschende Wende genommen. Eine zum Islam konvertierte Lehrerin wollte während der Schulzeit das Kopftuch tragen, was viele ebenso tolerieren wie den Schleier von katholischen Schulschwestern. Einige wenige legen das als unzumutbare, religiös-politische Beeinflussung der Schülerinnen und Schüler aus. Das deutsche Bundesverfassungsgericht hat mit seinem Urteil im September 2003 den Schwarzen Peter an die Länder weitergegeben und ihnen die Möglichkeit eingeräumt, ein Gesetz für ein Verbot des Kopftuchtragens zu erlassen.

Die Schweizerische Evangelische Allianz und der Verband evangelischer Freikirchen und Gemeinden in der Schweiz haben in ihrer »Orientierung und Entscheidungshilfe für Christen«²⁴ einen harschen Ton angeschlagen und raten beispielsweise von christlich-

²³ René PAHUD DE MORTANGES / Erwin TANNER (Hg.), *Muslime und schweizerische Rechtsordnung/Les musulmans et l'ordre juridique suisse*, Freiburg (Schweiz) 2002.

²⁴ Andreas MAURER / Fritz HERRLI, *Muslime in der Schweiz. Orientierung und Entscheidungshilfe für Christen* (Schweiz. Evang. Allianz SEA), Zürich 2001.

islamischen Ehen ab, weil nach islamischem Recht keine Gleichberechtigung in der Ehe bestehe. Doch gibt der Koran selbst Hinweise in die entgegengesetzte Richtung. Etwa wenn die Ehe eine Gleichbehandlung aller Frauen voraussetzt, was moderne Koraninterpreten als stille Option des Korans für die Einehe auslegen.

Immerhin bietet dieses ethische Konfliktfeld Gesprächsstoff für Schule und Erwachsenenbildung. Zweifellos würde sich hier auch viel darüber entscheiden, wie von beiden Religionen mit Toleranz verfahren werden kann.

5.7 Ästhetische Perspektiven

Ein neuer Weg ist, das IRL in einer ästhetischen Perspektive zu entfalten. Dazu gehören eine zu entwickelnde Sakralraumpädagogik in Kirchen und Moscheen, aber auch das Einbeziehen von Fragen der Architektur, Kalligraphie und Ornamentik.

Moscheen gehören zu den weithin sichtbaren und vielfach faszinierenden Symbolen der islamischen Welt: »Die Harmonie der Farben und Formen, die filigranhafte, bortenfüllende oder flächendeckende Ornamentik – nicht von ungefähr ist der Begriff Arabeske zu einem kunsthistorischen Terminus geworden – und die große Bedeutung der Kalligraphie sprechen den kunstempfänglichen Menschen, gleich welcher Konfession, an, sind also auf ähnliche Weise große übernationale und überkonfessionelle Kunst wie z.B. die klassische Musik des Abendlandes.«²⁵

Moscheen²⁶ sind auf der architektonischen Ebene ein künstlerischer Ausdruck des Glaubens im Islam und ein »Symbol sakraler Macht«²⁷. Etymologisch bedeutet »Moschee« der »Ort der Niederwerfung« bzw. Ort des Gebets. Dieses Gebet kann überall vollzogen werden, es muss lediglich ein rituell reiner Ort sein. Schon zu Lebzeiten des Propheten aber versammelte sich die frühe islamische Gemeinde im Hof des Privathauses Muhammads in Medina, das später zur Moschee von Medina (»Urmoschee«) und zur zweitheiligsten Stätte des Islam wurde.

Die Bedeutung einer Moschee ergibt sich aus ihrer Funktion: Wie Kirchen sind Moscheen in erster Linie Orte des (rituellen und freien) Gebets, aber darüber hinaus auch Räume gesellschaftlicher Versammlung und des weltlichen Gesprächs, also soziale Treffpunkte. Nicht zuletzt sind sie auch Lehrhäuser für den Koranunterricht.

²⁵ Johann Christoph BÜRCEL, *Allmacht und Allmächtigkeit*. Religion und Welt im Islam, München 1991, 272.

²⁶ Barbara HUBER-RUDOLF / A. RUDOLF, *Einladung*. Ein Kirchenführer für Muslime, Frankfurt/M. 2003 (zu beziehen bei CIBEDO, Balduinstr. 62, 60599 Frankfurt/M.; Download unter: www.cibedo.de).

²⁷ BÜRCEL, *Allmacht* (wie Anm. 25), 274.

6. Praktische Fragen

Stellen wir uns abschließend der Frage, wie in Erwachsenenbildung und Religionsunterricht interreligiös gelernt werden kann.

6.1 Formen des interreligiösen Unterrichts für den Religionsunterricht

Als erste Form sei die gemeindliche Katechese erwähnt mit *Sakramentenkatechese* (Erstkommunionunterricht, Bußerziehung, Firm- bzw. Konfirmandenunterricht). Selbstverständlich werden hier christliche Kandidatinnen und Kandidaten auf die Feier der christlichen Geheimnisse vorbereitet. Doch in diesem Unterricht sind Projekte, die Begegnungen mit anderen Konfessionsangehörigen einschließen, denkbar, um den christlichen Glauben neu und besser zu verstehen.

Der *konfessionell-kooperative Religionsunterricht* kann heute zeitweise und nach vorheriger Absprache als kooperativer Unterricht mit den evangelischen Schwestern und Brüdern gestaltet werden. Nach der Würzburger Synode gestaltet sich dieser Unterricht als eine Auslegung des Glaubens im Blick auf die Lebenssituation der Kinder und Jugendlichen (Korrelatives Modell). Die Lehrkraft muss Farbe bekennen und soll ihren eigenen Glauben einbringen.

Ein *konfessionskundlicher Religionsunterricht* auf der Basis der Religionswissenschaften erlaubt eine möglichst objektive Darlegung der verschiedenen Religionen. Die Schüler sollen sich anschließend selbst Gedanken machen, welche Position sie einnehmen möchten. Dabei stellt sich die Frage, wie weit eine »wissenschaftliche« (neutrale) Darstellung möglich und adressatenbezogen ist.

Ein *multireligiöser Unterricht* nach dem Hamburger Modell, wo eine sehr plurale Gesellschaft mit Angehörigen zahlreicher Religionen und einer christlichen Minderheit gegeben ist und sich im Klassenzimmer abbildet, wirft die Frage auf, was diese plurale Situation für die religiöse Identität der einzelnen Schülerinnen und Schüler bedeutet.

Insgesamt gibt es eine zunehmende Vielfalt von Unterrichtssituationen, in denen interreligiös gelernt wird. Bedeutsam ist die neue gesamtgesellschaftliche Situation, die im schulischen Unterricht nicht länger ausgeblendet werden kann.

Zunehmend wird die Gestaltung eines *islamischen Religionsunterrichts*²⁸ diskutiert und an einzelnen Orten (Basel, Kriens, Nürnberg) bereits erprobt. Intendiert wird dabei ein Unterricht, der von theologisch wie didaktisch ausgebildeten Musliminnen und Muslimen erteilt wird, und zwar nach eigens erstellten Lehrplänen, die von staatlichen Behörden durchgesehen und akzeptiert wurden. Dieser Unterricht sollte in deutscher Sprache erteilt werden.

²⁸ Vgl. Christoph BOCHINGER, Islamischer Religionsunterricht in Deutschland – Zum aktuellen Diskussionsstand (2001), in: RENZ / LEIMGRUBER, *Lernprozess* (siehe Anm. 6), 312–330.

6.2 Projekte und Veranstaltungsideen für die Erwachsenenbildung

Zum Schluss dieses kurzen Beitrages sollen einige Erfahrungen bereits begonnener Projekte interreligiöser Erwachsenenbildung wiedergegeben werden. Ihr Ziel ist stets ein besseres Verstehen der Angehörigen verschiedener Religionen untereinander in Respekt, Gerechtigkeit und Frieden, letztlich Integration von Einheimischen und Fremden.

– Die Praxis der »Runden Tische« hat sich als öffentliches Forum der verschiedenen Religionen in einer Stadt zur Besprechung anstehender Probleme in Offenheit und Freiheit bewährt. An diesen »Runden Tischen« geschehen häufig erste interreligiöse Begegnungen, die geeignet sind, sich in Toleranz einzuüben und gemeinsam nach gangbaren Wegen in Konfliktsituationen zu suchen.

– Als längerfristige Form der interreligiösen Erwachsenenbildung haben sich analog zu den christlich-jüdischen Gesellschaften in mehreren Städten auch christlich-islamische Gesprächskreise gebildet²⁹, die in regelmäßigen Treffen Grundfragen des christlichen und islamischen Glaubens thematisieren und Erfahrungsaustausch praktizieren. So könnte man beispielsweise Stellen von Bibel und Koran vergleichen, über das Gottes- und Menschenbild diskutieren oder sich über die Praxis des Fastens austauschen. Hier könnten theologische und religiös-praktische Fragen behandelt werden.

– Diskussionsforen zu kontroversen ethischen und rechtlichen Fragen und Problemen z.B. über die Stellung der Frau, über die Geschlechterrollen, Erziehungsfragen.³⁰ Auch Probleme wären zu behandeln, die eine bessere Integration der Muslime in die Gesellschaft ermöglichen³¹ (Islamischer Religionsunterricht, Gräberfelder für Muslime).

– Gemeinsame Projekte wie die Organisation gemeinsamer Reisen (z.B. in die Türkei), Besuche von sakralen Räumen (Stichwort Sakralraumpädagogik) usw.

– Multireligiöse Gebete und Gottesdienste. Mittlerweile haben sich gemeinsame »multireligiöse Feiern« nach dem Modell Assisi durchgesetzt (dazu mehr unten).

Als weitere Ideen wären biblisch-koranische Lektürekurse mit Berücksichtigung gemeinsamer Figuren vorstellbar und wünschenswert, vor- und nachbereitetes Gespräch mit Imam und weiteren Musliminnen und Muslimen, der Besuch einer Moschee und die Entdeckung der spezifischen Orte im Vergleich zur Kirche oder auch die Vision von einschlägigen Kurzfilmen mit anschließenden Besprechungen.

Es darf festgehalten werden, dass interreligiöse Erwachsenenbildung ein weites Feld von Möglichkeiten eröffnet, die mittel- und langfristig für Gesellschaft und Kirche hoch bedeutsam sind und die eine stets persönliche Bereicherung erbringen.

²⁹ Matthias KRIEG, Christlich-islamische Begegnungen vor Ort – Annäherungsversuche in Paderborn, in: RENZ / LEIMGRUBER, *Lernprozess* (wie Anm. 6), 347–352.

³⁰ Vgl. PAHUD DE MORTANGES / TANNER, *Muslime* (wie Anm. 23).

³¹ Heiner BIELEFELDT, *Muslime im säkularen Rechtsstaat*. Integrationschancen durch Religionsfreiheit, Bielefeld 2003.

6.3 Interreligiöse oder multireligiöse Feiern und Gottesdienste nach dem Modell Assisi

Die Frage des gemeinsamen Gebetes und liturgischen Feierns ist in der Tat nicht unerheblich und soll mit Ernst angegangen, diskutiert und ausgehandelt werden. Zunehmend wird in diesem Zusammenhang ein »multireligiöses«, gemeinsames Feiern nach dem Modell Assisi vorgeschlagen und befürwortet. Was ist darunter zu verstehen? In Assisi hat Johannes Paul II. bereits dreimal (1986, 1993 und 2002) zu gemeinsamen Feiern von Christen und Angehörigen der großen Religionen eingeladen. Dabei wurde nicht miteinander (interreligiös) gebetet und miteinander Texte gesprochen oder Lieder gesungen. Vielmehr haben zuerst die verschiedenen Religionsvertreter an verschiedenen Orten für sich gebetet und sind dann zusammen gekommen, um nacheinander zu beten oder religiöse Texte vorzutragen, während die anderen respektvoll zugehört haben. Gemeinsam gesprochene Gebete hätten in der Tat etwas vorgetäuscht, was Johannes Paul II. wie auch die Vertreter der Religionen nicht wollten. Aber dass sie ihre Solidarität bekundeten, zusammen kamen, einander zuhörten, religiöse Symbolhandlungen vollzogen (Friedensgruß austauschen, Kerzen anzünden), das vertiefte die bereits gewachsenen Beziehungen und den begonnenen Dialog. Den tieferen Grund des Zusammenkommens sieht der Papst (bzw. das Konzil) in der Einheit der Menschheitsfamilie, welcher alle Vertreter der Religionen angehören und wodurch eine gewisse Gemeinschaft bereits auf dieser Welt vorweggenommen ist (vgl. GS 1). Die letzte Begründung liegt wohl darin, dass Gott alle Menschen erschaffen hat und sie zur Erkenntnis der Wahrheit und zum Heil führen will (vgl. 1 Tim 2,4).

In diesem Zusammenhang soll also nicht von gemeinsamen »interreligiösen« Gebeten und Feiern über die Konfessionsgrenzen hinweg gesprochen werden, als bestünden gar keine Unterschiede. Stattdessen ist bevorzugt von »multireligiösen« Gebeten und Feiern nach dem Modell Assisi zu sprechen. Am ehesten legen sich liturgische Feiern nach dem Schema eines Wortgottesdienstes nahe, wozu Worte aus heiligen Schriften, Gebete, Lieder und symbolische Handlungen gehören, aber stets klar und deutlich erkennbar von einem Religionsvertreter/einer -vertreterin vollzogen. Auf diese Weise geschieht neu, was in Assisi geschah, nämlich dass Glaubende verschiedener Religionen zusammen kommen, um zu beten. Somit gibt es keine Vermischung doch unterschiedlicher Gottesvorstellungen, sondern ein Nacheinander in gegenseitigem Respekt bzw. ein Miteinander an verschiedenen Orten. Solche »multireligiösen« Gebete sind möglich, theologisch verantwortbar und haben eine große Überzeugungskraft, selbst wenn eine Glaubensgemeinschaft eine andere theologisch nicht voll anerkennen kann. Multireligiöse Gebete sind zukunftsfähige Formen des Gebetes und des liturgischen Feierns. Dies schließt nicht aus, dass in solchen Feiern eine gemeinsame Grundsatzerklärung unterzeichnet wird, die ja kein Gebet ist. Falsch wäre aber die Folgerung, nicht nur mit solchen Gebeten aufzuhören, die ein Hoffnungszeichen für heutige Menschen in Krisensituationen sind, sondern den Dialog zwischen Christen und Muslimen insgesamt abzubrechen, also darauf zu verzichten, einander in der Not zu unterstützen.

Zusammenfassung: Der neue Begriff des »interreligiösen Lernens« meint ein kritisches Verarbeiten von Begegnungen mit Angehörigen einer anderen Religion, aus dem neue Einsichten und Einstellungen für ein gedeihliches Zusammenleben zwischen den Religionen hervorgehen. Es handelt sich also um einen wechselseitigen und reflexiven Lernprozess mit kognitiven, affektiven, sprachlichen und spirituellen Komponenten, der interkulturelles Lernen und Wahrnehmen voraussetzt und in einen anderen Umgang mit Fremden einmündet. Schule und Erwachsenenbildung können interreligiöses Lernen anstoßen und unterstützen, wobei ein elementarisierendes Vorgehen Differenzen und Gemeinsamkeiten im Vergleich der Religionen zur Sprache bringen kann. Im Beitrag werden die Lernfelder »heilige Schriften«, ethische und erzieherische Fragen sowie ästhetische Perspektiven (Sakralräume) angesprochen.

Summary: The new concept of »interreligious learning« means critically approaching meetings with members of another religion, from which emerge new insights and attitudes resulting in successful cohabitation between the religions. It is therefore about a reciprocal and reflexive learning process with cognitive, affective, linguistic and spiritual components, that presuppose intercultural learning and awareness and lead to a different type of contact with strangers. School and adult education can encounter and support interreligious learning in which, by breaking issues down into their several elements, the differences and common ground in the comparison of the religions can be discussed. The contribution will include such areas of study as the »Holy Scriptures«, ethical and educational questions as well as aesthetic views (sacral areas).

Sumario: El nuevo concepto de »aprendizaje interreligioso« denomina una reflexión crítica sobre los encuentros con miembros de otras religiones que conlleve a nuevas visiones y tomas de postura referentes a una próspera convivencia. Se trata por tanto de un proceso recíproco y reflejo de aprendizaje con aspectos cognitivos, afectivos, lingüísticos y espirituales, que suponen un aprendizaje y una percepción interculturales y conducen a un trato diferente con los forasteros. La escuela y la formación de adultos pueden fomentar y apoyar el aprendizaje intercultural. Conviene articular las diferencias y las semejanzas entre las religiones. El artículo se ocupa de campos de aprendizaje como »las escrituras sagradas«, las cuestiones éticas y pedagógicas así como también las perspectivas estéticas.

INTERRELIGIÖSES LERNEN IM RELIGIONSUNTERRICHT?

Religionswissenschaftliche Erkundungsgänge

von Katharina Frank-Spörri

1. Aufgabenstellung

Der vorliegenden Fragestellung, ob und wie »interreligiöses Lernen« im Religionsunterricht vorzufinden sei, liegt eine Studie zugrunde, die im Rahmen eines Schweizerischen Nationalfonds- und Dissertationsprojektes durchgeführt wird.¹ Das Forschungsprojekt ist der qualitativ-empirischen Methode verpflichtet. Aus der Außenwahrnehmung der Religionswissenschaft werden verschiedene Formen von Religionsunterricht beobachtet und analysiert. Angesichts der zunehmenden soziokulturellen Vielfalt der schweizerischen Gesellschaft und an den öffentlichen Schulen interessieren in diesem Projekt v.a. Schulklassen, deren Schülerinnen und Schüler unterschiedlich religiös und weltanschaulich sozialisiert sind. Der Unterricht wird vom Klassenlehrer oder von einem Lehrer abgehalten, der auch andere Fächer erteilt.² In der Untersuchung wird der Frage nachgegangen, welche Inhalte angesichts der multikulturellen Klassenzusammensetzung vermittelt werden und ob der Lehrer diese Inhalte eher bekenntnisorientiert oder eher distanziert weitergibt. Ziel der Forschung ist es, ein Instrumentarium zu entwickeln, anhand dessen diese Frage beurteilt werden kann.

Als Auswertungsmethode dient die Grounded Theory.³ Dabei werden die Kategorien des Instrumentariums schrittweise generiert, indem das empirische Material sequenzialisiert und Vergleichsperspektiven entwickelt werden. Mit anderen Worten: Es steht nicht von Anfang an fest, welche Kategorien aus der Analyse resultieren und wie diese Kategorien benannt werden; diese stellen vielmehr das Resultat des induktiven, qualitativ-empirischen Vorgehens dar.

Die vorliegende Aufgabenstellung bedingt nun aber, dass das umgekehrte Vorgehen gewählt wird, denn die Kategorie »interreligiöses Lernen«⁴ ist vorgegeben; sie ist kei-

¹ Das Projekt wird seit zweieinhalb Jahren vom Schweizerischen Nationalfonds finanziell unterstützt und von Prof. Dr. Hubert Knoblauch, Berlin, betreut. Die Studie soll im Jahr 2005 publiziert werden.

² Es werden Religionsunterrichtsstunden von Lehrerinnen und Lehrern erfasst, die an einer staatlichen pädagogischen Fachschule ausgebildet wurden (d.h. die nicht von einer Religionsgemeinschaft ausgebildet und rekrutiert sind), da auf diese Weise eine größere Varianz der Religionsunterrichtsstunden erwartet wird.

³ Vgl. Barney G. GLASER / Anselm L. STRAUSS, *Grounded Theory*. Strategien qualitativer Forschung, Bern 1998 (engl. 1967); in der Weiterentwicklung: Anselm L. STRAUSS / Juliet CORBIN, *Grounded Theory*. Grundlagen qualitativer Sozialforschung, Weinheim 1996 (engl. 1990); sowie Hubert KNOBLAUCH, *Qualitative Religionsforschung*, Paderborn 2003, für die Berücksichtigung religionspezifischer methodischer Aspekte.

⁴ Im Folgenden beschränke ich mich auf den deutschen Begriff »interreligiöses Lernen«, da »multireligiös« und »interreligiös« in verschiedenen Sprachregionen Europas unterschiedlich verwendet werden.

ne empirisch gewonnene, sondern steht für ein bestimmtes Religionsunterrichts-Programm.

2. Begriffsbestimmung

Im Folgenden soll die Kategorie »interreligiöses Lernen« an das empirische Datenmaterial angelegt werden, um ihre Leistung und ihre Problematik an konkreten Beispielen zu reflektieren.

Zu diesem Zweck muss der Terminus »interreligiöses Lernen« näher bestimmt werden. Er wird dabei sowohl von verschiedenen christlich-religionspädagogischen Verständnissen her als auch über interkulturell-pädagogische Zugänge erschlossen und folgendermaßen gefasst:

»Interreligiöses Lernen« bezieht sich vorab auf Religion, beinhaltet aber auch allgemein kulturelle Elemente.⁵ Zur Darstellung kommt nicht nur eine Religion, sondern kommen mehrere Religionen. Damit können verschiedene Traditionen und/oder verschiedene religiöse und weltanschauliche Lebensorientierungen von Individuen gemeint sein.⁶ Das »Inter« bedeutet ein »In-Bezug-Setzen« diverser religiöser und weltanschaulicher Symbolsysteme.⁷ Dabei sollen gegenseitige Wahrnehmung, Kommunikation, Respekt und Toleranz gefördert werden.⁸

Ich gehe also von einem weiten Begriff interreligiösen Lernens aus und fasse ihn transkulturell;⁹ das heißt: Was das religiös und weltanschaulich Eigene und was das Fremde

⁵ Vgl. etwa Peter SCHREINER, Interkulturalität, in: *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe* 2002, 147ff.; oder die interkulturelle Pädagogin Cristina ALLEMANN-GHIONDA in ihrer Studie zu: *Schule, Bildung, Pluralität*. Sechs Fallstudien im Vergleich, Bern 1999, 425.

⁶ Hierunter wird das verstanden, was Carsten WIPPERMANN als »innere Pluralität« bezeichnet; vgl. *Religion, Identität und Lebensführung*, Opladen 1998.

⁷ Vgl. dazu Manfred HOHMANN, Interkulturelle Erziehung – eine Chance für Europa? in: Manfred HOHMANN / H.H. REICH (Hg.), *Ein Europa für Mehrheiten und Minderheiten*, Münster 1989, 12.

⁸ Vgl. bspw. Andrea LANFRANCHI / Christiane PERREGAUX im EDK-Dossier: *Interkulturelle Lehrerinnen- und Lehrerbildung / Pour une formation des enseignants et des enseignants aux approches interculturelles*, Berne 2000, oder Wolfgang NIEKE, *Interkulturelle Erziehung und Bildung*. Wertorientierungen im Alltag, Opladen 2000, 35f.; stellvertretend für viele christliche Religionspädagogen seien hier erwähnt: Folkert DOEDENS / Wolfram WEISSE (Hg.), *Religionsunterricht für alle*. Hamburger Perspektiven zur Religionsdidaktik, Münster 1997, 27–34.

⁹ Der Begriff wird also nicht primär als »interreligiöses Lernen im Dialog« verstanden, wie es bspw. Christoph Th. SCHELKE – er spricht von den Modi »Begegnung, Dialog und Konvivenz« – in: *PrTh* 2 (2003) 109–116, oder Stephan LEIMGRUBER in seiner Monographie: *Interreligiöses Lernen*, München 1995, als Programm vertreten, da das dialogische Setting empirisch gesehen nicht unbedingt Garant für wechselseitiges Lernen ist. Vgl. Christoph BOCHINGER, Wahrnehmung von Fremdheit, in: G. LÖHR (Hg.), *Die Identität der Religionswissenschaft*. Beiträge zum Verständnis einer unbekannt Disziplin, Frankfurt a.M. 2000, 57–78. Ch. Bochinger verdeutlicht anhand historischer Beispiele, dass interreligiöse Dialogsituationen immer auch auf missionarische Muster hin befragt werden müssen. Einer diesbezüglich kritischen Analyse bedürfen auch »interreligiöse Dialoge« der gegenwärtigen multikulturellen Gesellschaft insbesondere dann, wenn solche Dialoge von Seiten dominanter Religionsgemeinschaften gesucht und veranlasst werden. Vgl. Christoph BOCHINGER, Zwischen Begegnung und Vereinnahmung. Interreligiöses Lernen in religionswissenschaftlicher Perspektive, in: *PrTh* 2 (2003) 86–96.

ausmacht, ist von Schüler zu Schüler, von Lehrer zu Lehrer verschieden, denn bei einer religiös und weltanschaulich heterogenen Schüler- und Lehrerschaft lässt sich nicht mehr davon ausgehen, dass das Christliche das Eigene, und das Nichtchristliche das Fremde ist.

3. Analyse zweier Unterrichtsbeispiele

Aufgrund dieser Begriffsbestimmung wurden zwei Sequenzen aus zwei verschiedenen Unterrichtsprotokollen ausgewählt. Anhand derselben soll im Folgenden die Kategorie »interreligiöses Lernen« konkreter herausgearbeitet werden. Im Anschluss daran wird reflektiert, was die Kategorie für eine Religionsdidaktik leisten kann und welche Probleme damit verbunden sind.

Im ersten Beispiel erzählt die Lehrerin die Geschichte Moses (Ex 2,15–22), wie er nach seiner Flucht aus Ägypten in Midian auf Hirten trifft, sich ihnen anschließt und schließlich bei Jitro, dem midianitischen Priester, einkehrt und dessen Tochter Zippora zur Frau nimmt.

Die Schule befindet sich in einer ländlichen Kleinstadt. In der Kleinklasse (Sonderklasse) hat es zehn Schülerinnen und Schüler zwischen 10–12 Jahren, drei von ihnen sind islamisch, sieben sind christlich sozialisiert. Die Kinder setzen sich für diese Unterrichtssequenz in die hintere Ecke des Schulzimmers, wo zwei niedrige Langbänke einander gegenüberstehen. Die Lehrerin sitzt ebenfalls auf einer der Langbänke und erzählt aus der *Kinderbibel* von Max Bolliger.¹⁰

L: ... Seit der Begegnung mit den Töchtern von Jitro ist ein Jahr vergangen. Jitro behandelt Mose wie seinen eigenen Sohn. Jetzt steht Jitro vor Mose. Noch immer fällt es Mose schwer, ohne zu stottern die richtigen Worte zu finden: »Ich bin arm«, sagt er, »ich habe eigentlich nichts: keine Tiere und kein Zelt, und ich bin auch fremd hier, aber Deine Tochter Zippora – die hab' ich ganz fest lieb. Würdest Du mir Zippora zur Frau geben?« –

SSS: [lachen]

L: Ja, bevor ich weiterlese ... [holt tellergrosse farbige Stoffe, legt sie zwischen die Kinder auf den Boden] Jedes von Euch darf sich hier einen Stoff nehmen ... [unverständlich] ... [Ein Kind will das schwarze, obschon die L dieses nicht anbot; der S bekommt es trotzdem] ... [unverständlich] ... [L holt Körbchen mit Halbedelsteinen, farbigen Holzklötzchen, -stäbchen und -kugeln]. Jetzt könnt ihr mal etwas legen zu dem, wie sich Mose wohl fühlt im Moment – im Gegensatz zu vorher. Nun ist er in einer Familie und bekommt Zippora [L lacht] zur Frau und heiratet auch ... schaut mal – jedes für sich – wie fühlt sich wohl Mose im Moment ...

MCh: ... [unverständlich] ...

L: Was du willst. Du darfst, was du willst ...

SSS: [legen mit vorhandenen Bausteinen verschiedene »Bilder« auf ihren runden Stoff – ca. 7Min.]

L: [auf Geflüster der Kinder] Nichts ist falsch ... [nach ca. 7 Min.]:

¹⁰ Vgl. Max BOLLIGER, *Das Ravensburger Buch der Biblischen Geschichte*. Erzählt von Max Bolliger, Ravensburg 1999, 51–54. Die Lehrerin übersetzt den Text in die Mundart. In der vorliegenden Analyse wurde dieser Aspekt beiseite gelassen.

L: Jetzt darf jedes den anderen erzählen, was es gelegt hat und dann jemanden Nächsten aufrufen, der weitererzählen kann, N, beginnst Du mal?

MCh: ... [unverständlich] ...

FMu: N, würdest Du bitte etwas lauter reden!

SSS: [lachen] ... [unverständlich] ...

L: N, probier' nochmals, Du kannst das!

MCh: [brauner Stoff, Schafe mit Zaun]: Ich habe hier einen Zaun ... [Gesamterläuterung unverständlich]
...

L: Wer soll weitermachen?

MCh: [nickt einem Jungen zu]

MCh: [grüner Stoff, Schafe mit Zaun und Mose und Zippora drin] ... [Gesamterläuterung unverständlich]
... N!

FMu: [violetter Stoff, zwei Menschen in Haus mit Diamanten] also ich habe zwei Leute in einem Haus mit Diamanten drin.

L: Ist es das, was sie sich wünschen?

FMu: Ja.

SSS: [lachen]

L: Ja, wer weiss!

FMu: N!

Restliche Gestaltungen:

FCh: [blauer Stoff, Mose und Zippora gehen im Wald spazieren]

FMu: [roter Stoff, zwei Häuser, Bäume, Menschen; unklar, weil die Schülerin sich schlecht auf Deutsch ausdrücken kann und die Übersetzung der mazedonischen Kollegin unverständlich ist]

MCh: [gelber Stoff, Zaun mit zwei Menschen drin, Tiere]

MCh: [oranger Stoff, Herz]

MMu: [lila farbener Stoff, lachendes Gesicht]

MCh: [schwarzer Stoff, Gesicht mit offenem Mund, »Mose singt«]

MCh: [hellgrüner Stoff, lachendes Gesicht]

L: Ja, ich glaube, aus all diesen Bildern hat man gemerkt, dass Mose glücklich ist ... [unverständlich]
... seit diesem Tag ist wiederum Zeit vergangen ... [L erzählt weiter]

(L = Lehrerin; SSS = zwei oder mehr SchülerInnen; M = Junge, F = Mädchen, Mu = islamisch sozialisiert, Ch = christlich sozialisiert; N = Name eines/er Schülers/in; [eckige Klammern] = Transkription von Para- und Nonverbalem)

Für die Frage der Interreligiosität ist nun Folgendes interessant: Die Lehrerin hat bereits in den Abschnitten vorher und nun auch wieder in dieser Szene Mose in den Mittelpunkt der Erzählung gestellt und bewirkt durch die Darstellung eines Protagonisten, der heimatlos ist und seine mitfühlende Parteinahme für die Benachteiligten zeigt, eine Identifikation der Schülerinnen und Schüler mit Mose. Die Lehrerin unterbricht die Geschichte und beginnt, das eben Erzählte auf ein bestimmtes Bezugssystem abzubilden: Sie fordert die Kinder auf, auf einem selbst gewählten Stoff mit Holz- und Steinmaterial darzustellen, wie es Mose geht, als er in die Familie von Jitro kommt und um Zipporas Hand anhält: »... schaut mal – jedes für sich – wie fühlt sich wohl Mose im Moment ...«, und »Was du willst. Du

darfst, was du willst ...«. Die Ausführungen der Lehrerin zeigen, dass jeder Schüler, jede Schülerin die psychische Verfassung Mose bzw. den eigenen Gefühlszustand, den der Schüler in einer solchen Situation hätte, ausdrücken soll. Es kann kein Richtig oder Falsch geben, da das individuelle Lernen von der Geschichte resp. das Erfassen der Situation Moses mittels persönlicher Gefühlsschemata betont wird.

Es entstehen dann z.T. ähnliche Bilder – z.B. lachende Gesichter, aber auch ganz unterschiedliche Darstellungen. Von der Abstraktion her (Herz vs. konkrete Darstellungen – Zippora und Mose gehen im Wald spazieren), aber auch inhaltlich sind die Gestaltungen verschieden: Wenn z.B. eines der beiden islamisch-mazedonischen Mädchen Menschen in einem Haus mit Diamanten drin gestaltet und ein paar christlich sozialisierte Jungen aus einer ländlichen Gegend einen Zaun mit Tieren und Menschen den Mitschülern präsentieren, so zeigt dies die unterschiedlichen kulturellen Lebenskontexte der Schülerinnen und Schüler, die unterschiedlichen Vorstellungen von Heirat und Glück, die sich hier wohl weniger von ihrer Religion im engeren Sinn denn von ihrem jeweiligen kulturellen Hintergrund und ihrer Lebenslage her erklären ließen: Die Jungen aus der autochthonen bäuerlichen Umgebung gestalten das, was sie tagtäglich als Glück, Zufriedenheit, Beheimatung und vielleicht auch als Lebensziel erfahren. Das Mädchen aus dem Krisengebiet Mazedonien hingegen entlehnt ihre Darstellung einer Art Gegenwelt, einer märchenhaften Wunschwelt, die es so in ihrer und der Realität überhaupt wohl gar nicht gibt.¹¹

Im zweiten Beispiel geht es thematisch um die indianische Religion, d.h. um die Schwitzhütte bei den Lakota.

Das Schulhaus befindet sich in einem Dorf, in der Nähe einer großen Schweizer Stadt. Die vierzehn Schülerinnen und Schüler, neun christlich sozialisierte, drei islamisch sozialisierte, zwei konfessionslose, im Alter von ca. 10 Jahren (4. Primarklasse), sitzen in ihren Bänken, die halbkreisförmig im Raum angeordnet sind und mit Wandtafel und Lehrerpult einen Kreis bilden. Die Lehrerin arbeitet mit dem Buch *Gott hat viele Namen*¹² von Georg Schwikart.¹³

L: Gut. Ich möchte nun gerne die indianische Religion abschliessend behandeln, d.h. ich habe etwas aufgeschrieben, ich möchte es gerne kurz mit Euch lesen und kurz darüber reden, und dann schreibt Ihr das wieder ab wie den ersten Teil. [L schreitet zur Wandtafel, wendet Wandtafel] N, würdest Du uns das gerade mal vorlesen!

¹¹ Dies wird hier so interpretiert, weil sich andere Unterrichtssequenzen beobachten ließen, in denen das Mädchen ebenfalls »märchenhafte« Elemente als Interpretamente der Klasse präsentierte und auch die Lehrerin hinterher im Interview bemerkte, die Schülerin »fliehe« oft in eine Art phantastische Welt.

¹² Vgl. Georg SCHWIKART, *Gott hat viele Namen*, Düsseldorf 1996, 8–15.

¹³ In diesem zweiten Beispiel spricht die Lehrerin zu Beginn der Unterrichtssequenz Schweizerdeutsch. Zur besseren Verständlichkeit wurde dieser Teil ins Schriftdeutsche übersetzt. Nachdem die Schülerin den Text an der Wandtafel in der Schriftsprache gelesen hat, sprechen alle fortan Hochdeutsch. Alle Schülerinnen und Schüler reden perfekt Mundart, auch jene, die Deutsch nicht als Erstsprache sprechen. Dass während des Unterrichts zwischen den Sprachen unbemerkt hin- und hergewechselt wird, die Lehrerin nicht korrigierend eingreift, interpretiere ich dahingehend, dass es der Lehrerin eher um das Inhaltliche denn um die Form geht.

FFCh: [liest]: »Eines Tages kam eine wunderschöne ... eine wunderschöne Büffel-Kalb-Frau und brachte uns die heilige Pfeife und unterrichtete uns in den sieben Riten.«

L: N?

MMu: [liest sehr leise] »Dazu gehörte zum Beispiel die Reinigungszeremonie in der Schwitzhütte ...«

L: Das waren auch die Zeichen von Wakan Tanka. ... [unverständlich] ... Reinigungszeremonie, wo wir dann noch genauer darauf eingehen werden in der Schwitzhütte. Es gab Zeiten, wo die Indianer täglich in die Schwitzhütte gingen und sie kamen gereinigt [Art.+] wieder raus. Und gereinigt meint nicht gewaschen, gewaschen und sauber, sondern gereinigt – wovon? – N!

MCh: Von traurigen Sachen. Sie gehen in die Hütte, um dort die ... [unverständlich] ...

L: ... versuchen sie das Schwere, das Traurige, das Kraftlose, das Unwahrhaftige [Art.+] loszulassen und wie frisch gestärkt dann weiterzuleben. Jetzt möchte ich hier eine Verbindung noch ganz kurz zum Christentum machen. Genau das mit dieser Schwitzhütte. Das gibt es bei den Christen nicht, aber ... [unverständlich] ..., aber auch bei den Christen gibt es eine Art Zeremoniell ... Wer weiss, wovon ich spreche? N!

MCh: Ist das so ein Bad, wo alles ...

L: Hm. ... [unverständlich]

MCh: Die Kirche.

L: Ja, die Kirche, aber ich möchte es genauer, also die Kirche, die reinigt nicht innerlich. Wie können sie das Schwere loslassen; es gibt auch ein Zeremoniell. N!

MCh: Es gibt ein Häuschen ...

L: Nein, mein' ich nicht. N!

FKl: In der Kirche, wenn jemand betet zu Gott ... [unverständlich]..

L: Ja, das ist eine Möglichkeit, das ist sicher richtig ... Ich meine einen ganz speziellen Vorgang, den die Katholiken haben, die Reformierten machen das anders, aber die Katholischen haben ein Zeremoniell, wo sie von ihren Sünden z.B. befreit werden. N!

MCh: Ist das das Wasser, wo man ...

L: Nein, das hat eine andere Funktion ... Das Beichten meine ich.

SSS: [Unruhe]

MCh: Das habe ich gemeint mit »Häuschen«!

L: Ahhh, sorry, da hab' ich dich falsch verstanden. Ja,

(L = Lehrerin; SSS = zwei oder mehr SchülerInnen; M = Junge, F = Mädchen, Mu = islamisch sozialisiert, Ch = christlich sozialisiert, Kl = konfessionslos; N = Name einer/er Schülers/in; [eckige Klammern] = Transkription von Para- und Nonverbaalem, [Art.+] = Steigerung der Artikulation)

Wiederum wird in diesem Beispiel von einem Text ausgegangen. Die Lehrerin gibt vor, worauf inhaltlich geachtet werden soll: Sie fragt, worum es bei der Reinigung in der Schwitzhütte geht. Ihre enge Frage lässt nur eine Antwort zu: Es geht darum, sich von traurigen Dingen zu befreien. An dieser Stelle fordert sie zu einer Verbindung mit dem Christentum auf; ein anderes Ritual aus einer anderen Religion kommt zwecks Vergleich ins Spiel. Dabei geht es um ein christliches Zeremoniell, das inhaltlich-konkret gesehen nichts mit der Schwitzhütte gemeinsam hat, aber denselben Effekt erzielt, dieselbe Transformation bewirkt: » ... das Schwere, das Traurige, das Kraftlose, das Unwahrhaftige loszulassen und wie frisch gestärkt dann weiterzuleben«, rezipiert und ergänzt die Lehrerin eine Schülermeldung. Aus methodischer Sicht mag dieser Unterrichtsteil insofern misslungen sein, als die Lehrerin die Vergleichsperspektive nur kurz, mit einer engen Frage

an die Schüler entwickelt. Sie bemerkt auch nicht, dass ein Schüler mit dem »Häuschen« auf der richtigen Spur ist, und sie durch ihre negative Rückmeldung vermutlich auch die weiteren in diese Richtung tendierenden Ideen der übrigen Kinder blockiert.¹⁴ In der vorliegenden Analyse geht es aber nicht um die Frage der guten oder schlechten Ausführung, sondern um die allgemeine Zielorientierung des Unterrichts. Die Lehrerin erarbeitet mit den Schülern also das funktionale Äquivalent zum Schwitzhütten-Ritual im Christentum: das Beichten in der katholischen Tradition. Über die Funktion der beiden Rituale – die symbolische Reinigung – hat die Lehrerin eine Verbindung zwischen zwei unterschiedlichen Kulturen hergestellt und damit einen Zusammenhang zwischen der indianischen und der katholischen Religion geschaffen.

Das sind zwei Beispiele, die – wie in der Begriffsbestimmung ausgeführt – interreligiöse, interkulturelle Aspekte enthalten. Die Multikulturalität ist vorhanden und auch die Zusammenhänge zwischen diesen Kulturen über ein bestimmtes »In-Beziehung-Setzen-Zueinander« kommen zum Zug, d.h. das »Inter« am Multireligiösen.

In den beiden Unterrichtssequenzen lassen sich aber auch gewisse Unterschiede ausmachen, und darauf kommt es bei der Frage nach der Leistung der Kategorie »interreligiöses Lernen« an:

In der ersten Unterrichtssequenz präsentiert die Lehrerin ein einziges Thema: die Mose-Geschichte in einer christlichen Variante, um dann – von diesem Element ausgehend – die persönlichen Lebensorientierungen der Kinder anzusprechen. Die Schülerinnen und Schüler sollen sich in Mose versetzen und ausdrücken, wie ihnen in solch einer Lebenssituation zumute wäre. In der Unterrichtssequenz geht es darum, durch den Anstoß mittels eines religiös-traditionellen Elementes, die eigenen Bedürfnisse und Gefühle zu entdecken, ihnen Ausdruck zu verleihen, indem die Kinder sich in eine biblische Figur hineinfühlen. Dadurch werden verschiedene individuell-lebensorientierende Deutungen gestaltet und den Schulkolleginnen und -kollegen präsentiert. Die sozialgeschichtlichen, geographischen und literarischen Kontexte der Erzählung bleiben ausgeblendet. Um sich in Mose hineinzuversetzen genügen der Lehrerin die Schilderung der Szene und das nachfolgende Rekurrieren auf die eigenen Gefühle der Schülerinnen und Schüler. Es geht also nicht um einen eigentlichen Perspektivenwechsel – dazu bräuchte es mehr kontextuelles Wissen, mehr Abstraktion vom »Eigenen« –, sondern um das Induzieren der eigenen Perspektive in diejenige eines anderen, d.h. der Schüler macht seine eigenen Gefühle und Bedürfnisse zur Grundlage des Verstehens des Anderen.¹⁵

Die Multikulturalität liegt in diesem ersten Beispiel auf der Ebene der im Schulzimmer anwesenden Personen und deren Orientierungen; interreligiöses Lernen entsteht durch die Rückbindung eines religiösen Phänomens an die persönliche Lebensorientierung und

¹⁴ Im Gespräch hinterher meint die Lehrerin, dass sie hier durch die kurze, verbleibende Zeit etwas unter Druck geraten sei. Das negative Feedback wird daher als »intervenierende Variable« interpretiert.

¹⁵ Doris BISCHOF-KÖHLER unterscheidet zwischen »Perspektiveninduktion« und »Perspektivenübernahme«: Das »Sich-in-die-Lage-des-Anderen-versetzt-Fühlen« bezeichnet sie als »Perspektiveninduktion«; das kognitiv akzentuierte »Sich-in-die-Situation-eines-Anderen-Hineindenken« hingegen als »Perspektivenübernahme«, vgl. *Empathie und Spiegelbild*, Bern 1993, 61.

dadurch, dass sich jeder Schüler – ob Muslim oder Christ – gefühlsmäßig in die Hauptfigur der christlich-biblischen Geschichte hineinversetzt und diese Gefühle, ausgedrückt in einem Bild, den anderen präsentiert. Die Geschichte von Mose wird den Schülerinnen und Schülern auf diese Weise als Deutungsfolie für mögliche eigene Lebenssituationen dargeboten.¹⁶

In der zweiten Unterrichtssequenz liegt die Multikulturalität auf der Ebene der präsentierten Phänomene. Die Lehrerin verwendet ein Vergleichskriterium, welches das interreligiöse, Kulturen verbindende Element darstellt: Sowohl im Schwitzhütten- als auch im katholischen Beichtritual geht es um das »Gereinigtwerden von allem, was schwer ist und drückt«. Im Gegensatz zum ersten Beispiel erfolgt hier keine Rückbindung an eine persönliche Lebenswelt. Die unterschiedlichen persönlichen Orientierungen der Schülerinnen und Schüler spielen eine untergeordnete Rolle (bzw. die Schülerinnen und Schüler müssen davon abstrahieren können). Lehrerin und Schüler sprechen von den Indianern und von den Christen in der dritten Person; die Interreligiosität zeigt sich hier auf der Traditionenebene. Wenn die Lehrerin nach einem Ritual im christlichen Leben fragt, das dieselbe Transformation wie das Schwitzhütten-Zeremoniell bewirkt, müssen sich die Schüler in beide Rituale hineinendenken. Sie haben vom Konkret-Inhaltlichen zu abstrahieren und die beiden Kulturen mittels eines *Tertium comparationis* in einen Zusammenhang zu bringen. Das bedingt einen kognitiven Perspektivenwechsel¹⁷, da in der Klasse nicht nur katholisch sozialisierte Christen, sondern auch Reformierte, Muslime verschiedenster Prägung und Konfessionslose sind. Interreligiöses Lernen besteht hier darin, dass zwei verschiedene Religionen komparativ zueinander in Beziehung gebracht werden müssen. Der Schüler erfährt, dass es »rituelle Reinigung« in verschiedenen konkreten, kulturell variierenden Ausgestaltungen gibt.

4. Ertrag

An dieser Stelle soll die eingangs gestellte Frage nach der Leistung des Begriffs »interreligiöses Lernen« nochmals aufgenommen werden: Ist es sinnvoll, bei beiden dargestellten Unterrichtsformen von »interreligiösem Lernen« zu sprechen? Die beiden Didaktiken verfolgen ja ganz unterschiedliche Ziele: Im ersten Beispiel geht es darum, dass die Schüler lernen, die Situation eines religiösen Protagonisten auf die eigene kulturelle Lebenswelt zu beziehen und die verschiedenen, von Seiten der Mitschüler gestalteten Interpretationen der biblischen Geschichtszene wahrzunehmen. Im zweiten Beispiel lernen sie, Rituale aus zwei verschiedenen Religionen über ein zu entwickelndes funktionales Vergleichskriterium in Beziehung zueinander zu bringen. Aufgrund dieser unterschiedlichen Kompetenzförderungen in den beiden Beispielen scheint der Begriff »interreligiöses

¹⁶ Vgl. Peter ANTES, Wie lernt man religiös zu sein? Religiöse Erziehung in den Religionen, in: *ZfR* 10 (2002) 93–103.

¹⁷ Vgl. hierzu Anmerkung 15.

Lernen« problematisch. Der Terminus bezeichnet m.E. einerseits zu wenig, andererseits zu viel:

Er bezeichnet zu wenig, weil sich »interreligiöses Lernen« von seiner eigentlichen Bedeutung her nur auf Religionen bezieht. Die Beispiele haben jedoch gezeigt, dass es Schwierigkeiten bereitet, angesichts der in einer Klasse vertretenen heterogenen Weltbilder und Lebenshintergründe Religion und Kultur eindeutig zu trennen. Selbst auf der Traditionenebene ist eine solche Separierung transkulturell kaum konsistent durchführbar.

Auch der Begriff »Lernen« wird den Beispielen (und der schulischen Praxis i. Allg.) nicht gerecht. Die Beziehung Lehrer-Schüler ist eine interaktionale und faktisch eine asymmetrische: Die beiden Lehrerinnen steuern weitgehend die Interaktionen. Sie bestimmen, wie das Lernsetting aussehen soll. Es scheint daher passender von »Didaktik« zu sprechen, was das Lehren und Lernen gleichermaßen mit einbezieht.

»Interkulturelle Religionsdidaktik« oder »interkultureller Religionsunterricht« sind m.E. adäquatere Bezeichnungen für die beschriebenen Unterrichtsbeispiele. Damit grenzen sie sich einerseits vom monokulturellen Religionsunterricht ab, der die Interpretationen im Sinne einer bestimmten religiösen Tradition vorgibt und andererseits von einem multikulturellen Religionsunterricht, der in einem Nacheinander verschiedene Religionen präsentiert. Zudem fügt sich der Begriff auch ein in die übrigen Fächerbezeichnungen, denen das interkulturelle Moment eigen ist.¹⁸

»Interreligiöses Lernen« bzw. »interkulturelle Religionsdidaktik« bezeichnet in gewisser Weise aber auch zuviel. Die oben konstatierten Unterschiede der beiden Unterrichtssequenzen implizieren auch eine Differenzierung des Begriffs:

Im ersten Beispiel werden die je persönlichen Lebensorientierungen, die der ganzen Klasse mitgeteilt werden, als interkulturelle Elemente gesehen. Die Lehrerin geht davon aus, dass sich Multikulturalität mit Individualität verbindet und möchte die soziokulturelle Vielfalt – ob diese sich nun mit bestimmten traditionellen Religionen decken oder nicht – bei den Schülerinnen und Schülern zur Entfaltung bringen. Es geht demnach um ein individuelles Lehren oder Lernen von Religionen für die eigene Lebensorientierung.

Im zweiten Beispiel hingegen arbeitet die Lehrerin auf der interkulturellen Ebene der Traditionen und deren Repräsentanten vergleichend. Es geht um ein komparativ-analytisches Lernen oder Lehren über Religionen.¹⁹

¹⁸ Vgl. A. HOLZBRECHER / H.H. REICH / H.J. ROTH (Hg.), *Fachdidaktik interkulturell*. Ein Handbuch, Opladen 2000.

¹⁹ Man ist versucht, für diese beiden Beispiele die aus dem englischen Religionsunterricht stammenden didaktischen Unterscheidungen des »Teaching/Learning from Religion« und »Teaching/Learning about Religion« zu übernehmen. In der Auswertung aller Unterrichtsprotokolle hat sich jedoch gezeigt, dass es zumindest noch eine dritte Form der »interkulturellen Religionsvermittlung« gibt, die sich von den beiden vorliegenden Formen wiederum unterscheidet. Aus diesem Grunde bietet sich eine differenziertere Kategorisierung an.

5. Problematische Aspekte

Es scheint sinnvoll, die beiden Unterrichtsformen auch im Hinblick auf ihre potentiell problematischen Seiten zu unterscheiden:

Bei einer interkulturellen Religionsdidaktik im Sinne eines individuellen Lehrens/Lernens besteht im europäischen Kontext häufig das Problem, dass die vorab meist christlich sozialisierten und ausgebildeten Lehrerinnen und Lehrer die individuellen Lebensorientierungen der Schülerinnen und Schüler v.a. von christlichen Phänomenen her erschließen. Der Begriff »Interreligiosität/Interkulturalität« ist aufgrund seines programmatischen Gehalts sowie angesichts der religiös und weltanschaulich heterogenen Schülerschaft jedoch transkulturell zu fassen. Dementsprechend müsste eine Mosegeschichte auch in nicht-christlichen, d.h. einer jüdischen oder islamischen Erzählvariante vermittelt werden.²⁰ Zudem sollten bei einem interkulturellen Anspruch des Religionsunterrichts auch andere denn christliche Elemente als Ausgangspunkt für das individuell-lebensorientierende Lehren und Lernen bei gezogen werden.²¹

Die persönlichen Rahmen, in die hinein die Schüler das Phänomen stellen, können sehr unterschiedlich ausfallen. In der Untersuchung ließ sich feststellen, dass Lehrer manchmal Gefahr laufen zu werten, womit dann gleichwohl bekenntnisorientierte Schemata des Lehrers – seien diese nun christlich, areligiös, islamisch oder individuell – in den Unterricht einfließen, was dann eher zur Übernahme vorgegebener Deutungsmuster auffordert.²² Dies jedoch möchte der Lehrer in einem individuell ausgerichteten interkulturellen Religionsunterricht ja gerade vermeiden.

Die Lehrerinnen und Lehrer, die eine solche Form interkulturellen Lehrens und Lernens praktizieren, sind sich meist nicht bewusst, dass nicht-normativ vorgegebene Interpretationen für traditionell sozialisierte Schülerinnen und Schüler eine ungewohnte Form des Umgangs mit Religion darstellen. Sie sind, wie das erste Beispiel zeigt – die Schülerinnen und Schüler fragen noch etliche Male nach, was sie nun mit den Steinen zu legen hätten – etwas irritiert, die Situation Mose selbst deuten zu müssen.

²⁰ In einer Seminararbeit hat die Zürcher Pädagogik- und Religionswissenschaftsstudentin Christa SCHERRER häufig verwendete Erzählvarianten der Mosegeschichte in der christlichen (BOLLIGER, *Ravensburger Buch* (wie Anm. 10) und der jüdischen (Abrasha STUTSCHINSKY, *Die Bibel für Kinder erzählt*, Köln 1984) Religionspädagogik untersucht und ist dabei auf markante Unterschiede gestoßen: Während Bolliger einen sehr persönlichen Mose zeichnet, mit dem sich Kinder und Jugendliche individuell identifizieren können, stellt Stutschinsky Mose als Helden des israelitischen Volkes dar. Die jüdische Version strebt, im Gegensatz zur christlichen, eine Identifikation der jungen Leserinnen und Leser mit der »kollektiven Erinnerung« an, die ihren Ausdruck zusätzlich in diversen jüdischen Festen findet.

²¹ In der Religionsunterrichtsstunde eines anderen Lehrers bspw. wurden die Schüler – von der griechischen Götterwelt ausgehend – aufgefordert, einen eigenen persönlichen Gott bildnerisch zu gestalten, zu benennen und sein Wesen zu beschreiben. Das ist wohl eher die Ausnahme. In den meisten Fällen, die ich beobachten konnte, wurde ein solcher Religionsunterricht von christlichen Phänomenen ausgehend gestaltet.

²² In der vorliegenden ersten Unterrichtssequenz zeigte sich die Lehrerin über das von der mazedonischen Schülerin präsentierte Bild zur Situation Mose einen Moment lang überrascht. Man könnte ihre Äußerung »Ist es das, was sie sich wünschen?« in diese Richtung interpretieren; zumindest scheint die Lehrerin erstaunt zu sein, dass Mose für sein Glück resp. die Schülerin für den Ausdruck von Glück Diamanten »braucht«. Die Mitschüler lachen; auch das könnte von Seiten der mazedonischen Schülerin als negative Reaktion auf ihr persönliches Glücksbild interpretiert werden.

M.E. ist auch zu bedenken, dass sich Schülerinnen und Schüler durch einen solchen Religionsunterricht, bei dem sie persönliche Einstellungen, Gefühle und Motivationen vor der ganzen Klasse äußern müssen, in ihrer Intimsphäre tangiert fühlen können.

Bei einer interkulturellen Religionsdidaktik im Sinne eines komparativ-analytischen Lehrens/Lernens liegen die Probleme wiederum anders: Das präsentierte Beispiel hat gezeigt, dass es viel Zeit und Wissen bräuchte, um Religionen und Kulturen vergleichend zu bearbeiten. Weil die Lehrerinnen und Lehrer selbst zumeist christlich sozialisiert und ausgebildet sind, passiert es oft, dass Phänomene zwecks Vergleich nur aus dem christlichen Kulturkreis herangezogen werden, was der religiös und weltanschaulich heterogenen Schülerschaft nicht entspricht.²³

Durch das Vergleichen zweier kultureller Elemente geschieht eine Distanzierung zum Gegenstand, der anfänglich im Zentrum der Religionsstunde stand. Für Schülerinnen und Schüler, die sich außerordentlich stark mit ihrer religiösen Orientierung identifizieren, könnte eine solche Sichtweise irritieren, da in diesem Ansatz religiöse Phänomene nur über einen bestimmten Aspekt erfasst und dadurch unter Umständen relativiert werden. Zwar ist ein Vergleich religiöser Phänomene in einer multikulturellen Gesellschaft nahe liegend, eine Distanznahme zum eigenen Standpunkt kann in einer multikulturellen Klasse aus Sicht der Schule wünschenswert sein, dennoch ist es m.E. wichtig zu bedenken, dass ein solcher Zugang zu Religionen nur zum Teil das Selbstverständnis der Religionspraktizierenden erfassen kann.

6. Praktische Relevanz der Ergebnisse

Im vorliegenden Beitrag wurden zwei Varianten »interreligiösen Lernens« bzw. »interkultureller Religionsdidaktik« vorgestellt. Dabei konnten Gemeinsamkeiten, aber auch Verschiedenartigkeiten aufgezeigt werden. Die beiden interkulturellen Religionsunterrichtsformen zu unterscheiden ist sowohl aus analytischer wie auch aus programmatischer Sicht sinnvoll: Wenn verschiedene Sozialisationsinstanzen (Schulen, Religionsgemeinschaften, Eltern usw.) den Anspruch erheben, Religionskompetenzen bei den Kindern und Jugendlichen durch ihre Erziehung zu fördern, so kommt man nicht darum herum zu diskutieren, welche konkreten Kompetenzen angestrebt werden sollen und welche der möglichen Religionsdidaktiken hierfür geeignet ist. Zudem geht es auch um die Frage, welcher Religionsunterricht in welche demographischen, bildungspolitischen, institutionellen und

²³ Bspw. hat dieselbe Lehrerin in einer anderen Unterrichtssequenz über den indianischen Weltentstehungsmythos gesprochen. Ein muslimischer Junge hat dann plötzlich »von einem Mann und dessen Rippe« erzählt. Die Lehrerin rezipierte diese Bemerkung, die ja inhaltlich nichts mit dem indianischen Mythos gemein hat. Sie verstand die Intervention aber – obschon von einem muslimischen Schüler geäußert – als christlichen Schöpfungsmythos. Die Geschichte kennt jedoch auch die islamische Überlieferung. Das zeigt, dass die Lehrperson über ein großes religionsgeschichtliches Repertoire verfügen oder zumindest so sehr sensibilisiert sein müsste für anderskulturelle Orientierungen, dass sie bei einer derartigen Intervention auf die Idee kommt, eine Rückfrage an den muslimischen Schüler zu stellen.

rechtlichen Rahmenbedingungen passt und welcher nicht.²⁴ Ein Diskurs darüber ist nicht zuletzt auch deshalb wichtig, weil jede Form von interkultureller Religionsdidaktik auch problematische Seiten birgt und weil die verschiedenen Religionsunterrichtsformen eine jeweils anders gartete Aus- und Weiterbildung der Lehrerinnen und Lehrer erfordern.

Zusammenfassung: Der vorliegende Beitrag reflektiert aus einer religionswissenschaftlichen Sicht den Begriff des »interreligiösen Lernens«, indem er die programmatisch entwickelte Kategorie an empirisches Material anlegt und nach deren Leistung fragt. Anhand zweier Unterrichtssequenzen wird erörtert, weshalb die Kategorie problematisch ist. Als Alternative wird – in Analogie zu anderen schulischen Fächern – vorgeschlagen, von »interkultureller Religionsdidaktik« zu sprechen und eine Differenzierung einzuführen: Eine interkulturelle Religionsdidaktik im Sinne eines individuell-lebensorientierenden Lehrens/Lernens und eine interkulturelle Religionsdidaktik im Sinne eines komparativ-analytischen Lehrens/Lernens stellen zwei völlig verschiedene Formen von Religionsunterricht dar, die – gerade auch wegen ihrer möglichen problematischen Aspekte – unterschiedliche Rahmenbedingungen und unterschiedliche Ausbildungen der Lehrkräfte erfordern.

Summary: By correlating a programmatically developed category with empirical material and by questioning its efficiency, this project reflects the concept of »interreligious learning«. This is done from the viewpoint of the science of religions. Based on two lessons the problematic nature of the category is analysed and discussed. Analogous to other subjects, an alternative is suggested by focussing on intercultural didactics of religious education and by introducing the following distinction: Intercultural methodology of religious education in the sense of an individually, life-orientated teaching/learning represents a completely different way of religious education than intercultural didactics aimed at a comparative-analytical process of teaching or learning. Thus – and because of their inherent potential of problematic aspects – these two models require different conditions and a different teachers' training.

Sumario: El artículo se ocupa del »aprendizaje interreligioso« desde el punto de vista de las ciencias de la religión. Para ello confronta las categorías programáticas con el material empírico y pregunta por sus logros. Partiendo de dos secuencias de clases prácticas se discuten los problemas que presentan las categorías programáticas. En analogía con otras materias escolares se propone como alternativa el hablar de »didáctica intercultural«, introduciendo una diferenciación: una didáctica religiosa intercultural en el sentido de un aprendizaje y de una enseñanza individuales y orientados a la vida real; y una didáctica religiosa en el sentido de dos formas completamente diferentes de la enseñanza de la religión, que – justamente a causa de sus posibles aspectos problemáticos – requieren diferentes condiciones de trabajo y una diferente formación de los profesores.

²⁴ Überlegungen dazu finden sich in etlichen Aufsätzen des Sammelbandes von Helga KOHLER-SPIEGEL / Adrian LORETAN (Hg.), *Religionsunterricht an der öffentlichen Schule. Orientierungen und Entscheidungshilfen zum Religionsunterricht*, Zürich 2000.

KLEINE BEITRÄGE

Fliehend, bleibend, am Horizont – « Das Berner Projekt »Haus der Religionen – Dialog der Kulturen«

»Man bedenke: in der Zukunft, in der ewig urfernen,
ewig urnahen Sphäre, fliehend und bleibend wie der Horizont,
in dem Reich der Zukunft, in das sich sonst nur spielende,
schwankende, bestandlose Träume wagen, hat [jüdischer Glaube] sich unterfangen,
ein Haus der Menschheit zu bauen, das Haus des wahren Lebens.«

Karl RAHNER

Aus einer Arbeitsgruppe des Runden Tisches der Religionen entstanden, finden sich im Verein Haus der Religionen – Dialog der Kulturen Menschen aus sechs Weltreligionen zusammen, die in der Region Bern ihr Zuhause haben. Wie im Namen schon ausgesagt, verfolgt der Verein ein doppeltes Ziel. Er will die Begegnung zwischen Menschen unterschiedlicher Kulturen und Überzeugungen fördern und projiziert ein Haus der Religionen, in dem verschiedene Religionen ihr Zuhause haben, damit sie in Würde ihre Gottesdienste und Rituale feiern können.

1. Zugang zum Titel – gemeinsam hoffen?

Im Titel dieses Referates kommt der katholische Theologe Karl Rahner zu Wort. Entnommen ist das Zitat einem Werk des evangelischen Theologen Jürgen Moltmann, der über christliche Messias Hoffnung nachdenkt und dazu jüdische Vorstellungen reflektiert, wie sie Martin Buber formulierte. Es ist ein ökumenischer wie interreligiöser Reigen, der im Titel steckt und sich verbindet mit der Frage, was wir in der Zukunft unserer Welt, am Horizont unseres Glaubens erwarten.¹

Zwar zeigt das Zitat, dass man darüber ökumenisch und interreligiös nachdenken kann, auch über die Verwerfungen zweier Jahrtausende hinweg, zwar zeigen es die vielen Bemühungen um die interreligiöse Verständigung, dass es in den Konfessionen und Religionen Frauen und Männer gibt, die mit ihrem Horizont von Glaube, Hoffnung und Liebe Gemeinsames jetzt und für die Zukunft erwarten, aber daneben stehen außer den vielen sozialen, politischen und ökonomischen Konflikten auf unserer Erde auch die alten Ansprüche auf Exklusivität von Wahrheit, Erlösung und Heil.

¹ Jürgen MOLTSMANN, *Der Weg Jesu Christi*. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989, 28f.

2. Umgang mit exklusiven Ansprüchen auf Wahrheit

Innerhalb der Christenheit wurden wir in den vergangenen Jahren doppelt versehen mit Dokumenten von kirchenoffiziellen Stellen, welche die Bemühungen um die interreligiöse Verständigung belastet haben oder ihr scharfe Grenzen setzen wollen, sicher auch solch einer Idee wie der von einem Haus der Religionen. Eines dieser Dokumente, *Dominus Iesus*, kann der evangelische Christ dankbar annehmen, es schenkt ihm volle Freiheit, die Begegnung mit allen anderen zu suchen, die sich in dieses Wahrheitsverständnis nicht einschließen lassen oder daraus ausgeschlossenen sind.

Dies ist eigentlich aus der Sicht um interreligiöse Begegnung erfreulich: Wir alle, die wir nicht eingeladen wurden oder nicht eingeladen sein wollen, am Tisch der römischen Glaubenskongregation teilzunehmen, wir alle finden uns außerhalb dieser »Kirche« und dieser »Wahrheit« wieder, vor dem Heiligtum, vor der Tür. Befreit davon, diese »Wahrheit« repräsentieren zu müssen, können wir uns erkennen in der bunten Schar aller anderen ausgeschlossenen Menschenbrüder und -schwestern und lernen das Teilen unserer und ihrer Hoffnung, unseres und ihres Glaubens, unserer und ihrer Liebe. Wir stärken uns mit der Speise, die uns bleibt, und reichen einander aus unseren Quellen höchst irdisches Wasser, um unseren Durst nach Himmel zu stillen. Möglich schließlich, dass in all den Gesichtern von Männern und Frauen auch jener zu erkennen ist, von dem es heißt, er habe gelitten »draußen vor dem Tor«, weil ihm dieses ausgeschlossene Volk ans Herz gelegt und heilig war (Hebr 13,12f).

Mit dem zweiten Dokument wurde mir plötzlich verständlich, weshalb katholische Kolleginnen und Kollegen so empört auf *Dominus Iesus* reagierten.²

Ende August 2003 veröffentlichte die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) ein ähnliches Dokument ihrer theologischen Kammer. Während *Dominus Iesus* den trennenden Graben zwischen »der Kirche« und allen anderen Konfessionen und Religionen zieht, schneiden die »Leitlinien« der EKD-Kommission in gleicher dogmatischer Angestrengtheit auf andere Weise hinein in den gemeinsamen Horizont jüdischer und christlicher Hoffnung.³

Bei mancher durchaus erfreulicher Differenziertheit ist auch dieses Dokument gefüllt mit Gedanken der Anmaßung und Angst. Besonders interessant ist dabei, dass der trennende Graben, den die EKD-Kommission zu ziehen versucht, nicht zwischen einer immer wieder beschriebenen jüdisch-christlichen Tradition auf der einen Seite und dem Islam samt allen anderen Religionen auf der anderen Seite erfolgt, sondern mitten durch den eingangs beschriebenen Dreiklang führt. Das Dokument unterstreicht die »bleibend schmerzende Urform des Gegensatzes« zwischen Christen und Juden, stellt zwar jüdisches Denken sehr nahe neben die Erfindung der Menschenrechte, beansprucht diese aber doch für sich als

² vgl. z.B. Michael J. RAINER (Hg.), »*Dominus Iesus*«. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen (Wissenschaftliche Paperbacks, Bd. 9), Münster u.a. 2001; dazu siehe auch Helmut HOPING (Hg.), *Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft*. Mit einem bibliografischen Anhang zu »*Dominus Iesus*«, Münster u.a. 2001.

³ *Vatikanische Erklärung Dominus Iesus 2000*. Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen (EKD-Texte 77), Hannover 2003.

eine christliche Erfindung und äußert Zweifel, ob die anderen Religionen diesem Anspruch folgen können. In der Frage nach letztgültiger Wahrheit ist das Dokument noch eindeutiger: »Ein bisschen Wahrheit ist gar keine Wahrheit [...] (denn) sie unterscheidet sich durch ihre geschichtliche Grundsituation, in der das Ereignis der Wahrheit mit der Geschichte Jesu Christi identisch ist.« Dieser Wahrheit dürfe der Christ »nicht in den Rücken fallen«, etwa durch das gemeinsame Gebet mit einer anderen Religion, obwohl das Dokument dann doch zu interreligiösen Begegnungen einlädt. Wenn Christen dies tun, sei es eine ihrer Aufgaben, nicht drängend, nicht fordernd, aber doch Zeugnis von dieser Wahrheit abzulegen. »Ja, sie begegnen anderen Religionen in der Erwartung, dass sich dort ebenfalls in irgendeiner Weise Erfahrungen mit dieser Wahrheit finden.« Hier also, im Bezug auf andere Religionen, gilt dann eben doch Wahrheit in »irgendeiner Weise«, also ein bisschen.

3. Ein Haus der Religionen – eine doppelte Anmaßung?

Wenn wir am Horizont dieser Wirklichkeit im Kanton Bern ein »Haus der Religionen« entstehen sehen, was behaupten wir da eigentlich? Steckt nicht in der Erkenntnis dessen, wie es auf unserer Welt und zwischen den Religionen nach wie vor zugeht, gleich eine doppelte Anmaßung? Wir sagen, 1. es sei denkbar, an einem einzigen, gemeinsamen Ort gleich vielfache Ansprüche auf Wahrheit nebeneinander Bestand haben zu lassen. Wir sagen 2. es sei möglich, einen Komplex zu finanzieren und zu materialisieren, der in sich Räume für Tempel, Synagoge, Kirche und Moschee vereinigen kann.

Wer theologisch denkt, dem muss dieses Vorhaben wie die Vorwegnahme allerletzter Fragen klingen, als hätten wir den Schlüssel zu dem, was doch selbst in der Diesseitsbezogenheit jüdischer Hoffnung noch schwankend in ferner Zukunft bleibt. Wer praktisch denkt, der sieht eine Baustelle von Türmen, Altären und Schreinen, heiligen Bezirken, geografischen Orientierungen, bevor dann auch noch Leben einzieht mit neuen Fragen unterschiedlichster religiöser Riten, Kleidungs-, Speise- und sonstiger Vorschriften.

3.1 Ansätze für eine Theologie der Begegnung

Es braucht selbstverständlich Grundlagen für die interreligiöse Begegnung, auch für das Zusammenleben in einem Haus der Religionen. Sie müssen nicht alle Fragen durchdringen, die im interreligiösen Gespräch von Bedeutung sind, aber eben eine Basis liefern, die ein Nebeneinander der verschiedenen Überzeugungen und Praktiken möglich macht. Dies ist eine Aufgabe, die sich alle beteiligten Partner zu stellen haben. Aus christlicher Sicht wäre eine Theologie der Begegnung zu entwerfen, die den Mut hat, eigene Erkenntnisse von Wahrheit und Heil in der klaren Begrenzung ihres Horizontes als Binnensicht christlichen Glaubens zu bedenken und darzustellen. Dem steht die Lust und Freude gegenüber, andere Sichtweisen zu verstehen zu suchen und diese als Binnensicht im Horizont einer anderen

Religion zu erfassen und ihr gleiche Wertschätzung entgegen zu bringen wie der eigenen. Dies schließt gegenseitiges kritisches Fragen und freundschaftliches Streiten mit ein, ist verbunden mit neuem Erkennen und der Bereitschaft zur Veränderung eigener Sichtweisen, auch auf jene von Wahrheit und Heil. Die Grundlagen einer Theologie der Begegnung zu erarbeiten, ist ein Auftrag an religiöse Ausbildungsstätten, z.B. die Theologischen Fakultäten.

3.2 Die Böhmisches Brüder

Für eine Neubesinnung christlicher Theologie knüpft F. W. Marquardt, der sich vehement für eine Theologie nach Auschwitz einsetzte, bei der ersten Reformation vor Luther und Zwingli, bei Jan Hus († 1415), Michael Weisse (1488–1534) und Johann Amos Comenius (1592–1670) an. Dies ist die Tradition der Böhmisches Brüder, die wir in aller Bescheidenheit und in Verbindung zur Geschichte der Herrnhuter Kirche auch hier in der Schweiz einzubringen versuchen. »Sowohl sozial wie theologisch gesehen dürfte sich heute die Kirche der Ökumene in der Welt der ersten Reformation besser wiederfinden und das Verständnis dessen, was Theologie ist und wozu sie allenfalls gut ist, dürfte sich aktueller« in der Böhmisches Brüderkirche finden, so Marquardt.

Als Kriterien kennzeichnet er die Böhmisches Brüder als Armen-, Laien- und Leutekirche; den ökumenischen, überkonfessionellen wie übernationalen, forschenden, nach allen Seiten offenen Geist, der alles Eigene relativieren könne auf Christus, den Lehrer über alle; die Theologie dieser Kirche, die »Wahrheit im Staube« sein wolle und darum an die Stelle sektiererischer Selbstbehauptung das Sterben⁴ als kirchlicher Bewegung mit einschloss, um Christus allein die Ehre zu geben.⁵

Dabei rückt möglicherweise gerade für das interreligiöse Gespräch eine nicht ganz unwichtige Gestalt in den Mittelpunkt. Johann Amos Comenius, der bis heute von den Tschechen verehrt und bei den Pädagogen noch nicht ganz vergessene »Lehrer der Völker«. Es würde sich lohnen, wenn ihn auch die Theologen neu entdeckten. Geboren 1592, hundert Jahre nach jenem einschneidenden Ereignis in der Weltgeschichte, dass uns die ganze Erde erkennen ließ um sie fortan zu zerteilen, geboren auch in die Zeit des Dreißigjährigen Krieges, der nur mit der Opferung von Comenius' Glaubensgeschwistern in Böhmen und Mähren zu befrieden war. Comenius entwirft eine umfassende Schrift, die *Allgemeine Beratung über die Verbesserung der menschlichen Dinge*, und lädt darin die Welt, die Völker, die Religionen, Christen, Juden und Muslime zu einem Konzil des Lernens ohne Vorbehalt ein, dort beginnend »wo uns kein Widerspruch veruneint«: »So

⁴ Hinweis auf Comenius' Schrift: Vermächtnis der sterbenden Mutter Brüder-Unität. Mit dem Friedensschluss von Münster und Osnabrück 1648 sah er das Ende seiner Kirche gekommen. In dieser Schrift übergibt er die Gaben seiner Kirche an die anderen Konfessionen, auch an die katholische »Unität«.

⁵ Friedrich-Wilhelm MARQUARDT, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie*. Prolegomena zur Dogmatik, München 1988, 35ff.

kommt denn alle, denen das eigene Wohl und das des Menschengeschlechts am Herzen liegt, alle, aus jedem Volk, jeder Sprache und Religion, die ihr Gott fürchtet. Kommt! Wir wollen ergründen, ob es vielleicht irgendwo Wahrheit ohne Irrtum, Frömmigkeit ohne Aberglaube und Ordnung ohne Verwirrung gibt. Wenn es dies irgendwo gibt, dann zeigt, bei wem! Bewirkt, dass euer Gutes das allgemein Gute werde!«⁶

3.3 Christologischer Ansatz

Die Böhmisches Brüder wie auch die daraus hervorgegangene Herrnhuter Brüdergemeinde kennzeichnen sich durch einen ausgesprochen christozentrischen Ansatz christlichen Selbstverständnisses. Dass Gott uns in anderen Religionen, Kulturen und Bewegungen begegnen könnte, ist für uns eigentlich ein uralter Hut. Wer der Schöpfer ist, so konnte Zinzendorf seinen Sendboten vor mehr als 250 Jahren sagen, wüssten die fremden Völker längst, wer der Heiland sei, das müsste ihnen noch gesagt werden. Nicht, ob wir mit Gott, sondern ob wir uns mit dem Jesus von Nazareth in ein Gespräch, uns auch auf Gebet und Gemeinschaft mit anderen Religionen einlassen können, das ist die Frage, die sich unter christologischen Gesichtspunkten stellt.

In thematischen Reihen mit den konfessionellen Erwachsenenbildungstätten und der Theologischen Fakultät der Uni Basel haben wir in den Jahren zwischen 1995 und 2000 versucht, unsere eigene Geschichte und Theologie auf ihre Tauglichkeit auch für die Begegnung zwischen den Religionen hin zu befragen, zuletzt aus Anlass des 300. Geburtstags Zinzendorfs, nach Kirchenhistoriker Johannes Wallmann eine der originellsten Gestalten der Christentumsgeschichte.⁷

Henning Schlimm, Bischof unserer Kirche, portraitierte die für unsere Gemeinschaft prägende Gestalt in diesem Zusammenhang so: Zinzendorf hat nicht im strengen Sinn vom Dialog zwischen den Religionen gesprochen, aber er hat eine Vorform des Dialogs praktiziert und uns Impulse für den Dialog heute vermittelt. Er wollte, und er hat das den Botinnen und Boten mitgegeben, den Glauben des anderen achten, ihn kennen lernen, mit ihm reden, nicht unter Aufgabe der eigenen Identität, auch nicht unter dem Zwang der Bestreitung der Identität des anderen, aber in der Begegnung in der Liebe.⁸

Ein leider nur noch bei uns gesungenes Zinzendorflied enthält folgenden Vers: »Auch denken wir in Wahrheit nicht, Gott sei bei uns allein. Wir sehen wie so manches Licht auch anderer Orte scheine.« Es geht dann weiter mit der Aussage: »Da pflegen wir dann froh zu sein« – das Anderssein wird also nicht als Bedrohung, sondern als eine begierig und freudig aufgenommenen Ergänzung verstanden. In diesem Sinn sagt er auch: »Keine einzige Reli-

⁶ Jan Amos KOMENSKY, *Allgemeine Beratung über die Verbesserung der menschlichen Dinge*, hg. Franz HOFMANN, Berlin 1970, 93.

⁷ In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25. Mai 2000.

⁸ Thematische Reihen, hg. H. HAAS: *Jesus bei den Anderen*, 1996; *Wege der Toleranz*, 1999; *Auf dem Weg zum Dialog der Religionen*, 2000, 67; Neuaufgabe Bern 2002.

gion hat die Sache (Gottes) ganz, sondern muss allezeit einer anderen Religion ihre Einsicht und Gnade und das Beste von ihr zur Hilfe nehmen, wenn sie will ein Ganzes haben.«

Ein weiterer Gedanke für eine Herrnhuter Theologie der Begegnung wäre der etwas merkwürdige Begriff der »Tropenlehre«, der bis heute bei uns lebendig ist. In einem Dokument von 1757 steht: »Tropus heisst, die besondere Art und Weise die göttliche Wahrheit vorzutragen und zu begreifen.« Dies ist die eigentliche Grundlage der Herrnhuter Ökumene. Denn in den Konfessionen wollte man nicht länger Welten trennende Gegensätze sehen, sondern »unterschiedliche Erziehungsweisen«, mit denen Gott sich seinen Menschen nähert.⁹

Die Christologie in unserer Kirche führte nicht zu einer dogmatischen Überhöhung des Auferstandenen. Immer bleibt der verkündigte Christus gebunden an seine irdische Existenz, immer ist er auch der Jesu von Nazareth, des Zimmermanns Sohn, der unser Dasein, unsere Ängste und unsere Hoffnung teilte. Bis heute gibt es die liturgisch praktizierte Form der Besinnung und des Gebets, in der es darum geht, sich Jesu vor Augen zu malen. In dieser Vergegenwärtigung wird auch lebendig, wie Jesus Nichtjüdischem und Fremdem begegnet ist. Sich dies so vor Augen führend, wird dies zu einer Anleitung, wie wir den sorgsam Umgang mit Menschen leben und pflegen können, die in einem anderen Horizont von Erkenntnis und Wahrheit mit uns auf dem Weg sind.

4. Der Traum vom Haus der Religionen

Die Idee für ein »Haus der Religionen« wurde in Bern durch eine Initiative des Stadtplanungsamtes ausgelöst. Im Auftrag der Stadtplaner hatte 1998 Christian Jaquet, Studienleiter an der Hochschule für Gestaltung, nach der Entdeckung der Provisorien islamischer oder hinduistischer Gemeinschaften, angeregt: »Die Bundeshauptstadt ist der prädestinierte Standort für ein neues und in der Schweiz einzigartiges Haus der Kulturen und Religionen.«¹⁰

Diese Anregung wurde vom »Runden Tisch der Religionen« aufgenommen und Ende 2000 erneut besprochen. Neben Christian Jaquet nahm ich als Vertreter der Herrnhuter Kirche an der Besprechung teil, gerade von unserer Gemeinschaft nach Bern geschickt, um ein neues Projekt zu entwickeln, welches sich besonders der Sorgen von Migrantinnen und Migranten annehmen soll.¹¹ Bei dieser Besprechung wurde eine Arbeitsgruppe »Haus der Religionen« eingesetzt, aus der im April 2002 der Förderverein »Haus der Religionen – Dialog der Kulturen« hervorgegangen ist.

⁹ Kurze, zuverlässige Nachricht von der unter dem Namen der Böhmischo-Mährischen Brüder bekannten Kirche Unitas-Fratrum, 1757, Herrnhuter Archiv Basel/Herrnhut; Herrnhuter Gesangbuch 353.2, Hamburg 1967; zitiert nach Otto UTTENDÖRFER, *Zinzendorfs Weltbetrachtung*, Berlin 1929.

¹⁰ *Ohne Grund geht man nicht nach Bümpliz*. Studie über das Image von Bümpliz/Bethlehem von Christian JAQUET, im Auftrag des Stadtplanungsamtes Bern 1998.

¹¹ *Eine neue Herrnhuter Arbeit für die Region Bern*. Arbeitspapier in Absprache mit der Reformierten Kantonalkirche Bern–Jura, Handakte, Juni 1999.

Für die Überlegungen, Diskussionen und Fragen innerhalb des Vereinsvorstands, in dem Muslime, Hindus, Juden, Baha'i, Buddhisten und Christen vertreten sind, gibt es diesen doppelten Ansatzpunkt: Ein Haus der Religionen soll entstehen, weil die hier lebenden Buddhisten, Hindus, Muslime oder Christen aus Afrika in der Regel nur unfreundliche und unwirtliche Räume zu oft überrissenen Mietpreisen in Tiefgaragen, Kellern oder verlassenen Industrieanlagen finden. Der andere Ansatz ist der des Dialogs. Die Bemühungen darum, die Begegnungen zwischen Christen, Juden, Muslimen oder Hindus geschehen immer noch im kleinen Kreis, bei akademischen Studien und vereinzelt Anlässen. Mit einem Haus der Religionen könnte ein Kompetenzzentrum für den Dialog auch mit nicht-religiös geprägten Menschen entstehen. Mit unserem lokal verankerten Projekt beteiligen wir uns an dieser globalen Anstrengung, die der bekannten These des amerikanischen Philosophen Samuel Huntington vom »Clash of Civilisations« entgegenwirkt.

So sagt der doppelte Titel: Wir wollen ein festes Haus, in dem unterschiedliche Religionsgemeinschaften ihren Platz finden mit der ganz wesentlichen Funktion, dass es besonders jenen Gruppen offen stehen soll, die von Raumsorgen geplagt sind. Doch wir sagen auch: Die verschiedenen Gruppierungen sollen nicht beziehungslos nebeneinander existieren, schon gar nicht soll es eine Sache sein, die nur die anderen betrifft, Buddhisten, Hindus oder Muslime, sondern auch die etablierten christlichen Gemeinschaften und auch die Jüdische Gemeinde soll einbezogen sein. Alle haben nicht nur Besonderes einzubringen, sondern auch viel zu lernen.

Für die Beteiligten des Projekts erscheint ein Haus der Religionen schon als ein Teil ihrer Wirklichkeit. Eine Fülle von Begegnungen in Tempel, Kirche, Moschee oder Synagoge haben eine grundlegende Atmosphäre des Vertrauens und der Freundschaft geschaffen. In gemeinsamen Beratungen über wichtige Aspekte eines Hauses der Religionen wurden die ganz praktischen Fragen einer Umsetzung behandelt. Wesentliches dazu ist in einer siebzig Seiten umfassenden Studie eines Architekturbüros in den Varianten eines Neubaus, Umbaus oder einer Mischung aus bestehenden und neuen Gebäudeteilen eines Pavillon-Komplexes durchdacht. Ein Träger- und Betriebsmodell wurde entworfen, eine Kommission eingesetzt, welche sich besonders um die Mittelbeschaffung bemüht. Die Fragen der Finanzierbarkeit werden auf dieser Ebene entscheiden, ob ein Haus der Religionen in der Bundeshauptstadt realisiert werden kann, oder nur fliehend, schwankend an einem fernen Horizont utopischer Hoffnung verbleibt.

Hartmut Haas

Inneneinsichten # Interreligiöses Lernen in beruflichen Schulen

1. *Interreligiöses Lernen in pluralen Kulturen*

Religion lässt sich im Religionsunterricht nicht einschränken. Nicht in einem Religionsunterricht, der die Interessen, Ideen, Meinungen und Fragen von Schülerinnen und Schülern aufnehmen will, um ihnen die Möglichkeit zu geben, ihre eigenen Themen, Lebenskonzepte, Philosophien und Weltanschauungen zu diskutieren, neue Informationen zu bekommen und eigene Ansichten zu durchdenken. Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht an Berufskollegs hat mit dem Unterricht an den allgemein bildenden Schulen zuerst eine große Gemeinsamkeit: es ist Lernen an und mit den sichtbaren und unsichtbaren Fragmenten von religiösen Phänomenen und Religionen und es ist Lernen zwischen Kulturen und Religionen, wie sie sich in der Alltagswelt der Schüler und Schülerinnen zeigen. Zur Alltagswelt der Schüler und Schülerinnen kommt an den Berufsschulen und Berufskollegs ein weiterer Faktor hinzu: sie sind jetzt Auszubildende, die die normale Schule hinter sich gelassen haben und ihr Augenmerk liegt nun auf der Berufsausbildung, nicht so sehr auf der Allgemeinbildung der Sekundarstufe I. Von daher sind manche Schüler und Schülerinnen nicht gerade begeistert, wenn sie im Kanon der allgemein bildenden Fächer plötzlich Religionsunterricht entdecken. Andere Schüler und Schülerinnen hingegen sehen hier eine Chance, mal etwas anderes zu machen. Wozu also Religion in der Berufsschule? Gibt es neben der Bedeutung des Religionsunterrichts als allgemein bildendes Fach einen Berufsbezug? Gibt es eine Verknüpfung zwischen Allgemeinbildung und Berufsbildung? Vielleicht sogar noch in interreligiöser Perspektive?

Religionsunterricht muss sich mit den pluralen Lebenswelten von Jugendlichen auseinandersetzen, die durch die unterschiedlichsten Einflüsse bestimmt sind: Fernsehen, Musik, Faszination für das Ungewöhnliche, Abgrenzung von der Erwachsenenwelt, Politik (die Präsenz des Religiösen in der Politik, Kriege), Abgrenzung der Jugendkulturen untereinander, soziale Schichtungen, Aufeinandertreffen von deutschen und türkischen Jugendkulturen. In der Gemeinsamen Erklärung *Berufsausbildung in Nordrhein-Westfalen. Kompetenzbildung mit Religionsunterricht* wird dieser Sachverhalt folgendermaßen aufgegriffen: »Der Religionsunterricht regt an, in übergreifenden und beziehungsreichen Zusammenhängen zu denken und die eigenen Motive des Handelns zu klären. Er begleitet junge Menschen in den Grundfragen ihres Lebens. Fragen nach dem Sinn privaten und beruflichen Handelns stellen sich in dieser neuen Berufssituation und Altersphase neu und gewichtig.«¹ Einer der Profil bildenden Beiträge des Religionsunterrichts zur Kompetenz

¹ BÜRO DER EV. LANDESKIRCHEN DÜSSELDORF / KOMMISSARIAT DER KATH. (ERZ-)BISTÜMER IN NRW (Hg.), *Berufsausbildung in Nordrhein-Westfalen. Kompetenzbildung mit Religionsunterricht, Gemeinsame Erklärung der (Erz-)Bistümer und der ev. Landeskirchen in Nordrhein-Westfalen, des Deutschen Gewerkschaftsbundes Landesbezirk NRW,*

entwicklung wird darin gesehen, dass der Religionsunterricht Sachwissen fördert, »[...]Verständnis und Toleranz bei der Auseinandersetzung mit anderen Religionen, religiösen Überzeugungen und anderen philosophischen Auffassungen [...]«²

Von diesem Punkt ausgehend kann die Aufgabe des interreligiösen Lernens beschrieben werden, die von jungen Menschen ausgeht, die in einer interreligiösen Gesellschaft groß werden, die durch vielfältige religiöse wie nicht-religiöse Kulturen geprägt ist und in der die unterschiedlichsten religiösen Lebens- und Deutemuster begegnen: Die Aufgabe des interreligiösen Lernens liegt in der Vermittlung zwischen Kulturen, in dem Suchen von Gemeinsamkeiten, in der Herausforderung, Gegensätze stehen zu lassen, ethische Entscheidungshilfen und Orientierungen zu geben, Wissen einzubringen, auf Grundwerten zu beharren und vor allem die Lebenserfahrungen der Schüler und Schülerinnen ernst zu nehmen.

Im konkreten Unterricht und in der konkreten Unterrichtsgruppe ist dabei zu beobachten, dass die Schüler und Schülerinnen – wie schon oben kurz angedeutet – unterschiedliche Erwartungen an den Religionsunterricht stellen: Zum einen wird der Unterricht als eine willkommene Abwechslung zum Fachunterricht gesehen, als eine Möglichkeit, einmal etwas anderes zu hören und zu sehen. Zum anderen wird oft nach dem Nutzen des Unterrichts für die Berufsausbildung gefragt. Was nützt mir das Fach für den Beruf, für meine Zukunft? Für beide Erwartungen sind die Möglichkeiten und Notwendigkeiten des interreligiösen Lernens gegeben. Sie sollen im Folgenden an Unterrichtsbeispielen anschaulich gemacht werden.

2. Interreligiöse Religionsdidaktik

»Können wir nicht mal was über Germanen machen? Odin und Runen und so?«, fragte ein Schüler einer Berufsschulklasse als es darum ging, ein neues Thema für den Religionsunterricht in den nächsten Wochen fest zu legen. Sofort erhob sich in der Klasse ein zustimmendes Gemurmel: »Ja, dass wäre interessant.«; »Spannend.«; »Wer ist das eigentlich?«; »Natürlich!«, lautete meine Antwort, ohne eigentlich genau zu wissen, worauf ich mich da einließ. »Man könnte einmal sehen, woher eigentlich unsere Wochentage ihre Namen haben, welche Bedeutung der Germanenmythos im Nationalsozialismus hatte, warum man heute in jeder durchschnittlichen Buchhandlung Runensteine kaufen kann, unter welchen Lebensbedingungen die germanischen Stämme lebten und welchen Einfluss diese Lebensbedingungen auf ihre Religion hatten, germanische Schöpfungsmythen und die Gewaltfantasien von Walhalla ...«

Die Bedeutung der Religionsgeschichte für die Religionsdidaktik und darüber hinaus gehend für das interreligiöse Lernen hat Hubertus Halbfas schon 1989 in seinem Buch

der Landesvereinigung der Arbeitgeberverbände NRW, der Vereinigung der Industrie- und Handelskammern in NRW, des Westdeutschen Handwerkskammertags und des Nordrhein-Westfälischen Handwerktags, Düsseldorf, 23.12.1998, 5.

² Ebd., 5.

Wurzelwerk postuliert. Er sieht in dem Rückbezug auf die Religionsgeschichte nicht nur das theologische Selbstverständnis der Kirchen in historischer Perspektive berührt, sondern auch das aktuelle Verständnis der Kirche in Bezug auf gegenwärtige Religionen und religiöse Strömungen: »Ohne religionsgeschichtliches Verständnis der eigenen Herkunft ist auch ein tieferes Verwandtschaftsgefühl unter allen Religionen der Welt, und damit der Sinn für Toleranz und eine menschliche Zusammengehörigkeit nicht hinreichend entwickelt.«³

Nun ist das Thema »germanische Religion« ein heikles Thema, welches viel Finger-spitzengefühl verlangt. Die Nähe des Themas zu den nationalsozialistischen Mythen und die aktuelle Aufnahme dieser Mythen und vor allem ihrer Symbole durch rechtsextrem orientierte Jugendliche⁴ lassen zuerst die Frage aufkommen, warum sich Jugendliche überhaupt für dieses Thema interessieren. Welche lebensgeschichtlichen Erfahrungen stehen dahinter?

Es wäre natürlich ein Fehlschluss zu meinen, dass jeder Jugendliche, der sich im Unterricht für germanische Religiosität interessiert, gleich »rechts« oder gar rechtsextrem orientiert wäre; vielmehr gilt es im Blick auf die einzelnen Unterrichtsgruppen die lebensgeschichtlichen Themen zu finden, die in der jeweiligen Gruppe in dieser Unterrichtssituation aktuell sind. Hier können durchaus sehr unterschiedliche Motive eine Rolle spielen: der Erfolg des Kinofilms »Herr der Ringe«⁵ mit seiner archaischen, romantisierten Bilderwelt kann ebenso ein Hintergrund für die Frage nach der germanischen Religion sein wie der Kontakt mit Runensteinen, die in der esoterischen Szene eine Renaissance erlebt haben und als mantische Praktik neben Gläser- und Tischchenrücken stehen, oder einfach Comic-Serien, die die Jugendlichen als Kinder gelesen haben.

Wenn, wie Halbfas behauptet, die »*Religionsgeschichte der eigentliche Wurzelgrund des religionsdidaktischen Denkens* ist«⁶, dann ergeben sich für einen Religionsunterricht folgende Motive:

– In einer historischen Perspektive soll danach gefragt werden, wer die Germanen oder die germanischen Stämme eigentlich waren, wie das Leben zu ihrer Zeit ausgesehen hat und vor allen Dingen, was man über sie heute aus historischer Perspektive überhaupt weiß.

– In einer ideologiekritischen Perspektive muss zum Ausdruck kommen, wie bereits im 19. Jahrhundert der Germanenmythos ideologisiert und politisiert und durch den Nationalsozialismus instrumentalisiert wurde. Daran anschließend ist die Frage zu stellen, warum der Germanenmythos für rechtsextrem orientierte Jugendliche so anziehend ist.

– In einer lebensgeschichtlichen Perspektive können Themen wie z.B. »Männlichkeit/Leitbilder« (Arbeit an der Biographie), »Sinnsuche« (Arbeit an Schöpfungsmythen im

³ Hubertus HALBFAS, *Wurzelwerk*. Geschichtliche Dimensionen der Religionsdidaktik, Düsseldorf 1989, 64–65, Zitat S. 65.

⁴ Vgl. hierzu: Stefan VON HOYNINGEN-HUENE, *Religiosität bei rechtsextrem orientierten Jugendlichen*, Münster/Hamburg/London 2003, 303.

⁵ Gerade Kinofilme transportieren sehr viele religiöse Motive, die unter Jugendlichen wahrgenommen und diskutiert werden. Vgl. beispielhaft: Hans Gerald HÖDL, *Alternative Formen des Religiösen*, in: Johann FIGL (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft*. Religionen und ihre zentralen Themen, Darmstadt 2003, 485–524, bes. 513–520.

⁶ HALBFAS, *Wurzelwerk* (wie Anm. 3), 71.

interreligiösen Vergleich) oder Kontingenzerfahrungen (Runensteine als Schicksalsmächte) zur Sprache kommen.

– In einer interreligiösen Perspektive kann deutlich werden, dass Religionen nie für sich allein existiert haben, sondern dass ein beständiger Austausch und eine beständige Beeinflussung im Lauf der Religionsgeschichte stattgefunden haben.⁷ Hier schließt sich gleich eine religionskritische Fragestellung an: Durch welche Werte ist eine Religion geprägt? Wann versklavt eine Religion die Menschen und wann ist sie eine befreiende Kraft? Welche Kriterien zur Unterscheidung gibt es?

3. Interreligiöse Konflikte

»Glaubst du etwa, dass ich vom Affen abstamme?« Als ich in die Klasse kam, hatte sich schon eine hitzige Diskussion entwickelt. »Woher denn sonst?«, tönte es aus der anderen Ecke, »Glaubst du etwa der liebe Gott oder wer auch immer hat die Menschen gemacht? Wenn's den lieben Gott überhaupt gibt!«

Es war nicht schwer zu erraten, worum es in dieser Diskussion ging: muslimische Schüler und Schüler ohne eine besondere Bindung an eine Religion, aber mit Kenntnissen der Evolutionslehre, waren schon vor dem Unterricht in einen Streit über die Abstammung des Menschen geraten. Die muslimischen Schüler hatten in ihrer Religion gelernt, dass die Evolutionslehre nicht wahr sein kann, da im Koran steht, dass der Mensch von Gott geschaffen sei. Die anderen Schüler hatten im Biologieunterricht gelernt, dass der Mensch »vom Affen abstammt« und sich alles Leben aus der Entwicklung der Arten heraus gebildet hat. »Religion« contra »Naturwissenschaft«, »türkisch« contra »deutsch« und der Religionsunterricht als Versuch der Vermittlung.

Die Themen des interreligiösen Dialogs lassen sich in einer Schulklasse nicht einfach vorhersehen. Oft sind es Themen, die im interreligiösen Dialog zwischen den Vertretern der Religionsgemeinschaften gar nicht zum Zug kommen oder ausgespart werden, da die klassischen Themen des Dialogs (Friedensethik, Gottesfrage, Moscheebau etc.) sich in den Vordergrund drängen. Gleiches gilt hier auch für die Entwicklung religionspädagogischer Unterrichtsentwürfe.

Die Frage nach der Evolutionslehre war hier nicht zuerst eine wissenschaftstheoretische nach der Gültigkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis im Kontrast zu religiösen Weltdeutungen, sondern im Hintergrund stand ein Konflikt zwischen muslimischen, türkischstämmigen Schülern, die ihre Identität als Muslime gefährdet sahen, und westlich orientierten Schülern, die das Weltbild der westlichen Naturwissenschaft übernommen hatten. Es ging vor allem um die Frage der Überlegenheit des einen Weltbildes gegenüber dem anderen, einer muslimischen Identität gegenüber einer »deutschen« Identität. Bemerkenswert ist, dass beide Gruppen aus einer Situation der vermeintlichen Unterlegen-

⁷ Als Beispiel ist ein Arbeitsblatt zur »Planetenwoche« beigefügt, welches als Einstieg in die Unterrichtseinheit dienen kann.

heit heraus debattierten. Sie fühlten sich jeweils in ihren Identitäten angegriffen und nicht ernst genommen. So war die Botschaft auf der einen Seite: »Wie kann man etwa glauben, dass die naturwissenschaftlich bewiesene Evolutionstheorie nicht stimmt? Wer an der Evolutionstheorie zweifelt, lebt ja noch im Mittelalter!« Währenddessen die andere Seite konterte: »Wer an die Evolutionstheorie glaubt, macht sich selbst zu einem Abkömmling von Affen. Gott selbst hat den Menschen geschaffen!«

Religionsunterricht als Versuch der Vermittlung bedeutet nun nicht als Schiedsrichter zu fungieren und eine Entscheidung für oder gegen den Koran bzw. die Evolutionslehre zu fällen, sondern Vermittlung bedeutet in diesem Fall, nach den Konfliktlinien innerhalb der Gruppensituation zu suchen und diese pädagogisch zu bearbeiten. Die Lernaufgabe wäre in diesem Fall nicht, Schüler mit theoretischen Modellen zu überhäufen, sondern ihnen Beispiele gelungenen christlich-muslimischen Dialogs innerhalb der Stadt oder Region zu zeigen, an denen erfahrbar wird, dass Menschen unterschiedlichen Glaubens und unterschiedlicher Weltanschauung zusammen arbeiten können, wenn sie eine gemeinsame Basis des Dialogs gefunden haben. Interreligiöser Dialog in der Schule kann nur gelingen, wenn er von den Erwachsenen gelebt wird.

4. Interreligiöse Berufsbezüge

4.1 Baustile: Synagoge – Kirche – Moschee

Für den Ausbildungsberuf Bauzeichner/Bauzeichnerin bietet sich das Thema »Baustile« als ein Thema an, welches die Brücke vom Beruf zur Religion und zum interreligiösen Lernen schlägt. Das Ziel einer Unterrichtseinheit liegt darin, den Schülern und Schülerinnen die Besonderheit von sakralen Räumen in interreligiöser Perspektive zu vermitteln. Die Einheit beginnt mit dem Bauwerk Stonehenge aus der Megalithkultur. An Stonehenge können die Schüler und Schülerinnen Grundlegende Gestaltungsprinzipien eines Heiligtums kennen lernen, wie z.B. die Bedeutung des zentralen Ortes, die Perspektive von innen und außen, die Einbettung in die Natur und kosmische Zusammenhänge (Sonnen- und Mondkult).

Die Rekonstruktion des Tempel Salomos (1 Kön 6–7) eröffnet eine Begegnung mit dem Judentum und seiner weit reichenden Symbolik. Die Entwicklung der Baustile durch die verschiedenen Epochen der christlichen Geschichte verdeutlichen die enge Beziehung zwischen Baustil und gelebtem Glauben: der Stil eines Hauses ist immer auch Ausdruck dessen, was der Mensch hofft, lebt und glaubt. Der Baustil ist die symbolische Verwirklichung seiner Theologie.

Nach dem Gang durch die Religionsgeschichte und die christliche Geschichte, die je nach Lerngruppe unterschiedlich ausfallen kann, stehen die Unterrichtsgänge zu den Bauwerken in der Region auf dem Plan. Der Ablauf einer solchen Exkursion unter Begleitung des Fachlehrers oder Fachlehrerin kann folgendes Schema haben:

- gemeinsames Frühstück in der Cafeteria der Kirchengemeinde
- Führung durch die Kirche (religiöse und bautechnische Aspekte)
- Gemeinsames Gespräch mit dem Pfarrer/der Pfarrerin über die Bedeutung der Kirche
- Gang zur Moschee und Führung (religiöse und bautechnische Aspekte)
- Gemeinsames Gespräch mit dem Hodscha über die Bedeutung der Moschee
- Referate zu den zerstörten Synagogen in der Stadt, Pläne von Synagogenneubauten, Aufbau und Bedeutung einer Synagoge
- Abschlussgespräch in der Lerngruppe

Dieser Ansatz des Lernens wird von HALBFAS als »regionaldidaktischer Ansatz« bezeichnet, in der die »spezifische Regionalität« der Schüler und Schülerinnen zum Ausgangspunkt des Unterrichts wird.⁸

4.2 Judentum: Projektarbeit in Fotografie und Mediengestaltung

Durch eine Kooperation mit der »Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit Gelsenkirchen e.V.« konnten in den letzten zwei Jahren verschiedene Unterrichtsprojekte am Berufskolleg für Technik und Gestaltung Gelsenkirchen initiiert werden.

In einer gemeinsamen Projektarbeit ist eine Fotoausstellung und eine Broschüre zum jüdischen Friedhof in Gelsenkirchen-Bulmke entstanden.

Im Berufskolleg wurde fächer- und klassenübergreifend an diesem Projekt gearbeitet: die Auszubildenden in der Ausbildung zum Fotograf/in und Fotomedienlaborant/in haben Bilder des Friedhofs angefertigt. Die Aufnahmen der Gräber, der Grabsteine und der Symbole und Grabinschriften spiegelten die dichte Atmosphäre des Friedhofs wieder. Es war zu merken, dass Fotografie zu einem Stück Erinnerungsarbeit wurde und darin gleichzeitig Gegenwart bewahrt. Die angehenden Fotografen und Fotografinnen konnten ihre Bilder in einer Ausstellung in dem Gelsenkirchener Kulturzentrum »Die Flora« und in der Schulabteilung der Bezirksregierung in Münster präsentieren. Das Layout und die Titelgestaltung der Broschüre wurden von den Schülerinnen und Schülern in der Ausbildung zum Mediengestalter/in übernommen. Ihre Aufgabe war es, Bilder und Texte miteinander ins Gespräch zu bringen, ein angemessenes Layout zu finden. Auch ein Textteil des Heftes wurde von den Schülern und Schülerinnen des Berufskollegs erarbeitet: Sie führten im Religionsunterricht Interviews zur Bedeutung des Friedhofs und zur Notwendigkeit des Erinnerns. Den Schülern und Schülerinnen traten so in eine aktive Auseinandersetzung mit der Geschichte des Gelsenkirchener Judentums und in der Verknüpfung der unterschiedlichen Unterrichtsfächer wurde die Begegnung mit dem Judentum ein Teil ihrer praktischen Ausbildung.

Eine andere Klasse der angehenden Mediengestalter und Mediengestalterinnen erstellte einen neuen »Flyer« für die Gesellschaft. Die Schüler/innen hatten die Aufgabe, ein zeitgemäßes Design für das neue Informationsblatt der Gesellschaft zu kreieren. Der

⁸ HALBFAS, *Wurzelwerk* (wie Anm. 3), 264f.

gegenwärtige Dialog zwischen Christen und Juden wurde so zu einem Thema des Unterrichts: Welche Aufgabe hat die Gesellschaft? Wer soll durch den Flyer angesprochen werden? Wie soll die Bedeutung des christlich-jüdischen Dialogs in einem Informationsblatt hervorgehoben werden?⁹

4.3 Chancen und Grenzen des interreligiösen Lernens in beruflichen Schulen

Die gegenwärtige Lehrplanarbeit für die Ausbildungsberufe zeigt die neuen Möglichkeiten, die sich für ein interreligiöses Lernen in der Schule ergeben. Durch die enge Verzahnung des berufsbezogenen Lernbereichs mit dem berufsübergreifenden Lernbereich etwa in der Gestaltung der Lernsituationen und der Zuordnung der Lernfelder wird dem Fach Religionslehre ein neuer Schwerpunkt zugeordnet: »Der Unterricht im Fach Evangelische Religionslehre vertieft und bereichert Lernfelder des berufsbezogenen Lernbereichs. Er erweitert Lernsituationen, die sich aus diesen Lernfeldern ergeben, in Richtung auf solche Kompetenzen, wie sie in den Unterrichtsvorgaben des Faches beschrieben sind:

Gefühle wahrnehmen – mitteilen – annehmen
sich informieren – kennen – übertragen
durchschauen – urteilen – entscheiden
mitbestimmen – verantworten – gestalten
etwas wagen – hoffen – feiern«¹⁰

Ein Beispiel für eine thematische Konkretion wird im Lernfeld »Innenräume gestalten« formuliert: »Wohnräume und Arbeitsräume sind immer Räume, in denen Menschen leben. Deshalb müssen sie in erster Linie nach deren Lebensbedürfnissen gestaltet sein. Das gilt für die Ästhetik ebenso wie für die gesundheitlich relevante Ökologie der Raumgestaltung. Verantwortliche und mitfühlende berufliche Leistung verlangt deshalb ein bewusstes Sich-Hineinversetzen in die Menschen, die in den gestalteten Räume einen Teil ihres Lebens verbringen müssen oder wollen. Es geht also nicht nur um handwerklich exakte Ausführung, sondern auch und wesentlich um angewandte Mitmenschlichkeit (Goldene Regel).«¹¹

Ästhetik, Ökologie, Empathie und Mitmenschlichkeit sind nun Themen, die sich für eine interreligiöse Bearbeitung anbieten. Zu denken ist hier etwa an die chinesische Gestaltungslehre »Feng Shui«, die ihre Wurzeln im Daoismus hat. Im Unterricht wären folgende

⁹ Der Flyer und die Broschüre können bezogen werden bei der Gesellschaft für christlich – jüdische Zusammenarbeit Gelsenkirchen e.V., Weberstr. 77, D-45879 Gelsenkirchen, E-Mail: christlich-juedische-ge@freenet.de.

¹⁰ Lehrplan zur Erprobung für den Ausbildungsberuf Bauten- und Objektbeschichter / Bauten- und Objektbeschichter, Malerin und Lackiererin / Maler und Lackierer. Entwurf: Stand 5.11.2003, hg. v. MINISTERIUM FÜR SCHULE, JUGEND UND KINDER DES LANDES NORDRHEIN-WESTFALEN, Düsseldorf, 17. Im Internet zu beziehen unter: www.learn-line.nrw.de/angebote/bs.

¹¹ Ebd., 18.

Fragen zu thematisieren: Welche Bedeutung hat Feng Shui in Asien? Warum haben Menschen in der westlichen Welt das Bedürfnis nach einer religiös ausgerichteten Einrichtungslehre? Was sagt die Gestaltung von Innenräumen über einen Menschen oder gar über eine Gesellschaft aus? Ist Feng Shui nur eine Modewelle, die auch schon die Baumärkte erreicht hat, oder steht dahinter ein religiöses Bedürfnis?

Im Lehrplangentwurf Katholische Religionslehre wird der interreligiöse Diskurs selbst als zu erreichende Kompetenz benannt: »Ausdrucksformen von persönlicher und gemeinschaftlicher Religiosität und Zeichen kirchlichen Glaubens wahrnehmen und am interreligiösen Diskurs teilnehmen.«¹² Zu dieser Kompetenz werden folgende Lerngelegenheiten angeboten:

»– Gott und die Welt in Farben sehen (kulturelle, religiöse und symbolische Bedeutung von Farben)

– Gestaltung eines sakralen Raumes / Gebäudes. Wie hängen Baustile und Kirchengeschichte zusammen? Kirche, Synagoge, Moschee als Arbeitsplatz, Museum oder Raum zum Auftanken?¹³

An diesen Beispielen wird deutlich, dass interreligiöses Lernen in beruflichen Schulen eine zunehmende Verankerung findet und somit eine Antwort auf die Entwicklungen in der pluralen Gesellschaft ist. Schule selbst, auch die berufliche Schule, ist jedoch nur ein Teil des Lebens. Das interreligiöse Lernen in der Schule bleibt ein virtueller Diskurs, wenn die Schüler und Schülerinnen nicht in ihrer Alltagswelt Beispiele gelungenen interreligiösen Dialogs finden und erleben können. Die Aufgabe der Religionsgemeinschaften in einer Gemeinde und in einer Stadt ist es, ihre Impulse aus dem »Dialog des Lebens« in die Schulen einzubringen und zu verwirklichen.

Christian Hellmann

¹² Ebd., 22.

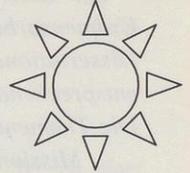
¹³ Ebd., 22.

Die Planetenwoche



Die ursprüngliche babylonische (Babylon = antikes Weltreich bis zum 6. Jahrhundert v. Chr., im Gebiet des heutigen Bagdad) siebentätige Woche hatte auch durch die Vermittlung durch das Judentum (Schöpfung der Welt in 7 Tagen) in die griechisch-römische Welt Eingang gefunden.

Die Wochentage hatten durch die damals bekannten 7 Planeten ihre Namen bekommen. Die Germanen lernten die Namen im 4. Jahrhundert n. Chr. kennen und übertrugen sie auf ihre eigenen Gottheiten.



Tag	Herkunft
Sonntag	Tag der Sonne, lateinisch »dies solis«, <i>Sol</i> = römischer Sonnengott, höchster römischer Staatsgott, zuständig für die Pferdegespanne im Circus Maximus, im italienischen heißt der Tag »domenica« von lateinisch »dominus« »Tag des Herrn«, der Tag der Auferstehung Christi
Montag	Tag des Mondes (<i>Luna</i>), römische Mondgöttin, wie Sol besondere Schutzgottheit der Wagenlenker im Circus
Dienstag	Tag des <i>Mars</i> , römischer Kriegsgott, entspricht dem germanischen <i>Tyr</i> , <i>Ziu</i> , von dem er seinen Namen hat
Mittwoch	Wednesday in der englischen Sprache, leitet sich vom Gott <i>Wotan</i> her, oberster Gott des Göttergeschlechts der Asen, Kriegsgott; im Verlauf der christlichen Mission wurde im germanischen Sprachraum aus dem Wotanstag der Mittwoch. Wotan wurde mit den römischen Gott <i>Merkur</i> gleichgesetzt
Donnerstag	Tag des <i>Donar</i> , <i>Thor</i> , germanischer Gewitter- und Fruchtbarkeitsgott, bei den Römern der Tag <i>Jupiters</i>
Freitag	Tag der germanischen Göttin <i>Frija</i> , Gemahlin Wotans, wurde mit der römischen Göttin <i>Venus</i> gleichgesetzt
Samstag	Der Name hat sich aus dem Wort <i>Sabbat</i> entwickelt. Der Sabbat ist in der Schöpfungsgeschichte der Bibel der Ruhetag Gottes und wird von dem jüdischen Volk als Ruhetag gefeiert. Im englischen Saturday steht der Namen des römischen Gottes <i>Saturn</i> , dem Gott des Ackerbaus

Benennen Sie die Religionen, die an der Entstehung der Namen der 7-Tage-Woche beteiligt waren.

THEOLOGISCHE EXAMENSARBEITEN
ZUR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT
IM AKADEMISCHEN JAHR 2002/2003

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, Februar 2003)

BENEDIKTBEUERN / PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE DER SALESIANER DON BOSCO

Rosensteiner, Berthold:

War Jesus von Nazareth ein Guru? Die Lehre von Jesus Christus im Dialog mit dem Surat Shabd Yoga und mögliche Perspektiven für eine Ökumene der Weltreligionen.

(Diplom, Prof. Lothar Bily, in Korrektur)

BOCHUM / RUHR-UNIVERSITÄT

Apetorgbor, Nicholas Kwame:

Tertullian. Die Rechte Gottes und die Verpflichtung des Menschen zum Verzicht auf Rache. Die Bedeutung der Theologie Tertullians für das heutige afrikanische Christentum.

(Dissertation, Prof. W. Geerlings, August 2003)

Dim, Innocent:

Reception of Vatican II in Nigeria/IGBO with Reference to AWKA Diocese.
(Dissertation, Prof. H.J. Pottmeyer, Juli 2003)

Ghebremedhin, Yohannes:

Beteiligungsgerechtigkeit für Sub-Sahara-Afrika im Prozess der Globalisierung.
(Dissertation, Prof. J. Wiemeyer, Juli 2003)

Heller, Christian:

Warum leiden? Antworten auf die Frage nach dem Leid im Christentum und Islam.
(Habilitation, Prof. M. Knapp, in Bearbeitung)

Kaulig, Ludger:

Ebenen des christlich-islamischen Dialogs. Beobachtungen und Analysen zu den Wegen einer Begegnung.
(Dissertation, Prof. H.J. Pottmeyer und Prof. A. Khoury, Juli 2002)

Obodoechina, Uchechukwu:

The Church in Africa and the Problem of Self-Reliance: the Perspective of Christian Social-Ethics.
(Promotion, Prof. J. Wiemeyer, in Bearbeitung)

BONN / RHEINISCHE FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT

Ezumezu, Nwokedi Francis:

Freedom as Responsibility: The Social Market Economy in the Light of Catholic Social Teaching for the Nigerian Society.
(Promotion, Prof. Lothar Roos, 2002)

Herrmann, Brigitta:

Das Recht auf Ernährung am Beispiel Malis. Zur Geeignetheit wirtschaftsethischer Ansätze.
(Promotion, Prof. G. Höver, 2002)

Manzanza, Willy:

La constitution de la hiérarchie ecclésiastique au Congo Belge (10 novembre 1959). Prodomes et Réalisation.
(Promotion, Prof. G. Adriányi, 2001)

Onyebuchi Ukwuegbu, Bernard:

The Emergence of Christian Identity and Self-Definition in Paul's Letter to the Galatians.
(Promotion, Prof. H.-J. Findeis, 2002)

Yong-Min Song, Johannes:

Glaubenssinn und Inkulturation. Eine Studie zum »Glaubenssinn der Glaubenden« (sensus fidelium) unter besonderer Berücksichtigung der Volksfrömmigkeit Koreas.
(Promotion, Prof. Hans Waldenfels, 2003)

CHUR / THEOLOGISCHE HOCHSCHULE

Toiller, Mauro L.:

Die Jesuiten und die Guaraní 1609–1768. Entstehung und Niedergang der Indio-reduktionen in Paraguay.

(Diplom, Prof. Michael Durst, 2003)

FRANKFURT / J.W. GOETHE UNIVERSITÄT

Affam, Rafael Mbanefo:

Traditional Healing of the sick in Igboland – Nigeria.

(Dissertation, Prof. Thomas Schreijäck, Juli 2002)

Amaya-Farias, Fernando:

Poma de Ayala: Kritisches Bewusstsein und Entfremdung. Evaluierung des missionarischen Projekts aus der Sicht des kolonisierten Indios.

(Dissertation, Prof. Thomas Schreijäck, in Bearbeitung)

Bohlinger, Annette:

Naturwissenschaft und Religion: ein Strukturvergleich. Die Hypostasierung naturwissenschaftlicher Weltbilder.

(Dissertation, Prof. Hermann Schrödter, Feber 2003)

Chittilappilly, Paul Chummar:

HIV/AIDS – An Ethical Task in the Context of the African Church – Kenya.

(Dissertation, Prof. Johannes Hoffmann, in Bearbeitung)

Choi, Wonseok:

Sicht, Annahme und Bewältigung der Behinderung eines Menschen im Buddhismus und Konfuzianismus und in einer entsprechend geprägten Gesellschaft, aufgezeigt am Beispiel Korea.

(Dissertation, Prof. Franz Kaspar, in Bearbeitung)

Chukwu, Martin:

Erziehung von kleinen Kindern in einer multi-konfessionellen Familie bei den Igbos in Nigeria: Ein katholischer Beitrag zur ökumensichen Bewegung in Nigeria.

(Dissertation, Prof. Thomas Schreijäck, in Bearbeitung)

Fatenova, Ludmila:

Tradierung der christlichen Freiheitsbotschaft in verschiedenen kulturellen Kontexten am Beispiel Deutschland und Tschechien.

(Dissertation, Prof. Siegfried Wiedenhofer, in Bearbeitung)

Fischer, Wolfgang:

Interkulturelle Solidarität. Sozialethisch-theologische Ansätze zur Grundlegung einer armutsorientierten kirchlichen Entwicklungsarbeit.

(Dissertation, Prof. Johannes Hoffmann, in Bearbeitung)

Hämel, Beate-Irene:

Stolpern zwischen zwei Sternen. Lateinamerikanische Lyrik und Theologie im Gespräch.
(Dissertation, Prof. Thomas Schreijäck, in Bearbeitung)

Hungerkamp, Maria:

Fremdsein im eigenen Land. Vom Umgang mit dem Fremden – Herausforderung für die theologische Ethik.

(Dissertation, Prof. Johannes Hoffmann, in Bearbeitung)

Iechukuwu, Chidi Leonhard:

Sustainable Development in Igbo Traditional Social Economy and Inherent Values applicable therefrom in a Postcolonial Modern Nigerian Society: A case Study.

(Dissertation, Prof. Johannes Hoffmann, in Bearbeitung)

Kern, Barbara:

Das altägyptische Licht- und Lebensgott-Motiv und sein Fortwirken in jüdischen und frühchristlichen Traditionen. Eine religionsphänomenologische Untersuchung.

(Dissertation, Prof. Gertrude Deninger-Polzer, in Bearbeitung)

Lier, Gerda:

Das Unsterblichkeitsproblem in der angloamerikanischen Philosophie des 20. Jahrhunderts.

(Dissertation, Prof. Hermann Schrödter, in Bearbeitung)

Ludwig, Gunther:

Theologie im Spannungsfeld von Dialogeuphorie und Synkretismusverdacht – Überlegungen zu den Voraussetzungen und Verfahren des interkulturellen und interreligiösen Dialogs.

(Dissertation, Prof. Siegfried Wiedenhofer, in Bearbeitung)

Makil, Agi James:

Ethisch-ökologische Bewertung von Unternehmen in Indien auf der Basis des FHL (= Frankfurt-Hohenheimer Leitfaden) und des CRR (= Corporate Responsibility Rating). Prüfung der interkulturellen Brauchbarkeit von FHL und CRR für die Messung von Nachhaltigkeit im indischen Kontext.

(Dissertation, Prof. Johannes Hoffmann, in Bearbeitung)

Man, Cecilia W.S.:

Rituals for the dead and for the ancestors in Chinese popular religion in comparison with Christian (and Jewish) rituals.

(Dissertation, Prof. Hans Kessler, in Bearbeitung)

Ndzovu, Hassan Juma:

Religious Dialogue between Muslims and Christians in Kenya: An Islamic View.

(Dissertation, Prof. Hans Kessler, in Bearbeitung)

Ogbunwezeh, Emmanuel F.:

Christianity and scandal of African Poverty.

(Dissertation, Prof. Johannes Hoffmann, in Bearbeitung)

Rao, Anand:

Soteriologies of India and their role in the perception of disability. A Comparative transdisciplinary overview with reference to Hinduism and Christianity in India.
(Dissertation, Prof. Franz Kaspar, Juli 2002)

Ries, Simeon:

Interkulturelle Bewertung der Sozial- und Kulturverträglichkeit von Unternehmen. Beispiel Japan.
(Dissertation, Prof. Johannes Hoffmann, in Bearbeitung)

Schmidt, Karsten:

Hermeneutische Zugänge zum Buddhismus.
(Dissertation, Prof. Gertrude Deninger-Polzer, in Bearbeitung)

Schmieder, Astrid:

Entwicklungszusammenarbeit bei Frauengruppen in Indien. Empirische Untersuchung am Beispiel eines Mikrokreditprogramms auf ihre Konsequenzen für den christlichen Sendungsbegriff.
(Dissertation, Prof. Hans Kessler, in Bearbeitung)

Shim, Hyun Ju:

Die kulturelle Herausforderung auf die hegemoniale Globalisierung. Ein Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses intra-, supra- und transkultureller Werte.
(Dissertation, Prof. Johannes Hoffmann, in Bearbeitung)

Theuer, Gabriele:

Religionsunterricht und Interkulturalität: Impulse aus der Bibel.
(Dissertation, Prof. Bernd Trocholepczy, in Bearbeitung)

Wilbrand, Stephan Tobias:

Moderne buddhistische Wirtschaftsethik und ihre Bedeutung für ein ethisches Unternehmensrating.
(Dissertation, Prof. Johannes Hoffmann, in Bearbeitung)

FRANKFURT / PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE ST. GEORGEN

Lee, Kyou-Sung:

Konziliare und päpstliche Beiträge zum interreligiösen Dialog im 20. Jahrhundert.
(Dissertation, Prof. Werner Löser, Oktober 2003)

Luttmer, Michael:

»Eine andere Welt ist möglich!« Die Geschichte des Netzwerks – oder: warum eine Devisenumsatzsteuer zur demokratischen Kontrolle internationaler Finanzmärkte unerlässlich ist. Eine kritische Würdigung der Globalisierungskritiker und ihrer finanzmarktpolitischen Hauptforderung durch die christliche Sozialethik.
(Diplomarbeit, Prof. Friedhelm Hengsbach, 2003)

FREIBURG / UNIVERSITÄT FREIBURG/SCHWEIZ

Elenga-Yasso, Narcisse:

Sozialenzyklen in Afrika.

(Dissertation, Prof. Bénézet Bujo, in Bearbeitung)

Ezekwonna, Ferdinand:

»The Igbo communitarian ethic: The basis for the moral-conscience and the autonomy of the individual«.

(Dissertation, Prof. Bénézet Bujo, in Bearbeitung)

Hunn Dominik:

An den Rändern der Geschichte. Heilsgeschichte und Verliererrationalität in der serbisch-orthodoxen Gesellschaft.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Anand Nayak, Mai 2003)

Koller, Franziska:

Es gibt genügend für die Bedürfnisse, aber nicht genug für die Gier. Eine wirtschaftsethische Kritik an der Deklaration der sozialen Bewegungen des 2. Weltsozialforums von Porto Alegre 2002.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Bénézet Bujo, September 2002)

Schwegler, Urban:

Johannes Beckmann SMB (1901–1971) – Leben und Werk. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung.

(Dissertation, Prof. Mariano Delgado, Juli 2003)

Signorell, Patrick:

L'Islam dans les Balkans: phénomène homogène ou disparité de l'Umma?

(Séminaire 2^e cycle, Prof. Anand Nayak, Mai 2003)

GRAZ / KARL-FRANZENS-UNIVERSITÄT

Duvnjak, Ante:

Die Apologie der Religion bei Friedrich Schleiermacher.

(Dissertation, Prof. Gerhard Larcher, Februar 2003)

Heimerl, Theresia:

Das Wort gewordenen Fleisch. Die Textaktualisierung des Körpers in Patristik, Gnosis und Manichäismus.

(Habilitation, Prof. Karl. M. Woschitz, Jänner 2003)

Kovács, Dionisie:

Ökumene durch sozial-karitative Zusammenarbeit der Kirchen in Temeswar.

(Diplomarbeit, Prof. Leopold Neuhold, September 2002)

Obermayr, Gerrit Edda:

»Entwicklung ist weiblich«. Weltbevölkerungs- und Entwicklungspolitik im Zusammenhang mit der Frauenfrage in Dokumenten der Internationalen Gemeinschaft, in kirchlichen Aussagen und kirchlichen Dokumenten.

(Diplomarbeit, Prof. Peter Inhoffen, Februar 2003)

Pack, Friedrich:

Die Aktualität der Mystik in den Schriften von Josef Sudbrack.

(Diplomarbeit, Prof. Bernhard Körner, Oktober 2002)

Pouschner, Christine:

Auswirkungen globaler Entwicklungen auf Demokratie, Staat und Politik.

(Diplomarbeit, Prof. Leopold Neuhold, September 2002)

Richtsfeld, Christian:

Neoschamanismus in der Steiermark.

(Diplomarbeit, Prof. Rainer M. Bucher, 2003)

Simon, Anton Josef:

Mithra(s): Geschichte und Kult eines Gottes.

(Diplomarbeit, Prof. Karl. M. Woschitz, Oktober 2002)

Spendier, Madeleine-Tawitha:

Religion in Wort und Bild. Fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit der Vermittlung von Religion im Fernsehen am Beispiel der Sendung Kreuz&Quer.

(Diplomarbeit, Prof. Gerhard Larcher, 2003)

Wiesler, Christoph:

Mission aus ökumenischer Sicht.

(Diplomarbeit, Prof. Anne Jensen, März 2003)

HANNOVER / SEMINAR FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Dunse, Karin Elisabeth:

Evangelisierung und sozialer Wandel. Die Rolle des Christentums und die Bedeutung christlicher Motive und Bilder im Werk von Ngugi wa Thiong'o's.

(Dissertation, Prof. Peter Antes, März 2003)

Franke, Edith:

Zwischen Integration und Konflikt. Religiöse Pluralität in Indonesien (Arbeitstitel).

(Habil, Prof. Peter Antes, in Bearbeitung)

Gluch, Susanne:

Kontinuität und Wandel von Volksfrömmigkeit am Beispiel der Kümmernis in Deutschland.

(Dissertation, Prof. Peter Antes, in Bearbeitung)

Ho, Loc:

Der vietnamesische Buddhismus in den USA – Der Stellenwert des Glaubens in der neuen Heimat.
(Dissertation, Prof. Peter Antes und Prof. Martin Baumann, Juni 2003)

Nanini, Riccardo:

Religiöser Fundamentalismus am Beispiel des Katholizismus.
(Dissertation, Prof. Peter Antes, in Bearbeitung)

Reuter, Hans-Ulrich:

Die Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft (EECCS) als Beispiel für das Engagement des Protestantismus auf europäischer Ebene.
(Dissertation, Prof. Peter Antes, Mai 2002)

Wunn, Ina:

Evolution von Religion.
(Habil, Prof. Peter Antes, August 2002)

INNSBRUCK / LEOPOLD-FRANZENS-UNIVERSITÄT

Albrecht, Christoph:

Inmitten kultivierter Lüge um die Wahrheit streiten am kürzeren Hebel. Konfliktnutzung aus der Situation der objektiv Schwächeren. Ein befreiungstheologisches Lernen vom Leben Luis Espinal.
(Dissertation, Prof. Franz Weber, November 2003)

Blattmann, Janique Catherine:

Das christliche Missionsverständnis. Ein Vergleich zwischen freikirchlich-evangelikaler und römisch-katholischer Sicht.
(Diplomarbeit, Prof. Silvia Hell, Juli 2003)

Fuentes Ortiz, Juan Carlos:

»Befreiung« im christologischen Denken des Jon Sobrino. Aspekte zum Begriff »Erlösung«.
(Dissertation, Prof. Lothar Lies und Prof. Franz Weber, Januar 2003)

Galda, Wojciech:

Vom Geist geführt. Beitrag Hans Urs von Balthasars zur Bestimmung des Propriums christlicher Existenz.
(Dissertation, Prof. Raymund Schwager und Dr. Jozef Niewiadomski, Juni 2003)

Giedrojc, Karol:

Die Rolle der Transzendenz und Religion in der politischen Theorie Eric Voegelins.
(Dissertation, Prof. Palaver und Dr. Siegfried Battisti, Februar 2003)

Ikechukwu, Eze:

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

Kollamkunnel, Augustin:

Mission for Conversation? A Work Based on the Mission of Mananthavady Norbertines in India.
(Diplomarbeit, Prof. Franz Weber, Februar 2003)

Kutschera, Rudolf:

Das Heil kommt von den Juden. Untersuchungen zur Heilsbedeutung Israels nach Joh 4,22b.
(Dissertation, Prof. Raymund Schwager und Dr. Jozef Niewiadomski, Juni 2003)

Lee Jae-Hyun, Joseph:

Eine Erforschung der Christlichen Laiengemeinde als ein basiskirchliches Modell. Ein Zusammenhang mit der koreanischen kirchlichen Gemeinde.
(Diplomarbeit, Prof. Franz Weber, Februar 2003)

Lobo, Joseph Gilbert:

Towards a Metaphorical Chritological Discourse in India.
(Dissertation, Prof. Lothar Lies und Dr. Martin Hasitschka, Juni 2003)

Lourdusamy, Siluvaimuthu:

Christian Marriage in a Caste-Based Pluralistic Society. Toward a Study of Ravidasi Marriage Customs and Ceremonies for a Contextualised Theology of Marriage.
(Dissertation, Dr. Hans Rotter und Prof. Franz Weber, März 2003)

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 für die Kirche. Pastoralpsychologische Überlegungen zu Phänomenen Krankheit und Heilung in Ghana.
(Dissertation, Prof. Franz Weber, in Bearbeitung)

Putheneetil, Ambros:

Basisgemeinden (Family Units) in Kerala.
(Dissertation, Prof. Franz Weber, in Bearbeitung)

Thazkuppil, Celestine Joseph:

Jugend und Jugendziehung. Ansätze eines praktischen Modells für die Jugendarbeit in der modernen Welt und im indischen Bundesstaat Kerala.
(Diplomarbeit, Prof. Franz Weber, Mai 2003)

Tschiggerl, Hans:

Möglichkeiten und Grenzen interkultureller Kommunikation.
(Dissertation, Prof. Franz Weber, in Bearbeitung)

Zatyрка, Alexander:

The Inculturation of Christian Ministries in the Indian Cultures of America. The Bachajón Mission in the Diocese of San Cristóbal de las Casas, Mexico.
(Dissertation, Prof. Franz Weber, Dezember 2003)

MAINZ / JOHANNES GUTENBERG-UNIVERSITÄT

Hilprecht, Michael:

Korporative Religionsfreiheit. Bedingungen und Grenzen.
(Diplomarbeit, Prof. Ilona Riedel-Spangenberg, 2003)

Jura, Guido:

Deutsche Spuren in der Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte Namibias.
(Promotion, Prof. Uwe Andersen und Prof. Johannes Meier, Januar 2003)

Kochanek, Piotr:

Das Bild des Nordens in der patristisch-mittelalterlichen Literatur und die Entwicklung des Eurozentrismus.
(Habilitationsschrift, Prof. Theofried Baumeister, Juli 2003)

Schütt, Sigrid:

Fremd- und Selbstwahrnehmung der Jesuitenmissionare am Amazonas im 18. Jahrhundert am Beispiel des P. Johannes Brewer (Breuer) SJ.
(Zulassungsarbeit zur ersten Staatsprüfung, Prof. Johannes Meier, November 2002)

MÜNCHEN / LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT

Barnabas, Aloysius:

Die Kirche Indiens im politischen Prozess. Eine vergleichende Analyse der katholischen Soziallehre und der indisch-katholischen Dalittheologie.
(Dissertation, Prof. Alois Baumgartner, Juli 2003)

Binshan, Chen:

Theologie der »Harmonie«. Mit besonderer Berücksichtigung der Kontextualisierung der christlichen Erlösungslehre im chinesischen Kulturumfeld anhand der pro-christlichen Werke von Yang Tingyun (1557–1627).
(Promotion, Prof. Peter Neuner, in Bearbeitung)

Böhm, Thomas:

Basilius von Caesarea, Adversus Eunomium I–III. Edition, Übersetzung, Textgeschichte, Chronologie.
(Habil, Prof. Reinhard Hübner, eingereicht 2003)

Jeonghun, Shin:

Interreligiöser Dialog in der katholischen Kirche seit dem II. Vaticanum.
(Promotion, Prof. Peter Neuner, in Bearbeitung)

Kebinger, Klaus:

Tempelweihe- und Lichterfest Hanukkah im Kreis der jüdischen Jahresfeste mit seiner religionspädagogischen Bedeutung für das Christentum von heute.
(Diplom, Prof. Ehrenfried Schulz, März 2002)

Matusiak, Sylwester:

Apostolat der Laien im Kontext der gesellschaftlichen Verantwortung.
(Dissertation, Prof. Alois Baumgartner, in Bearbeitung)

Rieger, Rafael:

Ordensgemeinschaften als Akteure in der Sozialen Marktwirtschaft.
(Dissertation, Prof. Alois Baumgartner, in Bearbeitung)

Schwarzwälder, Dietlinde:

Das Religiöse im Leben und Werk Josephs Freiherrn von Eichendorff.
(Dissertation, Prof. Manfred Heim, in Bearbeitung)

Steinmetz, Karl-Heinz:

Affectus non affectuosus. Mystisches Wissen und mystische Erfahrung in den mittenglischen Cloud-Texten.
(Dissertation, Prof. Ulrich Horst, März 2003)

Walocha, Sylwester:

Die Soziallehre von Papst Johannes Paul II.
(Dissertation, Prof. Alois Baumgartner, in Bearbeitung)

Weber, Alexander:

Evangelisation und Inkulturation am Beispiel des Allerheiligenfestes in Mexiko.
(Diplom, Prof. Ehrenfried Schulz, in Bearbeitung)

PADERBORN / UNIVERSITÄT PADERBORN

Ibeh, Martin Joe:

Environmental Ethics and Politics in the Developing Countries – Case Study from Nigeria.
(Dissertation, Prof. Reinhard Marx und Prof. Paul Velsing, 2003)

Rabanus, Joachim:

Europa in der Sicht Papst Johannes Pauls II. – eine Untersuchung zur Präsenz der Kirche in der modernen Gesellschaft.
(Dissertation, Prof. Theodor Herr und Prof. Rüdiger Althaus, 2003)

ST. AUGUSTIN / PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE DER STEYLER MISSIONARE

Bin Ho Yun:

Die Bedeutung Marias für den Evangelisierungsprozess im Kontext Koreas.
(Dissertation, Prof. Roman Malek, Mai 2003)

Chineme, Agu Ambrose:

A Dogmatic Analysis of the Missionary Eucharistic Catechesis in Igboland. Help towards an In-Depth Inculturation of the Christian Faith (in Igboland).
(Lizentiatsarbeit, Prof. Joachim Piepke, Mai 2003)

Christ, Silke:

Erntedank in der Glaubensvermittlung.
(Dissertation, Prof. Werner Prawdzik, in Bearbeitung)

Cichy, Damian:

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

Gallegos, Roberto:

Die Neu-Evangelisierung in der lateinamerikanischen Theologie nach Santo Domingo 1992.
(Diplomarbeit, Prof. Joachim Piepke, Mai 2003)

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, April 2003)

Karabwe, Joachim:

Mission and Liberation of the Poor. The Spiritan's Experience in Tanzania.
(Diplomarbeit, Prof. Eugen Nunnenmacher, Mai 2003)

Klötters, Markus:

Die historische Entwicklung der Marienverehrung unter Berücksichtigung des Phänomens der Erscheinungen.
(Diplomarbeit, Prof. Karl Josef Rivinius, August 2003)

Kollar, Mirosław:

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)

Köster, Sabine:

Kellion: Gotteserfahrung und Selbsterkenntnis in der Spiritualität der Wüstenväter.
(Diplomarbeit, Prof. Peter Ramers, August 2003)

Labu, Norbert:

Das Reba-Fest: Seine Beiträge für die Katholische Kirche in Ngadha-Flores/Indonesien.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Heribert Bettscheider, Mai 2003)

Mejia, José:

Der missionarische Ruf Christi im Licht des lateinamerikanischen Magisteriums (Medellin, Puebla, Santo Domingo).
(Dissertation, Prof. Joachim Piepke, Mai 2003)

Müller, Andreas:

Das Verhältnis von Theologie und postmoderner Literatur, untersucht am Beispiel von Patrick Süskinds Roman ›Das Parfum‹ (1985).
(Lizentiatsarbeit, Prof. Joachim Piepke, in Bearbeitung)

Musau, Patrick Mwanja:

Paradigm Shift in the Catholic Attitudes towards Non-Christian Religions in Relation to Salvation – in the Light of the II Vatican Council.
(Diplomarbeit, Prof. Heribert Bettscheider, Mai 2003)

Obodoechina, Uche:

The Imperatives of Self-Reliance and the Church in Africa: The Perspectives of Christian Social Ethics.
(Lizentiatsarbeit, Dozent Bernd Werle, in Bearbeitung)

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 SVD, in Bearbeitung)

Schmidt-Wahl, Rita:

Biographiearbeit mit älteren Frauen – Ein Weg der Pastoral im 3. Lebensalter am Beispiel des Projekts »Neue Wege in der Arbeit mit älteren Frauen« der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands (kfg).
(Diplomarbeit, Dr. Bernd Lutz, Mai 2003)

Sourek, Patrick:

Rezeption des Werks des spanischen Rechtsgelehrten Francisco de Vitoria OP in jüngster Zeit.
(Dissertation, Prof. Karl Josef Rivinius, in Bearbeitung)

Tang Jing:

Mitleid im Mahâyâna und Liebe im Christentum.
(Diplomarbeit, Prof. Peter Ramers, Mai 2003)

Tus, Manusetus:

Das Verständnis von Ökumene und ihre Praxis in pluralistischer Gesellschaft.
(Diplomarbeit, Prof. Martin Üffing, Mai 2003)

Uwadoka, Ethelbert:

The Resilience of Belief in Supernatural Beings in Igbo Traditional Religion and Its Impact on Evangelisation.
(Dissertation, Prof. Joachim Piepke, April 2003)

Werner, Winfried:

Unde malum? Das Phänomen des Bösen in religionsvergleichender Perspektive.
(Diplomarbeit, Prof. Peter Ramers, Mai 2003)

Wrona, Włodzimierz:

Der doppelte Ausgang der Bibel Israels.
(Diplomarbeit, Dozent Bruno Volkwein, Mai 2003)

VALLENDAR / PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE

Tillmann, Jörg:

Gewalt in den Religionen – Religion als Quelle von Gewalt.
(Diplomarbeit, Prof. Günter Risse, Juli 2003)

Buchbesprechungen

Balic, Smail: *Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion* (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte hg. v. M. Klöckner und U. Tworuschka 31) Böhlau Verlag / Köln u.a. 2001. 258 S.

Man wird dem Buch des bosnischen Gelehrten Smail BALIC nicht gerecht, wenn man es als wissenschaftliche Arbeit liest und beurteilt. Dazu ist es zu unsystematisch gegliedert, setzt früher veröffentlichte Artikel einfach hintereinander und bringt oft Zitate, die nicht belegt werden; es enthält dafür persönliche Zeugnisse und subjektive Stellungnahmen. Man sollte dieses Buch auch nicht als Programmschrift einer einflussreichen liberal-muslimischen Bewegung ansehen, die es als solche – leider – nur in Ansätzen gibt. Interessant ist das Buch als persönliches Zeugnis, als Anregung zu einem kreativen Verständnis muslimischer Traditionen, als Informationsquelle für am Zusammenleben von Muslimen und Nichtmuslimen in Europa Interessierten und als Modellbeispiel für Argumentationsstrukturen, wie eine »alte« Religion sich der Moderne öffnen kann. Nicht zuletzt hierin werden interessante Parallelen zur Öffnung von Christentum und Judentum gegenüber der Moderne in der Aufklärungszeit deutlich. Um nur einige Argumentationen zu nennen:

Rekurrierend auf Aussagen, der Islam sei die Religion Adams und die Religion jedes Menschen bei seiner Geburt, wird Islam als ontologische Kategorie verstanden, die über die Zugehörigkeit zu einer Religion weit hinausgeht. Häufig unterscheidet BALIC auch zwischen einem »authentischen Islam«, der im Wesentlichen im Koran zu finden ist und späteren »folkloristischen« Zusätzen. Während diese Unterscheidung zunächst, in der wahabitischen »Reformation« zu einer Verschärfung der religiösen Observanz der Lebens führte, kann dieselbe Argumentation gegen die *bid'a*, die Neuerung, auch modernisierende Tendenzen verstärken, sind doch Sitten wie die Beschneidung oder der Schleier nicht im Koran gefordert. Dabei geht BALIC weit, wenn er schreibt: »Der authentische Islam bringt eigentlich viele Voraussetzungen mit, um sich in der säkularen Welt zurechtzufinden: das Fehlen von Sakramenten, der Priesterschaft und der Taufe, das Verständnis der Ehe als zivilrechtlicher Akt, eine recht natürliche Beziehung zur Sexualität, die Aberkennung des Rechts auf Exkommunikation aus der Gemeinschaft, eine positive Einstellung zum freien Forschen und zum freien Wissenserwerb, die prinzipielle Erlaubnis von Mischehen mit Frauen anderer Glaubensbekenntnisse u.a.m.« (74). Dieses Argumentationsmuster wird weitergeführt, indem eine Substanz, ein Wesen des Islam von seinen äußerlichen kulturell und zeitlich bedingten Erscheinungs- und Denkformen unterschieden wird (68–70). Um diese Unterscheidung durchzuführen, ist historisch-kritische Hermeneutik als modernisierende Tätigkeit unabdingbar (86). Durch historische Untersuchung wird deutlich, dass viel von der uns heute problematisch erscheinenden »Folklore«, wie etwa viele Sätze der Scharia, aus anderen Religionen, vor allem auch aus dem antiken Juden- und Christentum stammen.

Vom Wesen des Islam aus wird auch die Auffassung kritisiert, der Islam sei eine das ganze Leben umfassende Einstellung (27). Religionsfreiheit, Respekt der Grundrechte, Demokratie und Trennung von Religion und Politik werden gefordert. Die Scharia wird im Sinne einer freien Auslegung verstanden. Gemäß hanifitischer Rechtstradition sollen Muslime in Ländern mit anderer Gesetzgebung nach dem Recht des Landes leben, in dem sie wohnen. Ähnlich wie manche Aufklärungsdenker stellt BALIC eine Auswahl von aktualisierend übersetzten Stellen aus dem Koran vor, die seinem Anliegen entgegenkommen (230–233) und kommt auch zu ironischen Aussagen, die von einem französischen Aufklärer stammen könnten, wenn er etwa den aus Basra stammenden Mu'taziliten al-Gahiz (gest. 869) zitiert: »Die Medinenser, die einen wegen leichten Geruchs nach Wein auspeitschen, verhängen die gleiche Strafe wegen des Tragens eines leeren Schlauches, indem sie vorgeben, dass er möglicherweise ein Behälter für Wein sei. So könnte jemand, der ihre Methode

missbilligt, fragen: ›Warum peitschen sie dann nicht all die aus, die sonst nichts bei sich tragen, als nur das Instrument des Ehebruchs?‹ (61)

Hauptanliegen und somit Substanz der Religion sind nicht rechtliche Gewalt, sondern Ethik (so 74). Weisheit, Kontingenzbewältigung und Friedensstiftung sind die Hauptfunktionen der Religion (IX u.ö.). Dabei kann sich BALIC auf bedenkenswerte eigene Erfahrungen berufen, die viele, auch in anderen Ländern teilen: »Ältere Leute, wie der Verfasser [...] haben den Islam ihrer Jugendzeit in einer besseren Erinnerung, als sie ihn heute erleben. Damals hat er als Quelle des Friedens und als Seelenheil in Notlagen gewirkt. Er hat Güte, Wärme, Besonnenheit und Liebe in jedes Haus seiner Bekenner getragen [...] Diejenigen, die sich zu ihm bekannt haben, sind redlich, bescheiden und selbstbewusst gewesen« (IX). Nach dem Völkermord an den bosnischen Muslimen, haben viele den Islam, von dem nur geringe Spuren in der kommunistischen Ära übrig geblieben sind, in einer neuen, fanatischen und harten Form wieder entdeckt (IX). Trotz dieser Entwicklung glaubt BALIC an die Möglichkeit, einen europäischen Islam zu schaffen, für den er in Bosnien wichtige Ansatzpunkte sieht.

Jena

Martin Leiner

Feichtlbauer, Hubert: *Franz König. Der Jahrhundert-Kardinal*, Holzhausen-Verlag / Wien 2003. 285 S.

Mit diesem Werk legt der österreichische Journalist Hubert FEICHTLBAUER eine leicht lesbare und trotzdem fundierte Biografie des emeritierten Erzbischofs von Wien vor: Franz Kardinal König, der im Sommer 2003 seinen 98. Geburtstag gefeiert hat, ist nicht nur ein Mann der (Amts-)Kirche, sondern auch ein Mann der Wissenschaft. Seine Leidenschaft galt und gilt der Religionswissenschaft: 1946 hat König – nach harten Kriegsjahren im Kaplansdienst – unter dem Titel »Vergleich zwischen der Religion des Alten Testaments und der Religion des Zarathustra« an der Universität Wien habilitiert, 1951 folgte dann das 3 bändige Standardwerk »Christus und die Religionen der Erde«. Eine weitere wissenschaftliche Laufbahn wurde aber durch seine Bischofsweihe 1952 verhindert, wie das FEICHTLBAUER vor allem auf Seite 40 lebhaft schildert. Dass der Bischofshut kein »Löschhorn des Geistes« sein muss, hat Franz König eindrucksvoll bewiesen: Neben der aktiven Rolle am II. Vatikanischen Konzil, die er zusammen mit seinem Peritus Karl Rahner einnahm, hatte König auch wichtige Ämter inne (Sekretariat für die Nicht-Glaubenden), setzte Akzente für die vatikanische Politik und Diplomatie und gründete etwa die Stiftung Pro Oriente, die sich vor allem um den Dialog mit den orthodoxen und altorientalischen Kirchen bemüht(e). »Die bei diesen Gesprächsrunden gefundene Wiener christologische Formel war ein großer Schritt vorwärts in Richtung Wiederfindung«, kann mit Hubert FEICHTLBAUER festgehalten werden (135).

Noch in der Pension ist Kardinal König ein wacher und interessierter Zeitgenosse, besonders was theologische Dispute anbelangt. FEICHTLBAUER weist u.a. auf den »Fall Dupuis« im Jahre 1999 hin (191). König nahm diesbezüglich in der englischen Wochenzeitung »The Tablet« – der Wiener Kardinal hatte von jeher eine Affinität zum angelsächsischen Raum – den belgischen Jesuiten Dupuis wegen seiner Betonung des Wirkens des hl. Geistes extra ecclesiam in Schutz. Auch kritisierte der Kardinal die Vorgangsweise der Glaubenskongregation, die Dupuis wegen seiner Schrift »Towards a Christian Theology of Religious Pluralism« ins Visier genommen hat: »[...] it is not my function to give the doctrinal congregation advise. But I cannot keep silent, for my heart bleeds when I see such obvious harm being done to the common good of God's Church.« (The Tablet, 16.1.1999) Einige Zeilen später heißt es im besagten Artikel: »The Pope is telling us that we must consider the work of the Holy Spirit in the whole world, as recorded in Jn 1:1. The challenge is to find out what the non-Christian religions mean for us, and how the good in all religions can be

combined to serve global justice and peace.« Hier sagt König etwas von sich aus, das auch FEICHTLBAUER als einen wesentlichen Aspekt in Königs Wirken und Leben festhält: Die Suche nach Gemeinsamkeiten im Sinne und zum Zweck eines friedvollen Zusammenlebens und die fundamentale Bedeutung des anderen, den man zu respektieren hat. Zwei Beispiele können dies vielleicht verdeutlichen: Am 31. März 1965 hat König an der Al-Azhar (Kairo) eine Rede über den Monotheismus in der heutigen Welt gehalten, die er mit folgenden Worten beschloss (FEICHTLBAUER, 146): »So können Christentum und Islam einander nicht nur in einer neuen, von der Vergangenheit verschiedenen Weise begegnen, sondern erstmalig auch zu einer Gemeinsamkeit finden, die in dieser kritischen Stunde der Menschheitsgeschichte alle jene anstreben sollten, die im Bewusstsein der Hinordnung aller Dinge auf Gott geeint sind.« Weiters vermag König auch den Willen der anderen zu respektieren, was nicht nur FEICHTLBAUER (Kapitel »Der Mensch als Programm – Wichtiger als das Gesetz«, 231ff) beeindruckt: Ein mit 52 Jahren an Leukämie verstorbener Priester seiner Diözese verfügt testamentarisch, dass er ohne Segen eines kirchlichen Amtsträgers an der Seite seiner Wirtschaftlerin begraben werden wolle. König nimmt mit Mantel, Schal und Hut am Trauerzug teil.

FEICHTLBAUER gießt seine Ausführungen in eine einfache, lesenswerte und prägnante Sprache; das ist sehr wohltuend, auch wenn die Tendenz besteht, dass gewisse Formulierungen und Textpassagen aufgrund des journalistischen Jargons an Aussagekraft und Inhaltlichkeit verlieren, sehr salopp erscheinen (z.B. das Schlagwort des »Jahrhundert-Kardinals«) und manchmal auch Gefahr laufen, den schmalen Grat von subtiler Kritik und zynischem Vorwurf zu übertreten (42, Aussagen zu Hermann Groer).

Auch kaschiert FEICHTLBAUER als Mitbegründer des Kirchenvolksbegehrens weder seine Einstellung zur kirchlichen Hierarchie noch zu Franz König, den er in entgegengesetzte Richtung positiv zeichnet. Das hat auch der Autor berücksichtigt, wenn er schreibt: »Er [König, D.N.] selbst wollte keine »Hagiografie« [...]. Eine solche ist das Buch nicht geworden. [...] Aber natürlich atmet das Buch von der ersten bis zur letzten Seite den Traum, die Hoffnung: Hätte die Kirche nur mehr von seiner Sorte!«. Im Sinne einer vielfach und vielerorts vermissten und oft geforderten Transparenz ist diese Feststellung und Grundhaltung FEICHTLBAUERS sehr erfreulich.

Auch wenn es sich bei der König-Biografie um kein streng wissenschaftliches Werk im engeren Sinne handelt – was ja auch nicht die Intention des Autors war – kann die Lektüre dieses Bandes überaus empfohlen werden. Auf das umfangreiche und interessante Bildmaterial soll noch im Speziellen hingewiesen werden. Herzblut und Bewunderung für einen Menschen sind hier zu Schrift geworden, besonders empfehlenswert sind die 10 Punkte des Resümeees: Aus der Ära König lernen!

Fribourg

David Neuhold

Groß, Engelbert (Hg.): *Schmerz und Sehnsucht von Kindern und Jugendlichen. Interkulturelles Lernen in Kirche und Schule* (Forum Religionspädagogik interkulturell, hg. v. E. Groß u. Th. Schreijäck, Bd. 4), LIT Verlag / Münster u.a. 2003, 448 S.

Der Begriff des interkulturellen Lernens wird in der Publikation von Engelbert GROSS »Schmerz und Sehnsucht von Kindern und Jugendlichen« auf eine besondere und spezifische Art und Weise gefüllt: das interkulturelle religiöse Lernen zwischen den Kulturen innerhalb der katholischen Kirche steht im Mittelpunkt dieser Untersuchung. Der Kristallisationspunkt des Buches ist die Suche nach einer Weltkirchen-Religionspädagogik, nach einer »Eine-Welt-Religionspädagogik«, die unter dem Vorzeichen der Globalisierung nach dem neuen Sinn und nach der neuen Aufgabe religionspädagogischen Arbeitens fragt.

Interkulturelles Lernen in der Weltkirche als religiöses Lernen zu begreifen ist das Ziel der Untersuchung. Theologisch geprägt durch einen befreiungstheologischen Ansatz wird der religionspädagogische Rahmen dieses Projekts bestimmt durch die Religionspädagogik des Marburger evangelischen Theologen Henning Luther, der mit den Begriffen »Schmerz« und »Sehnsucht« eine neue Perspektive der Wahrnehmung religiösen Lebens und Erlebens in der Lebenswelt von Kindern und Jugendlichen für die Religionspädagogik eingefordert hatte.

Aus dieser Spannung zwischen einer Weltkirchen-Religionspädagogik und einer Wahrnehmung der Lebenswelt von Kindern und Jugendlichen aus verschiedenen Kulturen heraus entwickeln sich in diesem Projekt erkenntnisreiche Diskussionen, die in vielfacher Hinsicht weit über eine innerkirchliche Problematik interkulturellen Lernens hinausreichen.

Die Vielfalt der einzelnen Artikel, Dokumente, Berichte und Protokolle dieses Buches machen deutlich, dass der Diskussionsprozess um dieses Themengebiet bei weitem noch nicht abgeschlossen ist.

Hervorgegangen ist dieses Projekt aus einem Symposium in Eichstätt, welches die Kategorien »Schmerz und Sehnsucht« als didaktischen Suchschlüssel für die Problematik interkulturellen religiösen Lernens bearbeitet und befragt hat. Berichterstatter aus der Weltkirche, Mitarbeiter der kirchlichen Hilfswerke und Religionspädagogen kamen zu diesem Gespräch zusammen. Ein weiterer Stützpfeiler dieses Buches sind die Stimmen von Kindern und Jugendlichen aus Bulgarien, Rumänien, Russland und Senegal, die in Form von »Dialogbögen« ihre Schmerzen und Sehnsüchte in ihrer Lebens- und Alltagswelt zur Sprache gebracht haben.

In einem einleitenden Artikel (Weltkirche und Globalisierung, 25–61) führt Engelbert GROSS in die grundsätzliche Problematik des interkulturellen Lernens in weltkirchlicher Perspektive ein und beklagt die Marginalisierung des Themas in der gegenwärtigen Religionspädagogik: Weltkirche und Globalisierung dürfe nicht nur ein Unterrichtsgegenstand des Religionsunterrichts unter vielen anderen sein, sondern müsse eine konstitutive Dimension religiösen Lernens selbst werden, sowohl in theologischer als auch didaktischer Perspektive. Die kritische, solidarische und nicht eurozentrische Wahrnehmung der Welt als »Eine-Welt« bildet hier den Ausgangspunkt der Überlegungen, die einen wichtigen Perspektivenwechsel in der Wahrnehmung der Anderen, der Fremden einleiten: Nicht der europäische Blick auf die Kulturen der Anderen soll befördert werden, sondern es gilt auf das zu hören, was die anderen Menschen sagen und ihre Wahrnehmung der Welt ernst zu nehmen.

Klaus KÖNIG und Stephan LEIMGRUBER geben in ihren Artikeln eine Einführung in die Religionspädagogik Hennig Luthers unter der Fragestellung, wie die subjektiven Erfahrungen von Schmerz und Sehnsucht als religionsdidaktischer Schlüssel im religiösen Lernen wahrgenommen werden können. Religionspädagogische Arbeit beginnt mit der differenzierten und hinhörenden Wahrnehmung religiöser Wirklichkeit wie sie sich in den Brüchen des Alltags im Erleben des Subjekts zeigt: »Schmerz und Sehnsucht im Gefüge des Alltags wahrzunehmen bildet den Versuch, mit Erfahrungen in Kontakt zu treten, die sich außerhalb tradiert Religion befinden und zugleich Elemente essentieller und existentieller Wahrheit erhalten.« (KÖNIG, 75). Diesen Erfahrungen spürt Stephan LEIMGRUBER nach, wenn er Eine-Welt-Religionspädagogik als wechselseitigen, dialogischen Austausch von Lebens- und Glaubenserfahrungen (82) versteht. Für die Religionspädagogik bedeutet dies, dass nicht »abstrakte Abhandlungen« Aufgabe der Religionspädagogik sind, sondern dass die Themen und Erfahrungen der Kinder und Jugendlichen Thema des religiösen Lernens sind. Sich einfühlen in ihre Lebenswelt und schöpferisches Verarbeiten der Erfahrungen wären dann die Grundlegenden Lernaufgaben der Religionspädagogik.

Die Methode, nach der diese Aufgabe bewältigt werden soll, wird dann im folgenden Verlauf des Buches dargestellt. Ein Dialogbogen und Fallgeschichten sollen die Wirklichkeit von Schmerz und Sehnsucht von Kindern und Jugendlichen authentisch erfassen und einen Austausch von Wirklichkeit ermöglichen. Der Dialogbogen stellt im Rahmen dieses Projekts eine Methode dar, die sich von einem streng sozialwissenschaftlich verstandenen Fragebogen abhebt und abheben will: die Form des

Dialogs und die Möglichkeit der Erfahrung einer anderen Kultur- und Lebenswelt soll sich über den Brief bzw. den SMS-Charakter des Dialogbogens ergeben. GROSS betont, dass der Dialogbogen als alltagstheoretisch und alltagspraktisch zu verstehen sei. (95)

Der Dialogbogen trägt den Titel »Ich erzähle euch von mir« und er ist folgendermaßen aufgebaut: In neun Daseinskreisen (Ich, Familie, Schulklasse, Clique, Stadt, Land, Kontinent, Welt, Religion) werden die Kinder und Jugendlichen danach gefragt, was sie schmerzt und wonach sie sich sehnen, wenn sie z.B. an ihre Schulklasse (3. Daseinskreis) denken. Der Dialogbogen wurde in Malawi, Sénégal, Peru, Russland, Rumänien und Bulgarien an Kinder und Jugendliche verteilt.

Sehr intensiv und sehr kritisch setzt sich Martin OTT in seinem Artikel (113–133) mit dem Einsatz des Dialogbogens in Malawi auseinander. Er betont die Schwierigkeit der Übersetzung des Fragebogens in eine andere Sprache, andere Kultur und in einen anderen Lebenskontext, dessen Lebenserfahrungen, Werte und Vorstellungen sich eben nicht unbedingt über das Medium Sprache vom europäischen in den afrikanischen Kontext übertragen lassen. Grundsätzlich fragt er auch an, ob sich Henning Luthers Begriff der Religion überhaupt auf das Phänomen der Religion in Afrika übertragen lässt (115f).

Die Berichte aus den verschiedenen Ländern über die Schmerz- und Sehnsuchterfahrungen von Kindern und Jugendlichen geben im 4. Kapitel des Buches ein eindrückliches Bild über ihre Ängste und Nöte, Hoffungen und Bedürfnisse. Insbesondere die in Kapitel 4.8 gesammelten »Originaltöne« eröffnen einen Einblick in die Lebenswelt Jugendlicher, die allzu oft geprägt ist von materieller Not, Umweltverschmutzung und mangelnden Bildungschancen. Luidmila BASKAKOVA fasst in ihrem Beitrag (199–206) über die Lage in Russland zusammen: »Ich möchte Erfahrungen mitteilen, mit Hilfe derer ich versuche, die Kinder ein Stück weit von ihren Schmerzen wegzubekommen, damit sie glücklicher werden. [...] Damit Kinder nicht allein mit ihren Gefühlen bleiben, versuche ich, ihre Gefühle zu teilen, ihre Schmerzen und Sehnsüchte mitzufühlen.« (205/206)

In der theoretischen Aufarbeitung erarbeitet GROSS die generativen »Schmerz-Sehnsucht-Motive« von Kindern und Jugendlichen in Anlehnung an die Pädagogik Paolo Freires (332–366). Schule, Würde, Gemeinschaft, Heimat, Natur, Leben, Frieden, Rettung und Segen werden von GROSS als existentiell bedeutsame Themen von Kindern und Jugendlichen benannt, die sich für ein interkulturelles religiöses Lernen anbieten. Im letzten Teil des Buches befasst sich GROSS noch einmal mit den Herausforderungen des Projekt einer Eine-Welt-Religionspädagogik, insbesondere unter dem Aspekt der pädagogischen Mythen (z.B. der Allmacht der Information) und des Problems der kulturellen Differenz, wie z.B. im Phänomen des Exotismus virulent ist, von den gerade auch die interkulturelle Pädagogik nicht frei ist.

Die Vielfalt der hier nur angedeuteten Themen und des Textes dieses Buches machen deutlich, dass hier nicht ein abgeschlossenes Projekt dokumentiert werden soll, sondern dass es ein Wegabschnitt auf der Suche nach einer verantwortungsvollen Religionspädagogik ist, die die Schwierigkeiten und die veränderten Lebenshaltungen und Lebenseinstellungen Heranwachsender in einer globalisierten Welt wahrnehmen will. Dialog wird nicht als eine Einbahnstraße begriffen, sondern es wird das ernsthafte Bemühen sichtbar, Kindern und Jugendlichen aus der Einen Welt ein Forum für ihre Meinungen, Gedanken, Ideen und Träume zu geben. Insofern ist der gewählte religionspädagogische Ansatz von Henning Luther, Religion in der Lebenswelt der einzelnen Subjekte wahrzunehmen und zur Sprache zu bringen, eine Erfolg versprechende Methode, die im interkulturellen Austausch, besonders in der Frage der Übersetzbarkeit der Begriffe, der unterschiedlichen kulturellen Wahrnehmung von Subjekt und Identität und der unterschiedlichen Wahrnehmung von Religion ständig überprüft werden muss. Hier bietet unter anderem der Artikel von Martin OTT kritische Anfragen, die nicht nur den Bereich der kirchlichen Pädagogik betreffen, sondern die auch in der Theorie der Interkulturellen Pädagogik insgesamt diskutiert werden müssen.

Die zweite Frage, die dieses Buch durchzieht, ist die Frage, wie der Gedanke der einen Welt in der westlichen Religionspädagogik jenseits von Exotismus und Gleichgültigkeit fruchtbar gemacht werden kann. Eine kritische Sichtung des Unterrichtsmaterials, didaktischer Entwürfe und religions-

pädagogischer Voraussetzungen ist hier sicher notwendig. Der Artikel »Dialog als Einbahnstraße« (313–326) von Engelbert GROSS macht zudem noch auf ein weiteres Problem aufmerksam: was ist, wenn deutsche Kinder und Jugendliche sich gar nicht für das interessieren, was in der Welt vor sich geht? GROSS schildert in diesem Artikel den misslungenen Versuch des Einsatzes des Dialogbogens in einem Krefelder Gymnasium. Als eines der neuen Ziele aus dieser Erfahrung formuliert GROSS: »Wenn weltkirchlich interkulturelles Lernen angezielt ist, dann gerät dieses nur dann effektiv – d.h. es wird etwas gelernt! –, wenn Schülerinnen und Schüler beider Seiten und Kulturen sich in dem treffen, was sie zutiefst existentiell angeht.« (323)

Das Dialogbogenprojekt bietet hierzu gewiss einen gelungenen, weiter ausbaubaren und anregenden Ansatz, da in der Dokumentation deutlich wird, dass es sich um ein Projekt handelt, in welchem im Prozess neue Lernerfahrungen für die Religionspädagogik selbst gemacht werden.

Bochum

Christian Hellmann

Heuser, Andreas: *Shembe, Gandhi und die Soldaten Gottes – Wurzeln der Gewaltfreiheit in Südafrika* (Religion and Society in Transition, hrsg. v. W. Weisse, Bd. 4), Waxmann Verlag / Münster u.a. 2003, 324 S.

Die vorliegende Studie ist die geringfügig überarbeitete missionswissenschaftliche Dissertation HEUSERS, mit der er in Heidelberg bei Theo Sundermeier promoviert wurde. Sie ist der Rekonstruktion des »kulturellen Gedächtnisses« (Jan Assmann) um die »Wurzeln der Gewaltfreiheit in Südafrika« gewidmet, die dieser vor allem in der räumlichen Nähe und historischen Konvivenz von Isaiah Shembes *Nazareth Baptist Church* in *Ekuphakameni* mit dem von Mahatma Gandhi gegründeten Ashram *Phoenix* zu Anfang des 20. Jahrhunderts bei Durban gegeben sieht. »Die Pazifizierung des kulturellen Gedächtnisses [sc.: der Zulu] war, so lautet [...] die Kernthese dieser Studie, das mythomotorische Vermächtnis der theologischen Verstehensleistung Isaiah Shembes.« (27)

In fünf von einem über Definitionen und Quellen Auskunft gebenden »Einleitungsteil« (13–45) und einem »Schlußteil« (Die ethische Norm Afrikas, 269–284) eingerahmten »Hauptteilen« wird diese These zu erhärten versucht. Dabei ist der erste Hauptteil (»Eine afrikanische Bewegung des passiven Widerstands«, 46–92) der »Spurensuche« jener »Nachbarschaft« (53) von Shembe und Gandhi gewidmet, die der Verfasser in minutiöser Kleinarbeit zu rekonstruieren sich bemüht, dabei auf viele bislang unbeachtete Quellen zurückgreifend, wie z. B. die zulusprachige Zeitung *Ilanga lase Natal*, offizielle staatliche wie behördliche Archivmaterialien, die durch Teilpublikationen in Übersetzung zugänglich gemachte, durch vom Autor geführte »Erinnerungsinterviews« (44) aber auch persönlich sondierte *Oral Tradition* der Nazareth Baptist Church, der mittlerweile ebenfalls in Übersetzung vorliegenden Kirchenlieddichtungen Shembes und nicht zuletzt auch durch eigene »teilnehmende Beobachtung im Jahreszyklus der N[azareth] B[aptist] C[hurch]«. (44) Dabei gelingt es HEUSER aus unscheinbaren Bruchstücken, wie z. B. einer in der Zeitung *Ilanga* 1928 veröffentlichten Zeile aus einem Preisgedicht auf Shembe, in der auch der Ashram Gandhis erwähnt wird, eine wirklich beeindruckende Skizze dieser Nachbarschaft und gegenseitigen Beeinflussung zu rekonstruieren oder, in ähnlich mühevoller Arbeit, das Puzzle der Shembe Rezeption in der »Gandhi-Geschichtsschreibung« zusammen zu setzen. (59–63)

Im zweiten Hauptteil (93–141) rekonstruiert der Verfasser zunächst Shembes kritisch-unabhängiges Verhältnis zur Gewerkschaftsbewegung (*Industrial and Commercial Workers' Union*, ICU, mit Hauptquartier in Durban) und zur gerade entstehenden *Inkatha* mit ihren jeweiligen Führerpersönlichkeiten (Kap. 3). Darin eingebettet ist sowohl ein Exkurs über die sozialreformerischen Bemühungen der Marianhiller Missionare, insbesondere von B. Huss CMM (von HEUSER fälsch-

licherweise als Trappist bezeichnet), deren Kloster ebenfalls in räumlicher Nähe zu *Ekuphakameni* lag, als auch die Geschichte der Absorption der national-militanten *amaKhanani* (Kanaan-Kirche) Nakabindes nach dessen Tod (um 1920) in die Nazareth Baptist Church. Dabei seien die »militanten Spitzen« der Kanaaniter allmählich abgeschliffen worden, was für den Autor zweifellos mit »der afrikanisch-indischen Konvivenz zwischen *Ekuphakameni* und *Phoenix*« zu tun hat (121). Ein weiteres wichtiges Element zum Verständnis Shembes ist seine, in Reaktion auf die *Native Land Act* von 1913 verfolgte Strategie des systematisch betriebenen Erwerbs von Grund und Boden zur Stützung des Anspruchs auf Unabhängigkeit, dem das 4. Kapitel gewidmet ist. Auch hier versäumt der Autor es nicht, auf Einflüsse aus dem *Phoenix*-Asharam hinzuweisen; denn »[i]m Falle Shembes erweiterte die afrikanisch-indische Konvivenz die klassischen Instrumente der ›Kultur des Bodens‹ um in die Komponente der Heimindustrie« (140), was durch Shembes beständiges Pochen auf finanzielle Unabhängigkeit durch Handarbeit nach dem Vorbild der indischen Arbeiter belegt wird.

Der dritte Hauptteil bringt die in den größeren Kontext der Kolonial- und Politikgeschichte des südlichen Afrika gestellte, akribisch zusammengefügte »Konversionsbiographie« Shembes (Afrikanische Konversion, 142–177). Es macht die Schlüsselstellung des Burenkrieges (1899–1902) als eines ›Krieges der Weißen‹ für das Entstehen des kirchlichen Independentismus im südlichen Afrika im Allgemeinen und der *amaNazaretha* im Besonderen deutlich. Der vierte Hauptteil ›Christlicher Gott und afrikanische Tradition‹ (178–220) ist der kritischen Auseinandersetzung Shembes mit der Zulurenaissance der zwanziger Jahre gewidmet, deren »Poetik des Schlachtfeldes« durch ihn in eine »Poesie gewaltfreier Symbole des politischen Alltags« (220) überführt worden sei. Die entsprechenden Symbole der *amaNazaretha*, nämlich: sakraler Tanz, Aufwertung der Rolle von Frauen und der veränderte Umgang mit den Ahnen, werden im letzten Hauptteil in ihrer Entstehung und Bedeutung für die Nazareth Baptist Church dargestellt (Von politischer Poetik der Symbole, 221–268). Erst im ›Schlußteil‹ kommt HEUSER auf das »Kardinalthema der Heilung« (280) zu sprechen, das nicht nur die bisherige Shembe-Forschung dominierte, sondern, wie er selbst eingesteht, die »kirchliche Essenz der *Nazaretha*« ausmacht. (273) Nicht nur sei gemäß lebendiger mündlicher Tradition die »neutestamentliche Glaubensheilung [...] zur bleibenden Richtschnur des theologischen Selbstverständnisses von Shembe geworden.« (279) »Heilungsereignisse durchziehen die gesamte orale Tradition der N[azareth] B[aptist] C[hurch]« wie auch »die frühesten Artikel der *Ilanga* über Shembe.« (275) Dem detektivischen Spürsinn des Autors gelingt es, die Genese der Shembeschen Heilungsaktivität in bisher nie dagewesener Präzision darzustellen, obwohl nicht zu übersehen ist, dass er hierbei seine These der Beeinflussung durch den *Phoenix*-Ashram arg strapaziert. Auch erstaunt es sehr feststellen zu müssen, dass ihm das Verständnis für Heilung bzw. die Deutung von Krankheit und Heilung im südlichen Afrika abgeht, wie seine Interpretation des Konfliktes zwischen Shembe und Leshega durch die Profanisierungsthese (280) belegt, die die Bedeutung von ›Medizinen‹ (*imithi*) im kulturellen Kontext der Zulu völlig verkennt. Schließlich ist auch die unglücklich formulierte Konklusion, dass Shembe »[ü]ber die Schmiermasse des ›Partizipationsritus‹ der Heilung« (285), der sich »als statistisch wichtigster Zugehörigkeitsgrund für ehemals hinduistische Gläubige in der N[azareth] B[aptist] C[hurch] erheben« lässt (282), den »ethischen Antrieb des passiven Widerstandes in das Handlungspotential der *Nazaretha* eingewirkt« habe, mehr als fraglich. (285) Hier läge doch eine Erklärung aus dem innerchristlichen Kontext viel näher, der immerhin in der mündlichen Tradition jener Kirche gegenwärtig ist und der auch dem christlichen Selbstverständnis Shembes besser entspricht.

In der ›Schlußbetrachtung‹ (285–296) wird die aktuelle Diskussion um das Verhältnis von Heilung und Politik aufgenommen und noch einmal nachdrücklich betont, dass Shembe »die militaristische Anthologie der Geschichte [u.a. mittels der Heilungsaktivitäten] [...] in eine widerstreitende *memoria pacis*« umgeformt habe. (296)

Alles in allem ist die vorliegende Studie eine fleißige, detailreiche Arbeit mit teils neuen, teils interessanten, teils aber auch sehr eigenwilligen Interpretationen des aufgefundenen Materials, deren

Lektüre weniger durch einzelne Druckfehler als viel mehr durch das Verharren im kulturrekonstruktivistischen Jargon recht mühsam ist.

Valparaiso/USA

Christoffer H. Grundmann

Koschorke, Klaus (Hg.): *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums / Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity*, Harrassowitz Verlag / Wiesbaden 2002, 344 S.

Der Süd-Süd Dialog zwischen afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Kirchen und Christen wird von westlichen Missionsgesellschaften und Kirchen in den letzten Jahren zunehmend gefördert, und gilt im westlichen ökumenischen Bewusstsein als innovativer Versuch, die eindimensionale eurozentrische Ausrichtung ökumenischer Kontakte aufzubrechen. Dass diese ökumenischen Bemühungen allerdings keineswegs neu sind und sich nicht als Ausdruck von Globalisierungstendenzen am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jh.s reduzieren lassen, macht der Band »Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums« deutlich, der in bewährter Weise von dem Münchener Kirchenhistoriker Klaus KOSCHORKE herausgegeben ist. Es ist der sechste Band einer Reihe historischer Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte, die Monographien und Tagungsbände in sich vereint. Der vorliegende Band geht zurück auf die 2. Internationale und interdisziplinäre Konferenz in Freising im Jahr 2001 und ist, wie auch schon der Vorgängerband »Christen und Gewürze« als ein gelungener Versuch zu werten, die nach wie vor auf den Westen konzentrierte, traditionelle Kirchen- und Missionsgeschichte aufzubrechen. Der Herausgeber macht in der Einleitung deutlich (11), dass die westliche Missionsbewegung in der Ausprägung indigener Christentumsvarianten nur einen Faktor neben anderen darstellt, und dass die Bedeutung der einheimischen Akteure im Prozess der Ausbreitung des Christentum weitgehend unterbelichtet geblieben ist. Zwar hat es in den letzten Jahren eine ganze Reihe von Studien gegeben, die die Entwicklungen außereuropäischer christlicher Kirchen in ihren regionalen Ausprägungen untersucht haben, neu an dem vorliegenden Band ist allerdings, dass hier angestrebt wird, über Einzelstudien und die Addition von regionalen Entwicklungen hinaus, erste Schritte auf eine integrierte Sicht einer außereuropäischen Christentumsgeschichte zu entwickeln. In drei Abschnitten zeigt der Band, dass sich außereuropäisches Christentum weit mehr, als dies in der traditionellen Missionsgeschichtsschreibung deutlich wurde, polyzentrisch ausgestaltet hat, dass es aber zugleich zahlreiche Interdependenzen zwischen den außereuropäischen Christentumsvarianten gibt, dass sich Netzwerke unabhängig von westlich beeinflussten Kirchenstrukturen gebildet haben und dass interkontinentale Rezeptionsvorgänge keineswegs nur von westlichen Kirchen gesteuert wurden.

Im ersten Abschnitt »Ethnische Diasporen als transkontinentale Netzwerke« sind Aufsätze versammelt, die die Migrationsbewegungen und Diasporasituationen afroamerikanischer, koreanischer und indischer Christen und die dadurch entstehenden christlichen Netzwerke untersuchen. Der Herausgeber sieht sie als einen ersten christentumsgeschichtlichen Beitrag zur boomenden Migrations- und Diasporaforschung (13), allerdings wäre hier eine einleitende methodische Studie zum Verhältnis der christentumsgeschichtlichen Arbeit zu dem in den »Cultural Studies« geführten Diskurs über Diaspora wünschenswert gewesen (ich denke z.B. an Stuart Hall) um die Frage nach Identität und Differenz indigener Christentumsvarianten deutlicher herauszuarbeiten.

Der zweite Abschnitt des Buches behandelt transkontinentale Rezeptionsprozesse, worunter der Herausgeber Vorgänge versteht, in denen bestimmte Ereignisse oder Debatten in einem Kontext in einem anderen Kontext rezipiert werden und dadurch eine überregionale Bedeutung erlangen. Der Herausgeber weist ausdrücklich daraufhin, dass es sich hierbei nicht notwendig um Ereignisse der

westlichen Kirchengeschichte handeln muss die im asiatischen, afrikanischen oder lateinamerikanischen Kontext rezipiert worden sind, sondern dass durchaus auch Ereignisse in diesen Kontexten Entwicklungen im Westen stimuliert haben (20). Schade ist, dass die Aufsätze dieses Abschnitts sich dann ausschließlich mit der außereuropäischen Rezeption europäischer Kirchenkonferenzen, namentlich dem Konzil von Trient (1545–1563), dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) und der Missionskonferenz in Edinburgh 1910 beschäftigen und so Europa nach wie vor als den dominanten Akteur der außereuropäischen Kirchengeschichte belassen. Hier besteht, das wird deutlich, dringender Forschungsbedarf, um die Ambivalenzen (Homi Bhabha) des missionarischen und interkulturellen Diskurses auch christentumsgeschichtlich aufzuarbeiten.

Der letzte Bereich des Buches ist Parallelentwicklungen in der Christentumsgeschichte in Asien, Afrika und Lateinamerika gewidmet. Hinter dem zunächst schlicht anmutenden Untertitel verbirgt sich eine Fülle von postkolonialen und postmissionarischen Prozessen, von denen einige für diesen Band ausgewählt worden sind. Insbesondere beschäftigen sich die Beiträge mit der Entstehung und Entwicklung missionsunabhängiger Kirchen und indigener Christentumsformen, sodann mit dem Problemkreis der Konstruktion einer eigenen vormissionarisch-christlichen Vergangenheit (Beispiele: Äthiopien und Guadalupe in Mexiko), und schließlich mit der Frage nach dem Verhältnis von Christentum und nationaler Identität. Auch in diesem Abschnitt werden an historischen und lokalen Beispielen Themen bearbeitet, die gegenwärtig weit über binnenkirchliche und binnentheologische Diskussionen hinaus in der Kulturdebatte eine bedeutende Rolle spielen.

Die Fülle der Materialien für zukünftige historische Forschungen lässt sich an dem, in diesem Band, Dargestellten wie an dem nicht zum Zug Gekommenen des Freisinger Symposions kaum ermessen. Insgesamt stellt der Band einen wichtigen Schritt dar, christentumsgeschichtliche Forschung aus dem klassischen missionshistorischen Paradigma zu befreien, mehr aber noch bietet er durch seine Aufteilung und Themenstellung die Chance, christentumsgeschichtliche Forschung enger als das bisher gelungen ist, an einen durch die »Cultural Studies« und die postkoloniale Kulturdebatte angeregten Diskurs anzuschließen und die Relevanz der außereuropäischen christentumsgeschichtlichen Quellen auch nichttheologischen Kreisen bekannt zu machen. Mit dem interdisziplinären Symposium und dem vorliegenden Band bei einem neuen Verlag ist dem Herausgeber dazu ein wichtiger Schritt gelungen.

Seeon

Andreas Nehring

Reiter, Florian: *Religionen in China. Geschichte, Alltag, Kultur* (becksche reihe 1490), München / Verlag C.H. Beck 2002, 254 S. mit 7 Abb.

Die deutschsprachige Literatur zu Religionen in China ist nicht sehr umfangreich. Die chinesische Religiosität in ihren mannigfaltigen Ausdrucksformen gehört zu einem ziemlich vernachlässigten Gebiet der deutschsprachigen Sinologie und Religionswissenschaft, wie dies beispielsweise in der Bibliographie *Chinese Religions. Publications in Western Languages* immer wieder aufs Neue sichtbar wird. (Vol. 4: 1996–2000. Comp. by Gary SEAMAN, Laurence G. THOMPSON and Zhifang SONG, ed. by Gary Seaman, Ann Arbor, MI 2002) Florian REITER, Professor für Sinologie an der Humboldt-Universität zu Berlin und international ausgewiesener Fachmann für den Daoismus, ist einer der wenigen deutschen Sinologen, der durch seine Forschung und Publikationen diese Lücken füllt. Von ihm liegt nun das populär-wissenschaftliche Werk *Religionen in China. Geschichte, Alltag, Kultur* vor.

Gemäß dem Vorwort möchte das Buch *Religionen in China. Geschichte, Alltag, Kultur* »keine chronologische Religionsgeschichte Chinas« präsentieren. Vielmehr will es »ausgehend vom religiösen Alltag große, bis in die Gegenwart prägende Themen chinesischer Religionen beschrei-

ben« mit dem Ziel, »Elemente chinesischer Religionen zu verdeutlichen, die grundsätzliche Bedeutung haben« (10f.). Der Leser soll nach der Lektüre »in der Lage sein, chinesische Religion und Religiosität zu verstehen«. Neben den in China verwurzelten Traditionen des Daoismus und Buddhismus berücksichtigt der Verfasser auch den Islam, das Christentum und die neue Mediationsbewegung *falungong*.

Das Buch ist in acht Teile gegliedert. Der erste Teil steht unter der Überschrift »Begegnungen mit chinesischer Religion« (13–55), der zweite widmet sich kurz »religiösen Elementen in der Privatsphäre« (56–61). Im Teil III behandelt der Verfasser »Allgemeine Grundlagen« der chinesischen Religiosität (62–82) und in den Teilen IV bis VIII führt er in den Daoismus (Taoismus, 83–146), Buddhismus (147–190), Islam (191–196), das Christentum (197–207) und »*Falungong* – ein neuer Kult?« (208–221) ein. Eine knappe Zeittafel mit Daten zu den Dynastien und den wichtigsten Ereignissen der Religionsgeschichte Chinas findet sich auf S. 224–227. Es folgen die Anmerkungen, ein Literaturverzeichnis gegliedert nach den Teilen des Buches (240–244) und ein Register (247–254).

Ausgehend vom Tempel »als Prisma religiöser Möglichkeiten« stellt REITER zunächst verschiedene Tempel der Volksreligiosität vor (z.B. der Göttin Mazu und das daoistische Kloster der Weißen Wolke in Beijing), sodann Tempel der – wie er es nennt – »offiziellen Sphäre« (des Gottes der Stadtmauern, Chenghuang, und den Tempel des Konfuzius) und Tempel regionaler Kulte insbesondere in Taiwan und Sichuan; hier bespricht der Verfasser sehr ausführlich den Kult der »Achtzehn Lords«, den Kult des Wenchang (Gottheit der Literatur), die Verehrung der bekannten Göttin Guanyin und des Gottes des Militärs Guandi. Es schließt sich daran die Vorstellung des chinesischen Kalenders, d.h. der in den Tempeln abgehaltenen Feste an; der Verfasser nennt dies »Zeitraumen« (50–55). Sodann (II) stellt REITER einige »religiöse Elemente der Privatsphäre« wie den Hausaltar, die Ahnenverehrung und das Familiengrab dar. Es folgen »Allgemeine Grundlagen« (III) der chinesischen Religiosität, wobei sich der Verfasser auf die »religiöse Qualität des geographischen Raums«, hier vor allem auf die symbolische Bedeutung der heiligen Berge und einige Elemente des kaiserlichen Staatskultwesens (»Die religiöse Qualität der staatlichen Sphäre«) konzentriert. Die Teile IV bis VIII widmen sich der Geschichte der einzelnen Religionen (Taoismus, Buddhismus, Islam, Christentum, *falungong*), deren Gestalten und Schulen. Auf diese Weise wird das Werk in diesem Teil doch zu einer »chronologischen Religionsgeschichte Chinas«.

Bei einer näheren Beschäftigung mit dem Werk stellt man fest, dass das Buch eigentlich aus zwei großen Teilen besteht, nämlich aus einem »narrativen Teil«, d.h. einer recht anschaulichen Beschreibung der Begegnungen des Verfassers mit »chinesischen Religionen«, die sich auf Erfahrungen, die REITER größtenteils in Taiwan und in Sichuan gemacht hat (d.i. Teil I, II und teilweise III), stützen, und aus einem deskriptiven, historischen Teil (III bis VIII), der eine rein geschichtliche Einführung in die besagten Religionen und ihre Schulen darstellt und in dem man den Aspekt der persönlichen Erfahrungen vermisst. Obwohl sich hier und da Hinweise auf die heutige Praxis und die Bedeutung dieser Traditionen finden, verschwinden diese jedoch m.E. in der Fülle des historischen Materials. Die Einführung in den Daoismus (IV) ist zweifelsohne sehr kompetent – der Verfasser stützt sich dabei auch auf seine zahlreichen Publikationen zur Geschichte des Daoismus. Vorgestellt werden die Pflege des Lebens und der Unsterblichkeit, die Entstehung des religiösen Daoismus (*daojiao*), das »namenlose Numinose« im Daoismus, die Göttlichkeit des menschlichen Seins, der daoistische Tempel, die daoistischen Schulen und einige Rituale.

Enttäuschend für den Rezensenten ist dagegen die Einführung in das Christentum, die nicht nur sehr knapp, sondern auch recht undifferenziert ausfällt und das bereits überholte »westliche« Bild des Christentums in China reproduziert. Auch die Aussagen über die heutige Lage der Christenheit in der VR China und in Taiwan sind ergänzungsbedürftig. (Zum Christentum in China gehören im Übrigen auch die Kirchen in Hongkong und Macao, die nicht ohne geschichtliche und aktuelle Relevanz für die Entwicklungen in der VR China sind.)

Dem Islam wurden lediglich sechs Seiten gewidmet, und die Vorstellung der Geschichte des Buddhismus endet streng genommen im 5. Jh. n. Chr. (Sieht man einmal davon ab, dass auf S. 175–178 kurz der Lamaismus vorgesellt wird). Den Abschluss des Werkes bildet Teil VIII »Falun Gong – ein neuer Kult?« (208–222), wobei sich der Verfasser bei dieser Darstellung meistens auf Internetinformationen bzw. CDs stützt (und, wie er selbst auf S. 238 feststellt, diese in »unkorrigierter Diktion« übernimmt). Vom Alltag und kultureller Bedeutung des Buddhismus, Islam und Christentums findet sich in diesen Teilen leider nur wenig, obwohl das Buch den Untertitel »Geschichte, Alltag, Kultur« trägt.

Teil I, d.h. die »Begegnungen mit chinesischer Religion« durch das Prisma der Tempel, bildet m.E. den originalsten und interessantesten Teil des Werkes. Der Leser wird hier gleichsam mit auf eine Pilgerfahrt genommen durch verschiedene Tempel, die dem Verfasser aus eigenen Reisen bekannt sind (auch wenn direkte Ortsangaben nicht genannt werden), und er wird zu diversen Gottheiten und Inhalten der »chinesischen Religionen« geführt, deren Rolle in der Geschichte und Gegenwart erklärt wird. Bei dieser Pilgerfahrt macht REITER durchaus wichtige Feststellungen betreffs chinesischer Religiosität, ihrer Entwicklungstendenzen und Affiliationen. Leider gehen diese manchmal unter, da die Fülle der Bilder, Darstellungen und Figuren und der Synkretismus der chinesischen Tempel den Leser zunächst sicherlich verwirren wird. Dieses im Vorbeigehen skizzierte Bild der Religiosität in Bezug z.B. auf das chinesischen Festland ist zudem m.E. nicht immer aktuell (vor allem wenn es um die religionspolitischen Dimensionen geht). In diesem Zusammenhang muss auch gesagt werden, dass sich die ganze Darstellung sehr stark auf die Erfahrungen des Verfassers in Taiwan und – wenn es um das Festland geht – auf Sichuan stützt. Nicht jedem Leser wird bei der Lektüre klar, dass das gezeichnete Bild nur einen Ausschnitt der Wirklichkeit wiedergibt, ungeachtet der Tatsache, dass der Verfasser betont, dass »die Ähnlichkeiten in den religiösen Grundeinstellungen in chinesischen Siedlungsräumen« unverkennbar seien und dass wir in Taiwan gleiche »fundamentale Ausdrucksformen von Religiosität« vorfinden, die »auch in der heutigen Volksrepublik als »menschliche Grundlage« anerkannt« würden (vgl. 26f.). Zuzustimmen ist REITER, wenn er schreibt, dass die Begegnung mit chinesischer Religion immer auch eine Begegnung mit regionaler und nationaler Geschichte sei (49).

Zu vermerken ist allerdings, dass sich in REITERS Einführung in die »Religionen in China« nichts über das Judentum, das im heutigen China erneut einer Rolle zu spielen beginnt, andere »Fremdreligionen« (wie z.B. den Manichäismus und Zoroastrismus), sowie die Religionen bzw. die spezifische (»primitive«) Religiosität der sog. nationalen Minderheiten findet. Auch die religiös-ethische Dimension des sog. Konfuzianismus (der als *rujiao* auch heutzutage durchaus auch als Religion verstanden wird) kommt nicht deutlich genug zur Sprache. Sie hätte z.B. bei der Besprechung der Religiosität der Privat- oder staatlichen Sphäre mehr berücksichtigt werden müssen, bildet sie doch gewissermaßen bis heute die ethische Grundlage des chinesischen Alltags und der chinesischen Staatlichkeit.

Schade auch, dass der Verfasser in seinem Literaturverzeichnis zumeist auf eigene zahlreiche Veröffentlichungen hinweist und nicht andere wichtige Werke anführt, die dem Leser weitere Zugänge zur chinesischen Religiosität und ihr besseres Verständnis ermöglichen würden. Zu nennen wären hier u.v.a. die ins Deutsche übersetzten Werke von Marcel Granet (*Das chinesische Denken*), Max Kaltenmark (*Lao-tzu und der Taoismus*), Isabelle Robinet (*Geschichte des Daoismus*). Aber auch für andere Bereiche, wie z.B. das Christentum, Islam oder Judentum in China, wären für den Leser Hinweise auf die auch in Deutsch existierenden kompetenten Werke – auch wenn es nicht sehr viele sind – sicherlich sehr hilfreich. Unbescheiden muss der Rezensent z.B. auf das Bändchen *Das Tao des Himmels. Die religiöse Tradition Chinas* (226 S.) hinweisen. Es ist als Band 3 der »Kleinen Bibliothek der Religionen« im Verlag Herder bereits 1996 erschienen und wurde 2003 (mit Korrekturen) neu aufgelegt. Dort findet der interessierte Leser weitere Literaturhinweise bzgl. der chinesischen Religiosität.

Der Verfasser gibt zwar Hinweise zur Aussprache chinesischer Namen und Wörter, doch wird nicht klar, warum in der von ihm verwendeten *Pinyin*-Umschrift die chinesischen Binome fast immer mit einem Bindestrich geschrieben werden. Auch ist es nicht ersichtlich, warum die Personen- und Götternamen einmal kursiv (und manchmal in Anführungszeichen) und dann wieder normal geschrieben werden; so fallen beispielsweise die Kursivierungen im Register gänzlich aus. Beides wird bei einem in den chinesischen Transkriptionen ungeübten Leser zur Verwirrung führen.

Ungeachtet der oben erwähnten Einwände handelt es sich hier um eine Einführung in die Welt der chinesischen Religionen, die einem jedem, der sich für die chinesische Religiosität interessiert, empfohlen werden kann. Das Buch bietet zweifelsohne eine Fülle von Informationen und treffenden Beobachtungen. Die von REITER beschriebene Begegnung mit der chinesischen Religiosität ist aber – dies soll dem potentiellen Leser dieses Bändchen klar sein – nur eine der vielen möglichen. Der Leser muss schließlich selbst entscheiden, ob ihm das Bändchen den Zugang zu Religionen in China ermöglicht und ausreicht, die mannigfaltigen Erscheinungsformen der chinesischen Religiosität besser zu verstehen.

Sankt Augustin

Roman Malek SVD

Stamer, Barbara / Zinsem, Vera: *Schlangenfrau und Chaosdrache in Märchen, Mythos und Kunst. Schlangen- und Drachensymbolik im Kulturvergleich*, Kreuz-Verlag / Stuttgart 2001

Die Freude des Lesers, endlich eine Übersicht über die komplexe und weitverbreitete Schlangensymbolik vorliegen zu haben, wird stark enttäuscht. Lässt die Kennzeichnung der Autorinnen als »Germanistin« (B. STAMER) sowie »Theologin«, »Mythenforscherin« (V. ZINSEM) auf eine seriöse Darstellung schließen, ist diese jedoch in den esoterischen Bereich einzuordnen. Die Autorinnen versuchen, eine Darstellung der Schlangen- und Drachensymbolik in Nord- und Mitteleuropa, in China und Indien sowie im Vorderen Orient (Ägypten, Mesopotamien/Babylon und Griechenland) zu geben sowie eine Deutung der Symbolik aus psychoanalytischer und feministischer Sicht.

Insgesamt erfordert die Lektüre einiges an Eigenleistung des Lesers, nämlich herauszufinden, was der »rote Faden« sowie Ziel und Zweck des Buches ist – und dementsprechend mühsam ist auch die Lektüre für einen weniger aktiven Leser! Dies beginnt beispielsweise schon mit der Frage, in welchen Fällen mit dem fast ausschließlich verwendeten Begriff »Märchen« wirklich »Märchen« oder wann damit »Mythos« gemeint ist. Diese Unterscheidung scheint für die »Mythenforscherin« ZINSEM nicht von so großer Relevanz zu sein.

Auch für eine esoterische Zielgruppe sollten die Mindestanforderungen einer Publikation erfüllt werden. So ist auch der Laie für Angaben dankbar, woher Zitate und Abbildungen stammen. Vor allem bei den Abbildungen vermisst man in den meisten Fällen eine nähere Aufklärung bezüglich dessen, was überhaupt dargestellt ist (stellvertretend sei hier nur Abb. 4, 6 und 7 genannt). Die oft ausführlich zitierten »Märchen« stammen, sofern angegeben, aus – zumeist sehr populären – Sekundärquellen und nicht aus Primärquellen.

Ferner ist sehr häufig davon die Rede, dass die Schlange »weltweit« oder »in der ganzen Welt« ein Symbol für [...] ist und dabei die halbe Welt, nämlich Afrika (mit Ausnahme Ägyptens) und Amerika mit keinem Wort erwähnt wird. Gerade bezüglich der Kulturen des alten Mexikos wäre ein Blick über den Tellerrand nicht nur sehr ertragreich und wünschenswert, sondern vor allem notwendig gewesen. Schlangengottheiten (Mixcoatl, Coatlicue, Chicomecoatl etc.), vor allem aber die »gefiederte Schlange« (Quetzalcoatl bei den Azteken, Kukumatz bei den Maya) spielen in Religion und Mythologie aller mesoamerikanischen Kulturen eine entscheidende Rolle. In der Ikonographie werden viele Gottheiten mit einer Schlange als Symbol dargestellt, und last but not least ist die sogenannte »Visionsschlange« in der Maya-Ikonographie als wesentliches Verbindungs-

element zwischen dies- und jenseitiger Welt zu erwähnen. Gerade die Parallelen des Quetzalcoatlkultes und des Schlangenkultes in China werden gerne als Argument für eine interkulturelle Beziehung und Beeinflussung zwischen Alter und Neuer Welt angeführt. Es stellt sich die Frage, warum Mesoamerika im »Kulturvergleich« fehlt.

Bonn

Ulrike Peters

Anschriften der Mitarbeiterin und der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. P. Dr. Jacques DUPUIS, Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Rom; Pfr. Hartmut HAAS, Haus der Religionen, Burgunderstr. 107, CH-3018 Bern; Frau lic.phil. Katharina FRANK-SPÖRRI, Theol. Seminar Universität Zürich, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich; Dr. Christian HELLMANN, Am Hunnepoth 4, D-44869 Bochum; Prof. Dr. Stephan LEIMGRUBER, Theol. Fakultät Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München; Prof. Dr. Wolfgang W. MÜLLER, Theol. Fakultät Universität Luzern, Pf. 7763, CH-6000 Luzern 7.

Vorschau auf das nächste Heft:

Themenheft: Bonifatius – Apostel der Deutschen
 Franz KAMPHAUS: Editorial: Der heilige Bonifatius und unsere Mission
 Lutz von PADBERG: Bonifatius als Missionar
 Arnold ANGENENDT: Christliche Mission zwischen Gewalt und Toleranz zur Zeit Bonifatius
 Bernhard MAIER: Die Religion der Germanen – Eigen- und Fremdverständnis
Kleine Beiträge
 Joachim WANKE: Die missionarische Aufgabe im heutigen Deutschland
 Michael SIEVERNICH SJ: Karl Rahner und die Missionstheologie

DER HEILIGE BONIFATIUS UND UNSERE MISSION

2004 begeht die Kirche in Deutschland den 1250. Todestag des heiligen Winfried Bonifatius. Gewiss ist dieser Jahrestag ein Grund zum Feiern. Mehr noch ist er ein Anlass, selbstkritisch zu fragen, wie es heute um das Werk des Bischofs und Märtyrers Bonifatius bestellt ist. Was ist aus seinem Missionsland geworden? Krisenzeichen sind unübersehbar: Seit Jahrzehnten erleben wir eine fortschreitende Erosion der Volkskirche und einen massiven Schwund an Gläubigen. Trotz vieler Neuaufbrüche nicht nur im Zusammenhang des Konzils herrschen vielerorts Müdigkeit und Resignation. Von einer Gegenbewegung, von einem neuen missionarischen Bewusstsein ist noch wenig zu spüren.

Dem weltmissionarischen Bewusstsein in der deutschen Ortskirche fehlt die Spannkraft. Zur *missio ad gentes* haben die allermeisten ein bestenfalls gespaltenes Verhältnis. Schon der Begriff der Mission steht unter Verdacht. Viele ordnen ihn eher dem Fundamentalismus zu. Die Geschichte scheint genügend Beweise zu liefern, dass Mission dazu neigt, die Identität der anderen zu missachten und ihnen den eigenen Glauben aufzuzwängen.

Lässt sich in dieser Situation etwas vom heiligen Bonifatius lernen? Vereinfachungen verbieten sich. Es ist nicht eins zu eins zu übersetzen. Dennoch lohnt der Blick auf das missionarische Selbstverständnis des »Apostels der Deutschen«, wie er seit dem 16. Jahrhundert genannt wird. Die Historiker sind sich in ihrem Urteil einig: Bonifatius war der größte angelsächsische Festlandsmissionar und Wegbereiter der christlichen Völkergemeinschaft Europas. Er steht für die Christianisierung »Deutschlands«.

Es ist bedenkenswert, dass Bonifatius seine Aufgabe gegen Ende seines Lebens keineswegs als erfolgreich abgeschlossen ansah. Sein Lebensprojekt war nicht die *missio ad gentes*, sondern die *missio ad intra*. Dem um 672 in Wessex geborenen Angelsachsen Winfried ging es bei all seinen missionarischen Aktivitäten zunächst und vor allem um die Sachsen, also um seine eigenen Stammesgenossen. Zu ihnen ist er jedoch in den 40 Jahren seines Wirkens nie vorgestoßen. Stattdessen betrieb er in Thüringen, Friesland und Hessen die Missionierung fremder Stämme und wurde zugleich – vor allem dank seines enormen organisatorischen Geschicks – zum großen Erneuerer der fränkischen Kirche.

Lebensläufe haben immer auch etwas Zufälliges. Nicht immer sind es die selbst gesteckten Ziele und Aufgaben, denen man sich tatsächlich widmen kann. Bonifatius ist ein prägnantes Beispiel dafür. Zugleich zeigt sich an ihm aber auch, wie durch alle geschichtliche Kontingenz hindurch der eine Grundimpuls der Sendung Jesu Christi das Leben eines Menschen bestimmen kann. *Missio ad intra* und *missio ad gentes*, das christliche Zeugnis in der eigenen Gesellschaft und die Mission unter den Völkern gehören aufs Engste zusammen. Sie sind die beiden Seiten einer Medaille.

Vor diesem Hintergrund ist leicht zu verstehen, wie eng die Kirchen- und Christentumskrise in Deutschland und Europa und das erlahmte und sich selbst ungewisse Bemühen um die Weltmission zusammenhängen. Wo das Bewusstsein fehlt, zum Zeugnis und zur

Sendung gerufen zu sein, da verdunstet das kirchliche Leben zu Hause und ebenso die nach »außen« gerichtete missionarische Kraft. Man genügt sich selbst.

Genau die gegenteilige Dynamik kennzeichnet den heiligen Bonifatius. Wo die Kirche sich von der Sendung ihres Herrn leiten lässt, da herrscht Aufbruch auf allen Ebenen: Unter den bereits »erstevangelisierten« Völkern und auch in der Begegnung mit Menschen, die noch nicht mit dem Christentum in Berührung gekommen sind. Die Bewegungen auf diesen verschiedenen Ebenen verstärken und befruchten sich dabei wechselseitig. Die Kirche des Frankenreiches ist der heutigen Kirche in Deutschland durchaus darin vergleichbar, dass auch sie nicht missionarisch bewegt war, sondern in sich gekehrt und auf sich selbst bezogen lebte. Es war die Leistung des Bonifatius, dass er einer stagnierenden und isolierten Landeskirche eine universalkirchliche Orientierung gab. Diese kulturhistorische Leistung kann kaum überschätzt werden. Bonifatius erreichte mit seinen Reisen und mit seinem Briefwechsel zu allen Regionen der damals bekannten Welt, dass das Frankenreich sich seiner weltkirchlichen Verantwortung bewusst wurde. Wenn heute über Europa als Wertegemeinschaft gesprochen wird, so ist immer auch von Bonifatius und seinem Werk die Rede.

Die Kirche in Deutschland kann sich von Bonifatius auch zu Beginn des 3. Jahrtausends daran erinnern lassen, dass sie in der pastoralen Arbeit im eigenen Land und auch in ihrem weltkirchlichen Engagement nur dann eine neue Dynamik gewinnt, wenn sie das Zeugnis für Christus und die Sendung zu allen Menschen neu als ihre innere Mitte entdeckt.

Das Wort der deutschen Bischöfe »Zeit zur Aussaat« aus dem Jahr 2000 muss in diesem Zusammenhang verstanden werden. »Missionarisch Kirche sein« heißt das Programm. Hier geht es nicht um ein Pastoralprojekt unter vielen. Im Mittelpunkt stehen vielmehr Recht und Pflicht eines jeden Christen und der Kirche als ganzer, das unverwechselbare Profil christlichen Lebens neu zu entdecken und in unserer Gesellschaft zu bezeugen. Ein neues missionarisches Selbstverständnis zu entwickeln, ist keine leichte Aufgabe in einer Gesellschaft, in der Religion weitestgehend zur Privatsache geworden ist. Im Herbst 2004 werden sich die deutschen Bischöfe mit der internationalen, weltkirchlichen Dimension einer missionarischen Ortskirche befassen und ein entsprechendes Bischofswort vorlegen, das Zwillingswort zu »Zeit zur Aussaat«. Nicht nur unsere Pflicht, zum weltweiten missionarischen Dienst der Kirche beizutragen, soll neu erschlossen werden. Ebenso wollen wir deutlich machen, wie von der Begegnung mit den anderen Ortskirchen und Kulturen Anstöße zur Erneuerung für die Pastoral in Deutschland ausgehen können. »Missionarisch Kirche sein« – »Missionarisch Weltkirche sein«: Beides speist sich aus der einen Sendung, die der heilige Bonifatius bezeugt.

*Franz Kamphaus
Bischof von Limburg*

MISSION IM FRÜHMITTELALTER

((Die religiösen und sozialgeschichtlichen Rahmenbedingungen

von Arnold Angenendt

Die hergebrachte Missionsgeschichte stellte auf die Missionare ab, auf Lebensdaten und Lebenslauf, auf Wirken und Widerstände. Nichts oder nur wenig aber wusste sie über religions- und sozialgeschichtliche Kontexte und Rahmenbedingungen. Solche Aspekte hat als erster der Gießener Mediävist Hans-Dietrich Kahl behandelt, so in seinen »Bausteinen für die frühmittelalterliche Missionsgeschichte«¹. Diese Linie soll hier weitergeführt werden.

I.

Die rasche Ausbreitung des Christentums in der Antiken Welt hat immer schon Erstaunen erregt: Ein Siegeszug sei es gewesen, schreibt Christoph Markschies in einem kürzlich erschienenen Taschenbuch: ausgegangen von einigen kleinen Dörfchen im nördlichen Palästina, begründet von einem Bauarbeiter ohne jede theologische Ausbildung, erstarkt im Laufe von nur einer Generation zu einer städtisch geprägten Religion, als solche dann Grundlage dafür, die Pluralität kaiserzeitlicher Kulte durch eine einheitliche neue Religion mit großer gesellschaftsgestaltender Kraft abzulösen, dabei ihre Gläubigen verpflichtend auf eine bestimmte Gestaltung ihres individuellen Lebens (z.B. Ehemoral) wie ebenso auf bis dahin ungewohnte Formen sozialer Verantwortlichkeit (z.B. Witwenversorgung), zuletzt sogar mit einer florierenden wissenschaftlichen Theologie². Fast noch erstaunlicher wirkt, dass dieser Siegeszug ohne alle Planungsstrategie, ohne Institutionen und ohne speziell ausgebildetes Personal vonstatten ging. Die Kirche wirkte – wie es der berühmte Adolf von Harnack († 1930) so prägnant ausdrückte – »durch ihr bloßes Dasein«³. Es war ein Prozess aus sich selbst heraus, aus innerer Sendung: »Geht zu allen Völkern« (Mt 28,19). Dem Altkirchenhistoriker Norbert Brox zufolge hat die frühe Kirche über Theorie und Programm

¹ Hans-Dietrich KAHL, Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050, in: Knut SCHÄFERDIEK (Hg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. 2.1: Die Kirche des frühen Mittelalters, München 1978, 11–76.

² Christoph MARKSCHIES, *Zwischen den Welten wandern*. Strukturen des antiken Christentums, Frankfurt am Main 1997, 10.

³ Adolf von HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (⁴1924), Wiesbaden ND o.J., 526.

der Mission viel weniger, als zu erwarten wäre, nachgedacht und darüber viel »lockerer« gesprochen, als man beim Gewicht dieses Themas annehmen möchte, dass grundlegende Aussagen über die Missionierung der Welt nicht zur geläufigen Theologie gehört hätten: »Eine Sorge um die Mission, also etwa die Notwendigkeit der Bekehrung aller Nichtchristen und eine dementsprechende allgemeine missionarische Pflicht der Christen wird nicht ausgesprochen«⁴. Das ist nun gewiss eine glaubensfrohe Missionstheorie zu nennen: Es war das Vertrauen auf Gott, wodurch sich die Alte Kirche nicht zu Missionsfeldzügen veranlasst sah. Gleichzeitig aber rechnete man auch nicht damit, dass alle gläubig würden, stand doch im 2. Thessalonicher-Brief: »Nicht alle nehmen den Glauben an« (2 Thess 3,2b). Infolgedessen konnte Augustinus dafürhalten: »Nicht alle müssen glauben, denn allen Völkern ist die Verheißung ausgesprochen, nicht allen Menschen aller Völker«⁵. Als Folgerung ergibt sich: »Nicht die Einzelmenschen, sondern die Völker sind ›Objekt‹ der Mission«⁶. Für die tatsächliche Bekehrung der Einzelnen galt als Fundamentalforderung, dass sie frei zu erfolgen hatte, denn sie sollte Antwort auf das erste Gebot sein, nämlich »Gott zu lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft« (Mk 12,30). Weil nur diese vom Herzen her geforderte Freiheit die rechte Voraussetzung sein konnte, wurde auch im Taufritus unmittelbar vor der Taufe gefragt: »Willst du getauft werden?«⁷. Von diesen Ansätzen her verbot sich jede Art von Zwangs- oder Kollektivtaufe. So konnte der christliche Rhetor Lactantius zu Beginn des 4. Jahrhunderts kundtun: »Religion kann nicht erzwungen werden; mehr mit Worten als mit Schlägen muß man vorgehen, wenn eine Entscheidung nach unserem freien Willen erfolgen soll«⁸.

II.

Religionsethnologisch verlangt das »Hingehen zu allen Völkern« die Durchbrechung des Ethnozentrismus, demzufolge allein nur die Angehörigen des eigenen Volkes wirklich »Menschen« sind, die Anderen dagegen von Natur aus »Minderwertige« oder gar »Feinde«. Dieses Schema, das man als »ingroup-outgroup«-Modell bezeichnet hat, erfährt neuerdings eine zusätzliche Erhellung durch die Biologie, dass nämlich unsere Gene »selbstsüchtig« seien und eine »kin selection« (Verwandtschafts-Bevorzugung) bewirkten. Dem Göttinger Philosophen und Biologen Christian Vogel († 1994) zufolge herrscht in menschlichen Gesellschaften zunächst einmal das »Prinzip des genetischen Eigennutzes«, das inegalitäre,

⁴ Norbert BROX, *Das Frühchristentum*, Freiburg u.a. 2000, 339f.

⁵ AUGUSTINUS, Ep. 199, 48.

⁶ BROX, *Frühchristentum* (Anm. 4), 353.

⁷ Joseph RATZINGER, Taufe und Formulierung des Glaubens, in: *Ephemerides theologicae Lovanienses* 49 (1973) 76–86.

⁸ LACTANTIUS, *Divinae Institutiones* 5,9,11, CSEL 19, 463; Bernhard KÖTTING, Religionsfreiheit und Toleranz, in: DERS., *Ecclesia peregrinans*. Das Gottesvolk unterwegs (Münstersche Beiträge zur Theologie 54,1), Münster 1988, 158–187, 164f.

ja direkt gegensätzliche Verhaltenstendenzen bewirkt: »einerseits das Mißtrauen, die Ablehnung oder gar die Feindlichkeit gegenüber Nichtverwandten, Fremden und Außenstehenden, und andererseits der Altruismus, die Hilfsbereitschaft und der Opfermut gegenüber Verwandten, uns ›nahestehenden‹ und vertrauten Menschen«⁹. Ein Universalismus, verstanden als Ausgerichtetheit auf das größere Ganze von Welt und Mensch, sei gerade nicht angeboren, müsse vielmehr der Menschennatur abgerungen werden; denn die ethische Zielinstanz »Menschheit« zu erreichen und damit eine universale Menschlichkeit sowie ein weltweites Gleichheitsprinzip zu realisieren, sei »unnatürlich«, keineswegs angeboren und darum immer von neuem kulturell aufzubauen. Soeben bestätigt der Biologe Wolfgang Wieser in der Zeitschrift *Merkur* vom März 2003: Ausgangspunkt menschlichen Sozialverhaltens sei der genzentrierte Altruismus mit der Familien- und Clangemeinschaft; von hieraus sei der Schritt in die Fernbeziehung zu tun, wobei Sprache und Schrift als grenzüberschreitendes Potential mithelfen; als Beispiel für die in Hochkulturen wie auch in Hochreligionen betriebene »Entfamiliarisierung« zitiert Wieser das Neue Testament: »alle als Brüder und Schwestern«¹⁰.

Die sozialhistorische Tiefendimension dieses genetischen Eigennutzes hat der Salzburger Althistoriker Wolfgang Speyer aufgezeigt, wobei er die Genealogie als den ältesten Versuch einer wissenschaftlich zu nennenden Systembildung bezeichnet¹¹. Hier genau fassen wir die Verbindungsstelle von Erbbiologie und historischer Hermeneutik: Die Menschen denken und handeln verwandtschafts- und stammesbezogen, bauen dementsprechend ihre sozialen Formationen auf, wie sie dementsprechend auch ihre politischen Aktionen lancieren, eben als Stammesgesellschaften mit einerseits höchster sozialer Binnenverpflichtung und andererseits stetiger Feindschaft gegen die Anderen¹². Die Genealogien der Stammesgesellschaften sind immer wesentlich religiös geprägt, erwachsen aus der Vorstellung, der Urahn sei als »Spitzenahn« halbgöttlicher Abkunft. Aus der unmittelbaren Abstammung von ihm erklärt sich das besondere Blut des eigenen Volkes wie aber auch der Adelsklasse, die im Stamm das höhere Recht beansprucht, während im gemeinen Volk nur mehr das Blut von weniger wertvollen Seitenlinien fließt¹³. Wie jedes gentilbewusste Volk eine Höherstellung über seine Nachbarvölker proklamiert, so der Adel über die Gemeinen des eigenen Volkes. Die in nahezu allen Stammesgesellschaften übliche Selbstbezeichnung für das eigene Volk ist in der Regel »Mensch«, womit bekundet wird, dass die andern nicht eigentlich Menschen sind, jedenfalls nicht im vollen Sinne; sie sind als Andere von minderwertiger oder gar teuflischer Abkunft¹⁴. In Griechenland galten denn auch Sklaven als Fremde und zusätzlich noch als Wesen ohne Seele¹⁵.

⁹ Christian VOGEL, *Vom Töten zum Mord*. Das wirkliche Böse in der Evolutionsgeschichte, München u.a. 1989, 37.

¹⁰ Wolfgang WIESER, *Große Systemübergänge*. Zur sozialen Evolution von Tieren und Menschen, in: *Merkur* 57,3 (2003) 207–219, 213.

¹¹ Wolfgang SPEYER, Art. Genealogie, in: *Realexikon für Antike und Christentum* 9 (1976) Sp. 1145–1268, Sp. 1148.

¹² Klaus E. MÜLLER, *Das magische Universum der Identität*. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß, Frankfurt am Main u.a. 1987, 66–120.

¹³ MÜLLER, *Universum der Identität* (Anm. 12), 66–120.

¹⁴ MÜLLER, *Universum der Identität* (Anm. 12), 144–147.

¹⁵ Egon FLAIG, Sklaverei, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 9 (1995) Sp. 976–985.

Das alles kann man als das »Normale« ansehen, als das im Menschen erbbiologisch Verankerte und auch primär-religiös Überhöhte. Im Blick auf die Geschichte unseres Kulturkreises verzeichnet der Salzburger Althistoriker Wolfgang Speyer eine fundamentale Veränderung im Alten Testament: »Während die Griechen [und andere Völker] mehrere Archegeten des Menschengeschlechtes kennen, ohne sie miteinander zu verbinden, sehen die Israeliten in Adam den einzigen Stammvater aller Menschen«¹⁶. Das biblische Theologumenon des Monogenismus, lange genug im Streit von Dogmatik und Naturwissenschaft missverstanden, erweist sich in Wirklichkeit als eine fundamentale Aussage politischer Theologie, dass es nämlich keine bevorrechtigte Abstammung bestimmter Menschen oder Völker gebe, dass vielmehr alle von einem Elternpaar abstammten und darum ihrer Herkunft nach gleich seien. Das Abstammungsschema, die Grundlage aller Stammeskultur und des Gentilbewusstseins, war damit ideell entmächtigt, was angesichts der biovitalen Stärke dieses Schemas nur als revolutionärer Umbruch zu bezeichnen ist¹⁷.

Erst vor diesem Hintergrund versteht sich die Leistung, die der Aufruf bedeutet, »zu allen Völkern zu gehen« (Mt 26,19). Mit Recht interpretiert der Berliner Althistoriker Werner Dahlheim in einer kürzlich erschienenen Übersicht zur Alten Geschichte: Die Lehren des gekreuzigten Gottessohnes hätten sich an alle Menschen gerichtet, und seine Missionare hätten niemandem die Heilsbotschaft verweigert, ob er nun Beschnittener oder Unbeschnittener, Barbar oder Reichsbewohner, Herr oder Knecht gewesen sei; »der Siegeszug des neuen Glaubens, so sollte jedermann daraus lernen, kannte keine Grenzen«¹⁸. Christliche Mission traf mithin in das Kampffeld »Universalreligion« versus »Stammesreligion«, wo infolge des angeborenen ingroup/outgroup-Verhaltens auch für die Religion ein Antagonismus herrscht: »unsere« und »richtige« Religion gegen die »andere« und »falsche« Religion. Die eigene Religion konnte sich dabei noch zu absoluter Erwähltheit steigern und damit zur Vernichtung der Anderen auffordern. Das Alte Testament präsentiert mit der Landnahme Israels eine solch religiös legitimierte Ausrottung, findet aber später zu einem Jahwe, der sich als universaler Gott erweist. Das Neue Testament zeigt Universalbewusstsein und gibt sich als völkisch entschränkt. Der Missionsauftrag richtet sich »an alle Völker« (Mt 26,19). Petrus wird mittels einer Vision zu der Einsicht gebracht: »Wahrhaftig, jetzt begreife ich, daß Gott nicht auf die Person sieht, sondern daß ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist« (Apg 10,34f). Paulus benutzt eine Universalitätsformel, die ihm immer wieder in die Feder fließt: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid eins in Christus« (Gal 3,28). An die Stelle des Blutsahn ist der Glaubensahn getreten: »Wenn ihr aber zu Christus gehört, dann seid ihr Abrahams Nachkommen« (Gal 3,29). Zum Ideal christlicher Universalität wurde die Kirche aus vielen Völkern (*ecclesia ex diversis gentibus*): Aus allen Völkern sollte sie zusammenkommen und sich auf den Konzilien

¹⁶ SPEYER, Art. Genealogie (Anm. 11), Sp. 1204.

¹⁷ Arnold ANGENENDT, Der eine Adam und die vielen Stammväter. Idee und Wirklichkeit der Origo gentis im Mittelalter, in: Peter WUNDERLI (Hg.), *Herkunft und Ursprung*. Historische und mythische Formen der Legitimation, Sigmaringen 1994, 27–52.

¹⁸ Werner DAHLHEIM, *An der Wiege Europas*. Städtische Freiheit im antiken Rom, Frankfurt am Main 1999, 145.

»ökumenisch« – das heißt: als »verbreitet auf dem ganzen bewohnten Erdkreis« – darstellen¹⁹.

Universalistische Bewegungen – die Weltreligionen nicht anders als das Christentum – haben ihr gefährlichstes Problem dort zu bestehen, wo sie zwar am Universalismus festhalten, diesen aber eigenvölkisch zuspitzen und zugleich religiös überhöhen: »Wir sind das erwählte Volk, das allen anderen das Heil bringt«. Hier wird die dem Gentilismus angeborene Überlegenheit nicht nur religiös legitimiert, sondern zugleich auch politisch ausgemünzt, was einen aggressiven Antrieb zu sowohl religiöser wie politischer Expansion bewirkt. Insofern hat jede Kulturexpansion und mehr noch jede missionierende Menschheitsreligion das Problem zu bewältigen, wie und wieweit sie Andere in ihrer jeweiligen Eigenheit akzeptiert, was sie zu eliminieren unternimmt oder aber zu respektieren bereit ist. Sowohl die Antike wie die Moderne bieten hier teilweise dramatische Beispiele. Hätte Caesar, der in Gallien die Menschenopfer verbot²⁰, sie belassen sollen? Die Missionare des Mittelalters gingen zuweilen Kompromisse ein, die uns unchristlich und auch unmenschlich erscheinen; so bedingten sich die Isländer bei ihrer im Jahre 1000 vollzogenen Taufe aus, weiterhin Kinder aussetzen zu dürfen²¹. Noch im 19. Jahrhundert musste sich die englische Kolonialverwaltung in Indien bei der dort üblichen Witwen-Verbrennung entscheiden, ob sie einschreiten oder einfach nur zusehen sollte²². Im Grunde stellten sich hier Fragen, die heute in vergleichbarer Form bei der Ausbreitung der Menschenrechte anstehen: Zerstören die Menschenrechte nicht vieles in all jenen Zonen und Populationen, in denen sie nicht originär heimisch sind?

III.

Die christliche Mission erfuhr ihre »völkische« Herausforderung mit der so genannten Völkerwanderung, als der römische Westen in germanische Nachfolgestaaten zerfiel: das fränkische Gallien, das angelsächsische Britannien, das westgotische Spanien, das langobardische (Nord-)Italien. Die deutsche Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts mit ihrer ideologischen Ausrichtung auf Volk und Nation sah hier eine Wiedererweckung des »nationalen Prinzips«, aus dem zuvorigen Völker-Mischmasch des römischen Imperiums. In Wirklichkeit reaktivierte sich das Phänomen der Stammesreligion, bei der das Religionsheil mit der völkischen Zugehörigkeit verkoppelt ist²³. Hält man sich zudem den zitierten

¹⁹ Joseph RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (Münchener Theologische Studien 2; Systematische Reihe 7), München 1954, 127–135. Vgl. auch DERS., *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960. Arnold ANGENENDT, *Monachi peregrini*. Studien zu Pirmin und den monarchischen Vorstellungen des frühen Mittelalters (Münstersche Mittelalter-Schriften 6), München 1972, 157f.

²⁰ Alexander DEMANDT, *Die Kelten*, München² 1999, 45–48.

²¹ Klaus DÜWEL, Die Bekehrung auf Island, in: SCHÄFERDIEK, *Kirchengeschichte* (Anm. 1), 249–275, 267.

²² Jörg FISCH, Jenseitsglaube, Ungleichheit und Tod. Zu einigen Aspekten der Totenfolge, in: *Saeculum* 44 (1993) 265–267.

²³ Rainer FLASCHE, Art. Heil, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 3 (1993) 66–74, 71f.

biogenetischen Eigennutz vor Augen, entlarvt sich dieses Nationalbewusstsein mitsamt dem Postulat des damals auch noch postulierten »deutschen Christentums« als Rückfall in biogenetische Archaismen, ja schlimmer noch: als Absage an den Universalismus des Humanum wie des Christentums.

Für die mittelalterliche Missionsgeschichte hat erstmals solche religionsgeschichtlichen, -psychologischen und -soziologischen Kategorien der Gießener Historiker Hans-Dietrich Kahl benutzt und dabei – um von einem allzu biologistischen Stammesdenken abzurücken – von »Gentilreligion« gesprochen. Zum Vergleich diente ihm, dass Völker früher Stufe nicht den Begriff einer universalen Welt kannten, folglich nicht von einem umfassenden Weltengott wüssten, vielmehr jedes Land oder jedes Volk seine eigenen Gottheiten besitze, sogar jedes einzelne Dorf seine eigene Sonne²⁴; auch gehe es nicht primär um den Einzelnen, sondern um das korporative Ganze, um den jeweiligen gentilen Verband²⁵. Darin decken sich ethnische, politische und religiöse Ordnung: »Innerhalb dieser Grenze ist jedes Glied der Gemeinschaft zur Teilnahme auch an ihrem kultischen Leben verpflichtet«²⁶.

Indem aber Religionsverständnis wie Sozialformation der Nach-Antike »stammesreligiös« bzw. »gentil« wurden, musste sich auch die christliche Mission verändern. Nicht der Einzelne bekehrte sich, sondern der gentile Verband als ganzer, weil eben »Gentil-« bzw. »Stammesreligionen« auf das Volk als Ganzes hin denken und leben. Soeben ist speziell für die germanische Religion wieder bestätigt worden, dass »Religion« hier weniger eine Sache der individuellen und privaten Überzeugung als vielmehr des gesellschaftlich und öffentlich vollzogenen Kultes war²⁷. Eine je individuelle Entscheidung vorauszusetzen, wie es die moderne Religionsfreiheit postuliert, verkennt die gentile Sozial- wie Religions-situation: Alle müssen gerade auch religiös mittun. Deswegen hat Hans-Dietrich Kahl die hermeneutische Forderung erhoben, »daß wir in der Anwendung von Begriffen wie ›Gewaltmission‹ und ›Zwangschristianisierung‹ eine sehr viel größere Zurückhaltung zu üben haben als bisher«²⁸.

Aus solcher Beurteilung ergibt sich für die christliche Mission der Nach-Antike eine Klärung im Grundsätzlichen: Indem das gentilreligiöse Modell ins Christentum eindrang, war nun das Heil wieder mit der Volkszugehörigkeit verbunden, und darum mussten erstens alle Volksangehörigen ein und derselben Religion angehören, mussten zweitens bei Ausdehnung des eigenen Volksraumes die Unterlegenen gleichfalls diese eine Religion annehmen. Das heißt: die Mission wirkte nach innen korporativ und nach außen imperial²⁹. Oder, wie man drastischer noch hat behaupten können, religiöse Stammesmoral sei der wahre Motor abendländischer Geschichte geworden³⁰. Schon seit der Spätantike hatten sich

²⁴ KAHL, Die ersten Jahrhunderte (Anm. 1), 29f.

²⁵ KAHL, Die ersten Jahrhunderte (Anm. 1), 33.

²⁶ KAHL, Die ersten Jahrhunderte (Anm. 1), 31.

²⁷ Bernhard MAIER, *Religion der Germanen. Götter – Mythen – Weltbild*, München 2003, 32.

²⁸ KAHL, Die ersten Jahrhunderte (Anm. 1), 58.

²⁹ Arnold ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufe* (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 15), Berlin/New York 1984.

³⁰ Mariano DELGADO, *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten*, Düsseldorf 1991, 20–23.

imperial-religiöse Tendenzen gezeigt, nämlich Christentum und Römerreich in eins zu setzen. Vor allem in Byzanz verstand sich der Kaiser als erster Missionar: Reichsausweitung bedeutete notwendig auch Ausbreitung des Christentums. Im Westen dachte man nicht anders³¹. So bekehrten sich zum Beispiel die Franken als ganzes Volk und bildeten, wie schon vorher so auch nachher, einen religiös geschlossenen Körper³². Sobald aber das eigene Volk korporativ bis hin zum letzten Glied christlich geworden war, verstand es sich auch als ›auserwählt‹ und als solches zur Bekehrung nichtchristlicher Völker beauftragt.

Für die Missionierung, konkret für die Plausibilität des Christengottes, gab es noch ein zusätzliches Problem: Die germanische Religion war extrem kriegerisch. Entsprechend hat Herwig Wolfram diese Stammeswelt als kriegerisch beschrieben: »Diese befand sich ständig im Krieg. Der Friede bildete die Ausnahme, er mußte vertraglich festgelegt werden«³³. Zu anderen und ohnehin nur »minderwertigen« Völkern ergab sich, wie Georges Duby sagt, eine »natürliche Feindschaft«; jedes von Fremden bewohnte Nachbargebiet habe als Jagdgrund gedient für Schmuck, Waffen, Vieh und – nicht zuletzt – für Sklaven³⁴. Letztlich verstanden sich Kampf, Krieg und Sieg religiös, was zur Folge hatte, dass ein jeder Gott seine Macht vor den Menschen kriegerisch zu erweisen habe. Die Bekehrung der Germanen geschah darum fast regelmäßig aufgrund der Erfahrung des ›stärkeren‹ Christengottes³⁵. Den bekanntesten Fall bietet der Frankenkönig Chlodwig († 511). Der Bericht Gregors von Tours folgt dem allgemeinen religionsgeschichtlichen Muster, wenn er Chlodwig in der Bedrängnis der Alemannenschlacht ausrufen lässt, dass er die eigenen Götter als ohnmächtig erfahre und dem von seiner Gemahlin Chrodichilde bezeugten Christengott zu folgen bereit sei, sofern dieser ihn der Macht seiner Feinde entreiße³⁶. Nach tatsächlich erlangtem Sieg ließ sich Chlodwig denn auch taufen³⁷. Im Grunde ist hier die den Germanen vertraute Vorstellung eines in Kriegsgefahr herbeieilenden Sieghelfers³⁸ auf den Christengott angewandt, obwohl eine solche Vorstellung mit dem Jesusbild des Neuen Testaments schwerlich zu vereinbaren ist. Tatsächlich ist bei alledem nicht eigentlich eine originär christliche Bekehrung geschehen. Vielmehr blieb die vorchristliche Vorstellung vom

³¹ ANGENENDT, *Kaiserherrschaft* (Anm. 29).

³² Knut SCHÄFERDIEK, Art. Germanenmission, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 10 (1978) Sp. 492–548, bes. Sp. 536–542 (›Christianisierung der Franken‹) und Sp. 542–546 (›Geschichtlicher Ort‹ und ›Kirchengeschichtliche Auswirkung‹); DERS., Art. Chlodwig, in: *Theologische Realenzyklopädie* 8 (1981) 1–2; Johannes FRIED, Le passé à la merci de l'oralité et du souvenir. Le baptême de Clovis et la vie de Benoît de Nursie, in: Jean-Claude SCHMITT / Otto Gerhard OEXLE (Hg.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et Allemagne*, Paris 2002, 71–104.

³³ Herwig WOLFRAM, *Das Reich und die Germanen zwischen Antike und Mittelalter*, Berlin 1990, 32.

³⁴ Georges DUBY, *Krieger und Bauern*. Die Entwicklung der mittelalterlichen Wirtschaft und Gesellschaft bis um 1200, Frankfurt 1987, 65.

³⁵ SCHÄFERDIEK, Art. Germanenmission (Anm. 32), Sp. 543.

³⁶ GREGOR VON TOURS, *Zehn Bücher Geschichten* (Fränkische Geschichte), hg. von Rudolf BUCHNER (Ausgewählte Quellen zur Geschichte des deutschen Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 2,1), Darmstadt 1990, Buch II, Kap. 30, 116f.

³⁷ Michel ROUCHE (Hg.), *Clovis*, Bd. 1: Le baptême de Clovis, l'événement, Paris 1997.

³⁸ Karl HAUCK, Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XX: Die Veränderung der Missionsgeschichte durch die Entdeckung der Ikonologie der germanischen Bilddenkmäler, erhellt am Beispiel der Propagierung der Kampfhilfen des Mars-Wodan in Altuppsala im 7. Jahrhundert, in: *Westfalen* 58 (1980) 227–307, hier 286ff.

stärkeren Gott in Geltung, und in diesem Rahmen vollzog sich ein Göttertausch: An die Stelle der alten versagenden Götter trat der erfolgreichere, der Christengott. Mit Recht hat man sagen können, dass hier eine Christianisierung auf nichtchristliche Weise stattgefunden habe³⁹.

IV.

Zu sagen: »auf nicht christliche Weise christianisiert« darf allerdings nicht vergessen machen, dass das Christentum von Anfang an tiefste Einwirkungen und Veränderungen herbeigeführt hat. Als Beispiel sei die Sklaverei angeführt, die nach der Antike in den germanischen Nachfolgereichen sich neu brutalisierte, und gerade hier zeigten sich überraschenderweise Veränderungen: In karolingischer Zeit verschwand der Sklavenmarkt. Der Göttinger Mediävist Hartmut Hoffmann stellt fest: »Der Unfreie hatte jetzt, wenigstens in einem beschränkten Ausmaß, subjektive Rechte; er war vor der schlimmsten Mißhandlung geschützt; er hatte ganz überwiegend wohl die Möglichkeit, eine Familie zu gründen; normalerweise brauchte er nicht zu befürchten, verkauft zu werden; und vielfach dürfte auch seine Arbeit fest geregelt gewesen sein, so daß er innerhalb eines bestimmten Rahmens nicht willkürlich belastet oder gequält wurde«⁴⁰. Zugleich stellt Hoffmann fest, »daß die Kirchenmänner sich häufig unter großen Opfern bemüht haben, den Unglücklichen, die in der Fremde versklavt worden waren, die Rückkehr in die Heimat zu ermöglichen«⁴¹. Gerade hierbei waren oft die Missionare aktiv. Man denke nur an Ansgar († 865), den »Apostel des Nordens«, von dem seine Vita berichtet: »Seine Freigebigkeit im Almosenspenden ist kaum zu schildern; all seinen Besitz wünschte er nach dem Willen des Herrn Notleidenden zu geben. Wo er Bedrängte wußte, half er, so reichlich er konnte [...] Zum Beweise für seine innige Barmherzigkeit und Liebe diene ein eigenes Erlebnis; unter vielen ins ferne Schweden verschleppten Gefangenen brachte er einmal den losgekauften Sohn einer Witwe mit nachhause; als die Mutter ihn wiedersah und in der Freude über seine Heimkehr nach Weiberart vor Glück über seinen Anblick zu weinen begann, kamen auch dem Bischof vor Rührung die Tränen. Er schenkte dem Sohn der Witwe sofort die Freiheit, gab ihn seiner Mutter wieder und ließ beide froh heimgehen«⁴².

Die Karolingische Reform ging die Sklaverei grundsätzlich an. So konnte Agobard von Lyon († 840), einer der führenden Reichstheoretiker, fordern: »Weil alle Brüder geworden sind, rufen sie den einen Gott an: der Knecht und der Herr, der Arme und der Reiche, der Ungelehrte und Gebildete, der Schwache und der Starke, der niedrige Arbeiter und der

³⁹ Hans HATTENHAUER, Das Recht der Heiligen, in: *Schriften zur Rechtsgeschichte* 12 (1976) 104–135.

⁴⁰ Hartmut HOFFMANN, Kirche und Sklaverei im frühen Mittelalter, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 42 (1986) 1–24, 7.

⁴¹ HOFFMANN, Kirche (Anm. 40), 16.

⁴² *Vita Anskarii* 35; ed. Werner TRILLMICH, *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 11), Darmstadt 1961, 112^f.

erhabene Kaiser«⁴³. Weil alle den gemeinsamen Gott anredeten mit »Vater unser«, ergab sich als soziale Konsequenz die Gleichheit. Um wirklich zu realisieren, welcher Grundsturz in diesen Sätzen angezeigt ist, sei zum Vergleich Altrom zitiert; dort durfte der pater familias [der Vater der Familie] »sowohl seine Sklaven wie seine Kinder straflos töten. Dieses Tötungsrecht betraf nicht nur das neugeborene Kind, sondern auch den erwachsenen [...] Sohn. In der Stellung zum Familienvorstand [...] bestanden kaum Unterschiede zwischen Sklaven und Familiensöhnen. Zu Lebzeiten kontrollierte der Familienvater die ökonomischen Aktivitäten der seiner *potestas* unterstehenden Kinder: er konnte ihnen ein *peculium* [Eigenvermögen] gewähren, aber auch entziehen. Im juristischen Sinn verfügten die Kinder, solange die väterliche Gewalt bestand, über keinerlei Eigentum. Was die *patria potestas* besonders drückend machte, war die Tatsache, dass kein Alter für die Volljährigkeit der Kinder festgelegt war. Auch die Eheschließung änderte nichts am Status eines *filius familias*. Die *patria potestas* währte bis zum Tode des Vaters. Erst dann wurden die Kinder unabhängig, wurden sie geschäftsfähig, *sui iuris*«. Dieses väterliche Vorrecht galt bis in die römische Kaiserzeit, und erst »im weiteren Verlauf des 4. Jahrhunderts wurde das Tötungsrecht des Vaters über seine Kinder [...] aufgehoben«⁴⁴. Die Kirche sei »der Vorreiter« gewesen, so Hoffmann abschließend: »Sie hat dadurch, freilich ohne es zu wollen und zu wissen, zu jenem tiefen Wandel in den Grundlagen der Gesellschaft beigetragen, der in der Folge für die Geschichte des Abendlandes die größte Bedeutung gehabt hat«⁴⁵. Der Wiener Sozialhistoriker Michael Mitterauer bestätigt, dass dank karolingischer Reform die »Sklavenarbeit seither keine Rolle mehr gespielt habe« und sich erst wieder in der Plantagenwirtschaft des Frühkolonialismus« erneuert habe⁴⁶.

Mitterauer zufolge wirkte weiter auf die Veränderung der karolingischen Sozialstruktur als »wesentliches Element« noch die christliche Konsens-Ehe ein, dass nämlich das Modell der »gattenzentrierten Ehe« sich in der neuen Wirtschaftsform der Grundherrschaft habe realisieren können. »Auf dem christlichen Konsensprinzip beruht – langfristiger Entwicklung gesehen – das Ideal der Liebesehe«⁴⁷. Die karolingischen Synodal- und Rechtsbestimmungen wiederholen immer neu den Satz: *Una lex de viris et de feminis* – ein Gesetz für Mann und Frau⁴⁸. Glaubensverkündigung war – und wie hätte es im Christentum anders sein können – zugleich Sozialmission.

⁴³ AGOBARD, *De unitate legis*, MGH Epp. 5, 158³¹, 159⁴⁺²⁰.

⁴⁴ Jens-Uwe KRAUSE, Antike, in: Andreas GESTRICH / Jens-Uwe KRAUSE / Michael MITTERAUER (Hg.), *Geschichte der Familie* (Kröners Taschenbuchausgabe 376; Europäische Kulturgeschichte 1), Stuttgart 2003, 136.

⁴⁵ HOFFMANN, Kirche (Anm. 40), 24.

⁴⁶ Michael MITTERAUER, *Warum Europa?* Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs, München 2003, 67.

⁴⁷ MITTERAUER, *Europa* (Anm. 46), 106.

⁴⁸ Ines WEBER, *Una lex de viris et de feminis*. Zur Religions- und Gesellschaftsgeschichte der Ehe im frühen Mittelalter, Tübingen 2003 (Diss. masch.); Stefan Chr. SAAR, *Ehe, Scheidung, Wiederheirat*. Zur Geschichte des Ehe- und des Ehescheidungsrechts im Frühmittelalter (6.–10. Jahrhundert) (Ius vivens. Abteilung B: Rechtsgeschichtliche Abhandlungen 6), Münster/Hamburg 2002.

V.

Mitten in diesen Vorgängen und aus deren Voraussetzungen baute Karl der Große († 814) sein Europa, als dessen »Vater« er gerne bezeichnet wird. Seine Geburt »aus dem Geist der Gewalt« suggeriert der Titel eines Buches aus der Feder des englischen Historikers Robert Bartlett (wobei freilich das Original betitelt ist mit »Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change«⁴⁹). Also statt »Vater Europas« in Wirklichkeit ein »Vater der Gewalt«? Tatsächlich erreichte die Gewaltanwendung in Karls des Großen Sachsen-Christianisierung »einen im Frühmittelalter einmaligen Höhepunkt«⁵⁰. Indem Karl sich und sein Imperium als von Gott erwählt und dadurch anderen Reichen überlegen verstand, war sein Reich das »bessere«, stieß als solches aber auf gentil verfasste Völker, deren jedes sich nach gentiler Manier gleichfalls für »richtig« hielt, was dann notwendig Religionskrieg bedeutete. Die Eroberung Sachsens begann Karl mit einer religiösen Provokation, mit der Zerstörung der sächsischen Irminsul, einer »Weltsäule« auf der Eresburg, und führte dann einen dreißigjährigen Krieg⁵¹. Theoretisch wurde diese Gewalt dadurch kaschiert, dass man den Sachsen ein gebrochenes Taufversprechen und bei den Slawen eine grundsätzliche Christenfeindschaft unterstellte, was kriegerisch zu überwinden sei. Wie selbstverständlich diese imperiale Mission galt, zeigen ebenso noch die Ottonen. Ihre Missionspolitik suchte den karolingischen Ansatz, den doch das eigene Sachsenvolk so brutal erfahren hatte, fortzusetzen, also Ausweitung des Christentums weiterhin als gewaltsame Ausweitung des Reiches. Nach Dänemark konnte Otto der Große († 973) Bischöfe entsenden, sogar auch einen bis nach Kiew. Allerdings vermochten die mitteleuropäischen Slawen militärisch zu widerstehen und behaupteten sich noch für zwei Jahrhunderte. Wie stark dabei gentilische Einstellungen mitwirkten, zeigt sich etwa darin, dass der Christgott bei manchen Slawen einfach »deutscher Gott« hieß⁵².

Geläufigerweise hängt Karl dem Großen der Ruf des »Sachsenschlächters« an. Der Heide-Dichter Hermann Löns († 1914), der nach eigenen Worten lieber fremdes Blut am eigenen Messer als ein fremdes Messer in eigenem Blut spüren wollte, popularisierte in der Novelle *Rote Beeke* den Römling Karl als Verderber der Deutschheit und »Schlächter« der Sachsen. Als evidenter Beleg galt und gilt dafür das »Blutbad von Verden«. Darüber berichten im zeitlichen Abstand einer Generation die karolingischen *Reichsannalen*: »Alle Sachsen unterwarfen [...] sich der Gewalt des obengenannten Königs [Karl] und lieferten alle [...] Übeltäter aus [...] zur Bestrafung mit dem Tode, 4500, und dies ist auch so geschehen«⁵³. Die auf den *Reichsannalen* beruhenden jüngeren *Einhardannalen* präzisieren

⁴⁹ Robert BARTLETT, *Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt*, München 1998.

⁵⁰ Rudolf SCHIEFER, *Die Karolinger*, Stuttgart u.a. 1992, 80.

⁵¹ Arnold ANGENENDT, Wie das Christentum nach Westfalen kam, in: *Auf dein Wort hin. 1200 Jahre Christentum in Stadtlohn*, hg. v. der Katholischen Kirchengemeinde St. Otger Stadtlohn, Stadtlohn 2000, 12–38.

⁵² KAHL, *Die ersten Jahrhunderte* (Anm. 1), 35.

⁵³ *Annales regni Francorum* a. 782; ed. Reinhold RAU, *Quellen zur Karolingischen Reichsgeschichte* (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 5), Teil 1, Darmstadt 1962, 44⁷.

weiter, sollen aber gerade damit zuverlässige Angaben bieten. Ältere, noch vor den Reichsannalen anzusetzende Quellen kennen zwar die Zahl 4.500, nicht aber eine Hinrichtung, sprechen statt von »Enthauptung« (*decollati*) von »Deportation« (*delocati*). Im Zusammenhang mit der Verden-Aktion stand die 781 aufdiktierte »Sachsenkapitulation«, die für Verweigerung der Taufe und andere christliche Forderungen, selbst für solche geringster Art, wiederholte: mit dem Tode zu bestrafen⁵⁴. Aber dies blieb nicht Karls letztes Wort, denn schon bald wurde das Todesgesetz aufgehoben.

Da Karl sich heute oft eher den Titel »Sachsenschlächter« als »der Große« gefallen lassen muss, sei darauf näher eingegangen. Angesichts eines solch variierenden Quellenbestandes differieren ebenso die Interpretationen. Die aus den dreißiger Jahren verstanden sich »völkisch«, ob nun ablehnend oder zustimmend, wie die ersten Beispiele verdeutlichen. Karl Bauer (1936): »Die Maßregel, die der Wiederkehr des Aufruhrs vorbeugen sollte, traf er auf einem Tag zu Verden, wohin bis dahin die Gaugrafen alle Sachsen abzuliefern hatten, die an dem Aufruhr beteiligt waren. Sie wurden in das Frankenreich abtransportiert. Dasselbe Los traf die kriegsgefangenen Sachsen. Im ganzen waren es viertausendfünfhundert Mann. Unser Ergebnis paßt nun freilich recht wenig zu der heute so beliebten Darstellung der Sachsenkriege, bei der Karl der Große als artfremder Eindringling auf germanischem Boden und Widukind als der germanische Nationalheros erscheint. Aber die ernste Geschichtsforschung kann nicht auf gewisse Lieblingsmeinungen Rücksicht nehmen«⁵⁵. Friedrich von Klocke (1937): »Es gibt keinerlei Veranlassung, die militärische Exekution der bei Verden zusammengebrachten 4.500 Sachsen aller Stände an einem Tag als undurchführbar anzusehen. Und völlig haltlos ist der Gedanke, daß jene 4.500 überhaupt nicht getötet, sondern nur deportiert worden seien«⁵⁶. Erwin Rundnagel (1938): »Dem deutschen Volke gelten die 4.500 Sachsen als ein Symbol eines der größten Blutopfer, das deutsche Männer ihrem Volke, ihrem Staate und ihrem Glauben darbrachten«⁵⁷. Die derzeitigen Interpretationen sind »sachlicher«, aber fern von Einhelligkeit. Hans-Dietrich Kahl (1982): »Ein Teil der Härten – etwa Verden 782 – [ist] vielleicht [...] als eine Art Verzweiflungsreaktion zu verstehen. Also zurück zu ›Karl dem Sachsenschlächter‹? Dies wäre doch wohl ein Versuch, das Knäuel vom falschen Ende her zu entwirren. Die grausigen Aspekte sind nur eine Seite in der Sachsenpolitik dieses Mannes [...] Von den kulturpolitischen Zusatzaspekten, Karls Fürsorge für das sächsische ›Entwicklungsland‹, war gleichfalls die Rede. Weiter scheint es, daß er selbst sich wohl nicht aus allem, doch aus vielem, was damals in seinem Namen dort geschah, nachträglich ein Gewissen machte ...«⁵⁸.

⁵⁴ Verordnungen aus dem Kapitulare von Paderborn, in: Reinhold MOKROSCH / Herbert WALZ (Hg.), *Mittelalter* (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch 2), Neukirchen-Vluyn 1980, 35.

⁵⁵ Karl BAUER, Die Quellen für das sogenannte Blutbad von Verden, in: Walther LAMMERS (Hg.), *Die Eingliederung der Sachsen in das Frankenreich*, Darmstadt 1970, 109–150, 150.

⁵⁶ Friedrich von KLOCKE, Um das Blutbad von Verden und die Schlacht am Süntel 782, in: LAMMERS, *Eingliederung* (Anm. 55), 151–204, 203.

⁵⁷ Erwin RUNDNAGEL, Der Tag von Verden, in: LAMMERS, *Eingliederung* (Anm. 55), 205–242, 238.

⁵⁸ Hans-Dietrich KAHL, Karl der Große und die Sachsen. Stufen und Motive einer historischen »Eskalation«, in: Herbert LUDAT / Rainer Christoph SCHWINGES (Hg.), *Politik, Gesellschaft, Geschichtsschreibung*. FS František Kraus, Köln u.a. 1982, 49–130, 95, 101f.

Eckhard Freise (1983): »Die Zahl der Exekutierten wird von der Reichsannalistik mit 4500 angegeben, in einer Höhe, die – wie der ganze Vorgang selbst – in der älteren Forschung erbittert und mit weltanschaulichen Vorurteilen angefochten worden ist. Der abmildernde Vorschlag, die fragliche Textstelle *decollati sunt* (›sie wurden geköpft‹) in *delocati sunt* (im Sinne einer Deportation) zu emendieren, setzte sich jedoch ebensowenig durch, wie das Epitheton von ›Karl dem Sachsenschlächter‹ heute noch aufrechterhalten wird; das berichtete Ausmaß der Hinrichtungen gilt als weit übertrieben«⁵⁹. Rudolf Schieffer (1992): »Karl erzwang bei Verden an der Aller die Auslieferung sonstiger Rädelsführer, die er sämtlich, wenn auch wohl bei weitem nicht in der von den Reichsannalen angegebenen Anzahl von 4.500, hinrichten ließ«⁶⁰. Johannes Fried (1994): »In Verden an der Aller wurden in einer einzigen Aktion 4.500 Sachsen geköpft, gehängt, erschlagen – eine Orgie der Gewalt, ein Blutrausch. Er vernichtete nicht nur die Kleinen; gerade die Mächtigen verfolgte er, soweit sie nicht rechtzeitig auf die fränkische Seite übergewechselt waren«⁶¹. Ernst Schubert (1997): »Die wuchernden wissenschaftlichen Spekulationen, dieses Ereignis zu relativieren, scheitern an der klaren Aussage der Quellen, die auch eine Begründung für die Strafaktion nahe legt, nämlich Reaktionen Karls auf die Niederlage in der Schlacht am Süntel und den Rückzug Widukinds zu den Dänen. Die Strafaktion steht singulär in der langen Geschichte der Sachsenkriege. Möglicherweise ist im Jahre 785 die ›Neugestaltung der Arnulf-Legende‹ als des hl. Sünders, dem Gnade verheißen wird, ein büßendes Gedenken an die Hinrichtung vieler Sachsen«⁶². Dieter Hägermann (2000): »Die philologisch unzweifelhaft beglaubigte Zahl von 4.500 ist zunächst zu begutachten. Wir haben zwar keinerlei statistisch gesicherte Angaben über die Gesamtbevölkerung Sachsens im Frühmittelalter, an 4.500 Verschwörer oder Rädelsführer zu denken verbietet indes der gesunde Menschenverstand. Die Gruppe dürfte sich auf wenige Dutzend belaufen haben, die zudem von den Sachsen selbst ausgeliefert worden sind. Eine Zahl von 4.500 Hingerichteten würde riesige Truppenkonzentrationen auf beiden Seiten voraussetzen. Nun wissen wir aber, daß Karl bei seinem Zug in aller Eile einige Scharen zusammengerafft hatte, um dem Aufruhr zu begegnen. Nach den Recherchen Karl Ferdinand Werners verfügten die Heere des Karolingerreichs aber – bezogen auf angesagte Kriegszüge – bestenfalls über 5.000 bis vielleicht 10.000 Kämpfer. Und letztlich wird man an den Kapazitäten und Fertigkeiten zur Hinrichtung einer so großen Zahl Zweifel anmelden dürfen. Vor dem Einsatz der Guillotine dürfte es höchst schwierig, ja unmöglich gewesen sein, an einem Tag nicht weniger als 4.500 Mann mit dem Schwert den Kopf vom Rumpf zu trennen, ganz abgesehen von dem verheerenden Eindruck einer solchen Massenhinrichtung auf die Bevölkerung und auf das fränkische Heer selbst. Die gewöhnlich gut unterrichteten Annales Petaviani haben die Ereignisse wohl durchaus zutreffend übermittelt, indem sie berichten: ›Es erschlugen die Franken eine Menge Sachsen, und viele besiegte

⁵⁹ Eckhard FREISE, Das Frühmittelalter bis zum Vertrag von Verdun (843), in: Wilhelm KOHL (Hg.), *Westfälische Geschichte*, Bd. 1, Düsseldorf 1983, 275–335, 299.

⁶⁰ Rudolf SCHIEFFER, *Die Karolinger*, Stuttgart u.a. 1992, 80.

⁶¹ Johannes FRIED, *Der Weg in die Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024*, Berlin 1998, 309.

⁶² Ernst SCHUBERT, Art. ›Blutbad‹ von Verden, in: *Lexikon des Mittelalters* 8 (1997) Sp. 1500f.

Sachsen führten sie in die Francia. < Ein sehr kleiner Teil der Aufständischen, die Aufrührer und Anführer, wurde somit hingerichtet, ein sehr viel größerer Teil wurde deportiert und in fränkischen Landesteilen angesetzt [...] Auch alle anderen Quellen, insbesondere die Briefe aus Karls Umkreis, die wie Alkuins Schreiben gerade die Sachsenmission Karls durchaus kritisch kommentiert haben und diese Blutorgie nicht einfach hingenommen hätten, schweigen. Karls Charakterbild mag in seiner Zeit und in späteren Epochen geschwankt haben, es gibt gleichwohl keinen Anlaß, ihn als blutbefleckten Massenmörder zu zeichnen. Dieses exemplarische Strafgericht, das sich seither mit dem Ort Verden verbindet, blieb eine Ausnahme und diente ausschließlich zur Abschreckung. Der Erfolg ließ auch insofern nicht auf sich warten, als Widukind, der sächsische Kontrahent schlechthin, sich 785 dem König unterwarf⁶³. Derzeit noch Thomas Scharff, der sich soeben mit einer Arbeit über karolingisches Kriegswesen habilitiert hat: »Wenn auch die Historizität dieses Gemetzels umstritten ist, so bleibt in jedem Fall, daß es in der offiziellen karolingischen Geschichtsschreibung, den Reichsannalen, enthalten ist, auch in ihre Überarbeitung, die sog. »Einhard'sannalen«, aufgenommen wurde und insgesamt in der von den Reichsannalen abhängigen fränkischen Annalistik eine Rolle spielt. Andererseits ist es in seiner Singularität eine Ausnahmeerscheinung und für die Darstellung militärischen Geschehens eine Abweichung von den üblichen Formen⁶⁴. Und zuletzt noch: Nach einem Bericht in der FAZ vom 25. August 2003 hat bei einer Tagung in der Berliner Akademie über Karl den Großen Horst Fuhrmann, apostrophiert als prominentester deutscher Mittelalterhistoriker, mit der Mär vom Sachsenschlächter aufgeräumt. Nachgetragen sei noch das Ergebnis, das sich bei einer Untersuchung der Zahlenangaben bei Gregor von Tours und Regino von Prüm ergeben hat: Im Allgemeinen könne mit Zuverlässigkeit gerechnet werden, freilich bei Ausnahme der untersuchten Heereszahlen: »Hier lassen die übertriebenen Angaben die Stellungnahme des Autors für eine der beiden Parteien meist deutlich erkennen⁶⁵. Ob da nicht auch die karolingischen Annalen übertrieben haben?

Alle angeführten Urteile und Bewertungen stammen von Historikern, die in ihrem Fach und speziell in frühmittelalterlich-karolingischer Geschichte erste Kompetenz beanspruchen. Dennoch ergibt sich ein *tot capita – tot sensus*. Wenn man gleichwohl ein Kondensat herstellen will, müsste es lauten: eine Rache- bzw. aus momentaner Verbitterung diktierte Strafaktion, die aller Wahrscheinlichkeit 4.500 Sachsen betraf, wo nicht mit deren (teilweiser) Tötung so mit Deportation. Und wie Karl solches nicht von Anfang an und grundsätzlich intendiert hat, so ist er – der Sachsenschlächter – möglicherweise bald schon von Reue geplagt gewesen.

⁶³ Dieter HÄGERMANN, *Karl der Große. Herrscher des Abendlandes*, Berlin 2000, 214ff.

⁶⁴ Thomas SCHARFF, Der rächende Herrscher, in: *Frühmittelalterliche Studien* 36 (2002) 241–253, 242.

⁶⁵ Regine SONNTAG, *Studien zur Bewertung von Zahlenangaben in der Geschichtsschreibung des frühen Mittelalters: Die decem libri historiarum Gregors von Tours und die chronica Reginos von Prüm*, Kallmünz 1987, 143.

VI.

Gewaltanwendung hat stattgefunden, und doch ist das nur die eine Seite. Zunächst schon sind die Brechungen und Korrekturen dieses Gentilismus zu beachten. Jüngst kam eine Straßburger Dissertation über den bekannten angelsächsischen Gelehrten und Mönch Beda († 735) und dessen Vorstellungen von Volk/Nation zu folgendem Ergebnis: Während das karolingische Selbstverständnis, hergeleitet aus der alttestamentlichen Idee des erwählten Volkes und zusätzlich der römischen Imperialität, eine Hegemonie über andere Völker beansprucht habe, gebe Beda ein anderes Bild: »Im Werk Bedas zeigt sich die Nation nicht als auserwähltes Volk, sondern als in die Welt der Nationen integrierte Nation. Die Ausdehnungsbewegung, an der sie teilhat, ist die der ›Kirche der Nationen‹, welche wächst im Maß der aufeinanderfolgenden Bekehrungen. Die Leitvorstellung ist die einer ›gens‹, die teilhat an der ›ecclesia gentium‹, letztlich der ›ecclesia Christi‹. Das Bewusstsein von Volk schließt sozusagen Internationalität ein«⁶⁶. Für den Bekehrungsvorgang fordert Beda eine Annahme des Glaubens mit individueller Einwilligung zur christlichen Wahrheit, weswegen er die Übersetzung des Vaterunsers und Glaubensbekenntnisses anregte⁶⁷. Tatsächlich trainierte sich angelsächsischer Missionsgeist bewusst »international«, etwa in der vom Angelsachsen Willibrord († 739) aufgebauten Missionsschule zu Utrecht: »Die Schüler stammten nicht aus einem Volk, sondern waren aus der Blüte aller benachbarten Völker vereint. Sie waren von solchem Vertrauen, solcher Freundlichkeit und geistlichen Freude beseelt, daß man sie in ihrer Einheit sonnenklar als Söhne eines geistlichen Vaters und der Mutter aller, der Liebe, erkannte. Einige waren aus dem edlen Stamm der Franken, einige aus dem frommen Volk der Angeln, einige aus der neuen Pflanzung Gottes, die erst in unseren Tagen bei den Friesen und Sachsen angelegt wurde. Andere kamen von den Bayern und Schwaben, die dieselbe Religion hatten, oder von welchem Volk und Stamm sie Gott gerade gesandt hatte«⁶⁸. Der angelsächsische Mönch Alkuin, den Karl der Große zu seinem »Kultusminister« gemacht hatte, beharrte darauf: »Denn unser Herr Jesus Christus [...] sagt: ›Geht, lehrt alle Völker und tauft sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Lehrt sie alles halten, was ich euch aufgetragen habe‹. So ist zuerst der Glaube zu lehren, darauf ist das Sakrament der Taufe zu empfangen; zuletzt sind die Gebote des Evangeliums zu übermitteln. Aber wenn eins von diesen dreien fehlt, kann der Hörer [= Taufkandidat] das Seelenheil nicht erlangen. Der Glaube nämlich, so sagt Augustinus, ist eine freiwillige Angelegenheit, nicht eine erzwungene. Der Mensch kann zum Glauben gezogen, aber nicht gezwungen werden. Natürlich kann man faktisch zur Taufe zwingen, aber das nützt nichts im Glauben, es sei denn bei Kindern, die durch andere Sünden [Erbsünde] belastet sind und durch anderer [der Paten] Bekenntnis gerettet werden. Ein Mensch erwachsenen Alters muß für sich die Tauffragen beantworten, was er glaubt

⁶⁶ Georges TUGÈNE, *L'idée de nation chez Bède le Vénérable* (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes 37), Paris 2001, 336.

⁶⁷ TUGÈNE, *L'idée* (Anm. 66), 203–209.

⁶⁸ *Vita Gregorii* 8, ed. MGH SS 15, 75²⁶.

und ob er es will. Und wenn er in Täuschung den Glauben bekennt, wird er in Wahrheit das Heil nicht erlangen«⁶⁹.

Es sind folglich zwei Seiten, die bei Karl dem Großen hervortreten: durchaus »Vater der Gewalt«, aber auch »Vater« eines multigentilen Europas. Allein schon dass er ganz unterschiedliche Populationen zusammenführte und so ein Vielvölkerreich schuf, verdient angesichts des allzeit primären Gentilbewusstseins besondere Hervorhebung⁷⁰. Nur dank übergentiler Bewusstseinskategorien konnte sein Reich gelingen, und die entsprechenden Kategorien lieferte das Christentum. Die karolingischen Reichstheoretiker erweiterten die paulinische Forderung, »nicht Juden und nicht Griechen«, »nicht Sklaven und nicht Fremde« (Gal 3,28; 1 Kor 12,13; Kol 3,11) auf ihre eigene Situation hin: »nicht mehr Aquitanier und Langobarden, Burgunder oder Alemannen«⁷¹. Die übervölkische Kirche wurde zum Bindeinstrument, von dem der Fuldaer Abt und Mainzer Erzbischof Hrabanus Maurus († 856) schreiben konnte, es dürfe keinen Unterschied unter den verschiedenen Nationen geben, denn die katholische Kirche existiere in Einheit mit Verbreitung über den ganzen Erdkreis⁷². Wenn gängiges Allgemeinverständnis allzu gerne unterstellt, das mittelalterliche Europa sei Ergebnis nur von imperialer Politik und gewalttätiger Christianisierung, so war in Wirklichkeit dieser Vorgang – wie wiederum Hans-Dietrich Kahl herausgestellt hat – von »wahrhaft weltgeschichtlichem Rang«: nicht die Imperialität, sondern die Christianisierung sei am wichtigsten gewesen⁷³, speziell mit dem Austausch zweier geistiger Grundstrukturen, der »gentilreligiösen« und der »universalreligiösen«⁷⁴. Jacques LeGoff, der bekannte französische Mentalitätshistoriker, lässt das abendländische Europa auf zwei Grundlagen basieren: »Die eine besteht aus der Gemeinschaft des Christentums [...], die andere aus den vielförmigen unterschiedlichen Königreichen, gegründet auf [...] ethnischen oder alten multikulturellen Traditionen (etwa Germanen und Galloromanen in Gallien)«⁷⁵.

Weiter erwies sich als übergentile Kraft des Zusammenhalts auch das Papsttum, das bis in die entferntesten Regionen hineinzuwirken vermochte. Die organisatorische Zusammenfassung der partikulären Kirchen durch die Päpste – so Gerd Tellenbach – »war gläubige Verehrung des Stellvertreters Petri und der Sacra Roma – ein Ausdruck der Einheit der Kirche auf Erden wie nichts anderes«⁷⁶. Die neuere Forschung spricht nunmehr von einer »päpstlichen Revolution«, die in Wirklichkeit erst Europa habe entstehen lassen. Denn alle Versuche einer politischen Vereinigung, von Karl dem Großen bis Karl V., seien ge-

⁶⁹ ALKVIN, *Brief 111* (nach August 796); ed. MGH Ep. 4, 160¹³.

⁷⁰ Josef FLECKENSTEIN, *Das Großfränkische Reich: Möglichkeiten und Grenzen*, in: DERS., *Ordnung und formende Kräfte des Mittelalters*. Ausgewählte Beiträge, Göttingen 1989, 1–27; DERS., *Die Grundlegung der europäischen Einheit im Mittelalter*, in: DERS., *Ordnung und formende Kräfte des Mittelalters*. Ausgewählte Beiträge, Göttingen 1989, 127–145.

⁷¹ AGOBARD, *Adversus Legem Gundobaldi* 3; ed. Corpus Christianorum Cont. med. 52, 20⁹.

⁷² *Epistularum Fuldensium Fragmenta* 11, ed. MGH. Ep. 5, 520¹⁵.

⁷³ Hans-Dietrich KAHL, Was bedeutet: »Mittelalter«, in: *Saeculum* 40 (1989) 33, 37f.

⁷⁴ KAHL, »Mittelalter« (Anm. 73), 37f.

⁷⁵ Jacques LEGOFF, *Das alte Europa und die Welt der Moderne*, München 1994, 12.

⁷⁶ Gerd TELLENBACH, *Die Westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*, Göttingen 1988, 72.

scheitert. Dass dennoch eine gemeinsame Grundstruktur aufgebaut und durchgehalten werden konnte, das sei der Tatsache zu verdanken, dass sich die westliche Christenheit zu »einer hochorganisierten Religionsgemeinschaft« entwickelte, wie es jüngst der Wiener Sozialhistoriker Michael Mitterauer dargestellt hat: die einmalige Stellung des Bischofs von Rom, ohne dass dieser aber zu einem kaiserlichen Hofbischof geworden wäre, dessen starke Integrations- und Penetrationsfähigkeit, die abendlandweiten Konzilien und die gemeinsame Liturgiesprache, die eine systematische Theologie und die Universitäten mit den verschiedenen anderen Wissenschaften, alles »produktive Trennungen«, aber zusammengehalten von dem »religionsgeschichtlich einmaligen Phänomen der Papstkirche«⁷⁷.

VII.

Von diesem Rahmen her ist Bonifatius zu verstehen. Bei ihm erscheint durchaus auch genealogisch-gentiles Denken. Selber Adliger besseren Geblüts, erinnerte er sich – wie ebenso andere angelsächsische Mitmissionare – der eigenen Vorfahren auf dem Kontinent, die es nun zu bekehren galt: »Wir sind ein Blut«⁷⁸. Viel wesentlicher aber wurde seine Durchbrechung dieses Gentilismus, die als besonderer Gottesruf verstandene Loslösung aus Heimat und Verwandtschaft. Dieser Ruf traf persönlich, löste aus dem Kollektiv und war ganz in eigener Person zu befolgen. Bei Bonifatius zeigt sich anfangs noch eine Zögerlichkeit, nämlich seine Rückkehr nach dem Erstaufbruch von 716, dann in seinem Kloster noch die Wahl zum Abt, zuletzt aber doch der endgültige Abschied, nun sogar mit einem besonderen Initialakt, nämlich sich in Rom Vollmacht und Segen zu holen. Dem 19. Jahrhundert war er deswegen ein »Römling«, der Verkündiger eines undeutschen Christentums. Heute erkennen wir in der Rom-Verbundenheit »die christliche Grundlegung Europas«, wie Theodor Schieffer vor 50 Jahren seine zu recht hochgerühmte Biographie *Winfried – Bonifatius* untertitelte⁷⁹. Aus der ganz auf sich bezogenen »provinzialisierten« Kirche Galliens wurde eine Rom-verbundene, das heißt: erneut eine »ökumenische« Kirche. Auf dem Concilium Germanicum (742/743) richtete Bonifatius die römische Episkopalordnung neu auf: nicht das irische Modell der Kloster-Parochia mit einem monastischen Asketen an der Spitze, sondern der Bischof mit fest umschriebener diözesaner Zuständigkeit und mit pastoraler Leitungsvollmacht⁸⁰. Die Liturgie erhielt eine Vereinheitlichung nach dem Vorbild der römischen⁸¹. Oder noch ein anderes: Bonifatius förderte bereitwillig die Mitarbeit von Frauen an der Mission; seine Verwandte Leobgytha, kurz Lioba genannt, hat

⁷⁷ MITTERAUER, *Europa* (Anm. 46), 152–198.

⁷⁸ *Briefe des Bonifatius*. Willibalds Leben des Bonifatius, hg. von Rudolf BUCHNER (Ausgewählte Quellen zur Geschichte des deutschen Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe IVb), Darmstadt 1968, Brief 46, 134²¹.

⁷⁹ Theodor SCHIEFFER, *Winfried-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg 1954.

⁸⁰ Arnold ANGENENDT, Art. Consilium Germanicum, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (1994) Sp. 1289f.

⁸¹ Arnold ANGENENDT, *Libelli bene correcti*. Der »richtige Kult« als ein Motiv der karolingischen Reform, in: Peter GANZ (Hg.), *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, Wiesbaden 1992, 117–135.

er selbst zur Übersiedlung auf den Kontinent veranlasst und in Tauberbischofsheim zur Äbtissin und Lehrerin der Neubekehrten bestellt⁸².

Solches alles zeigt die großen Linien und Aktionen der kirchlichen und politischen Wirksamkeit, wie sie in Übersichten, Handbüchern und Biographien des Bonifatius oft genug dargestellt worden sind⁸³. Um nun auch ein Beispiel für die weniger bekannten Probleme im Alltag der Christianisierungsarbeit zu geben, seien die für uns gar nicht mehr nachvollziehbaren Speiseverbote angefügt. Dreimal finden sich solche in den Bonifatius-Briefen erwähnt, und die angelsächsischen Bußbücher führen sie in aller Drastik an, wohl als Reflex entsprechender paganer Vorstellungen⁸⁴. Demnach waren, wegen eines absoluten Blut-Tabus, beispielsweise Hühner, die von Kadaverblut gepickt hatten, zu töten, ebenso Bienen, die jemanden zu Tode gestochen hatten, wobei aber deren Honig konsumierbar blieb. Die Mission agierte in einer für uns unvorstellbaren Welt.

Für die ganze Missions- und Reformarbeit aber war, obwohl sie eigentlich eine zunächst kirchliche Angelegenheit war, die Unterstützung oder mindestens die Billigung der politischen Herrscher nötig, und das war das zum Königtum aufstrebende Geschlecht der Karolinger. »Ohne sie vermag ich nichts«, musste Bonifatius bekennen⁸⁵. Die Hauptphase der Zusammenarbeit fiel in die Zeit der Martell-Söhne Karlmann und Pippin. Hier nun vermochte Bonifatius Diözesen einzurichten, Reformsynoden abzuhalten und sein Kloster Fulda zu errichten. Als Mönch, der er immer war, suchte er dort »seine Ruhe«, wollte auch inmitten einer betenden Gemeinschaft sein Grab finden, und schuf doch eine hochspezialisierte Mikrowelt, die Buchproduktion und Studien ermöglichte, geistlichen Nachwuchs heranbildete und insofern ein Kraftzentrum inmitten der Einöde darstellte. Als der Hausmeier Pippin 751 mit päpstlicher Zustimmung König wurde, schien die Vollendung erreicht: Die Kirche war nun die »innere Kraft«⁸⁶. Wie kaum ein anderes bestimmte die jetzt mit päpstlicher Spitze strukturierte Kirchenorganisation und die nach römischem Vorbild vereinheitlichte Liturgie den inneren Zusammenhalt. Ohne Zweifel geschah hier Weltgeschichte: die Grundlegung des mittelalterlichen Europa. Bonifatius konnte sich dessen nicht bewusst sein; verzweifelte er zuletzt fast an seinem Werk, wandte er sich als 80jähriger wieder seiner Erstarbeit, der Mission, zu und erlitt dabei den tödlichen Schwert- hieb⁸⁷.

⁸² Dagmar B. SCHNEIDER, *Anglo-Saxon Women in the Religious Life. A Study of the Status and Position of Women in an Early Medieval Society* (Diss. phil.), Cambridge 1985, 228f.

⁸³ Lutz von PADBERG, *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995; DERS., *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 1998.

⁸⁴ Rob MEENS, Pollution in the early middle ages: the case of food regulations in penitentiels, in: *Early Medieval Europe* 4 (1995) 3–19; Hubertus LUTTERBACH, Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 80 (1998) 1–37.

⁸⁵ *Briefe des Bonifatius* (Anm. 78), Brief 63, 190²⁴.

⁸⁶ Arnold ANGENENDT, *Pippins Königserhebung und Salbung*, in Druck.

⁸⁷ Lutz von PADBERG / Hans-Walter STORCK, *Der Ragnydrudis-Codex des hl. Bonifatius*. Teilfaksimileausgabe im Originalformat der Handschrift und Kommentar, Paderborn/Fulda 1994; Lutz von PADBERG, *Heilige und Familie*. Studien zur Bedeutung familiengebundener Aspekte in den Viten des Verwandten- und Schülerkreises um Willibrod, Bonifatius und Liudger (Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte 83), Mainz 1997.

VIII.

Der Missionierung folgte die Christianisierung, die wirkliche Durchsetzung christlichen Lebens. Auf Dauer hat dies die Transponierung zur Hochreligion bewirkt und zugleich eine »Kulturrevolution«. Zuerst schon ist das Phänomen Buchreligion erhellend. Die antike literarische Welt war mit dem Ende der Antike zusammengebrochen, und der Verfall reichte bis in die Sprachformen. Das Christentum sah sich damit vor die Frage von Sein oder Nichtsein gestellt; denn entweder verzichtete es auf Schriftlichkeit und hätte damit seinen Charakter als Buchreligion verloren, oder aber es schuf nun von sich her jene zivilisatorischen und kulturellen Vorbedingungen, wie eine Buchreligion sie erfordert. Damit waren drei Aufgaben gestellt: 1. den zur Buchherstellung erforderlichen technischen Apparat aufzubauen; 2. die entsprechenden intellektuellen Fähigkeiten für das Verstehen zu wecken und zu schulen; 3. die der Bibel zugrundeliegende Religionsform durchzusetzen. Alle drei Forderungen bedeuteten einen Angriff auf die orale und primärreligiöse Welt, die umgestoßen und revolutioniert werden musste. Denn bedenken wir: Östlich des Rheins stand kein Gebäude aus Stein, gab es keine größere Stadt, war nirgends eine gepflasterte Straße oder steinerne Brücke. Und nirgends gab es ein Buch; ja, selbst wenn man Bücher gehabt hätte, es wäre nicht einmal eine Stelle dagewesen, sie dauernd aufzubewahren, jedenfalls nicht in den feuchten Hütten. Die Welt der Germanen war barbarisch, weder zivilisatorisch noch kulturell entwickelt.

Vor diesem Hintergrund ist die kulturelle Leistung der karolingischen Christianisierung zu sehen. Karls des Großen Niederwerfung der Sachsen steht uns primär wegen der Gewaltmission im Bewusstsein. Aber seine wahre Leistung, nämlich die im Karolingerreich bewirkte Religions- und Kulturrevolution, wurden weit bedeutsamer; sie legten für die gesamte weitere Entwicklung des Westens die Grundlage. Gerade in den Gebieten am und jenseits des Rheins entstanden Zentren von Kultur und Schreibkunst, die heute noch jeder historisch Interessierte kennt: zuerst Sankt Gallen⁸⁸ und Reichenau⁸⁹, dann Fulda⁹⁰ und Corvey⁹¹. Die Herstellung von Büchern erforderte außergewöhnliche Anstrengungen. Für ein Exemplar der Vulgata, deren Seiten wegen der zollgroßen Buchstaben die Abmessungen 50 zu 35 cm erhielten, wurden die Häute von 250 Tieren benötigt⁹². Besonders die angelsächsischen Missionszentren wie Echternach, Utrecht, Mainz und Fulda betätigen sich als Schreibstätten⁹³. Den Erfolg kann man sich an den bis zum Jahre 800 erhaltenen Bibelhandschriften verdeutlichen; davon stammen 108 aus Italien, 47 aus Frankreich, 35 aus Irland, 47 aus England und 67 aus Deutschland; letztere gehören nahezu alle dem

⁸⁸ Peter OCHSENBEIN, *Das Kloster St. Gallen im Mittelalter*, Darmstadt 1999.

⁸⁹ Helmut MAURER (Hg.), *Die Abtei Reichenau*, Sigmaringen 1974; Alfons ZETTLER, *Die frühen Klosterbauten der Reichenau*, Sigmaringen 1988.

⁹⁰ Gangolf SCHRIMPF (Hg.), *Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen*, Frankfurt am Main 1996.

⁹¹ Karl Heinrich KRÜGER, *Studien zur Corveyer Gründungsüberlieferung* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 10), Münster 2001.

⁹² Rosamond MCKITTERICK, *The Carolingians and the written word*, Cambridge 1989, 138–148.

⁹³ MCKITTERICK, *Carolingians* (Anm. 92), 166–178.

späteren 8. Jahrhundert an⁹⁴. Das leistungsfähigste Skriptorium im Karolingerreich, begründet von dem Angelsachsen Alkuin im zentralgallischen Tours, produzierte jedes Jahr zwei Vollbibeln⁹⁵, dazu noch vielerlei sonst: Liturgiebücher, patristische Texte und selbst noch antike Werke. Die größten karolingischen Bibliotheken besaßen 500 Bücher; insgesamt sind uns aus dem 8. und 9. Jahrhundert 7.000 bis 8.000 Handschriften bzw. Reste davon erhalten⁹⁶. Wenn wir auch von einer »ottonischen Renaissance« sprechen, dann nur mit Unterschieden: diese war »anfänglicher«⁹⁷ und hinkte der karolingischen weit nach. Heinrich I. hatte jahrelang gerade einen Kanzlisten, Otto der Große dann schon ein Dutzend⁹⁸. Als die Ottonen ihre Herrschaft im Bereich des heutigen Deutschland aufbauten, vereinnahmten sie sofort die bedeutendsten Städte am Rhein, so Köln, Mainz und Trier, weiter auch die führenden Klöster Sankt Gallen, Reichenau, Fulda und Corvey. Nur dadurch erklärt sich überhaupt der Titel »Renaissance«.

Uns stellen sich noch eingehendere Fragen: Wer vermochte damals überhaupt zu lesen? Konnten es wirklich auch alle Kleriker? Reflektierte Theologie lag außerhalb des Möglichen⁹⁹. Die Karolinger-Zeit brachte – gewiss höchst verdienstlich – einen ersten Rückgriff auf die Patristik, aber ohne Kreativität. Der zu beschreitende Weg war lang und dauerte Jahrhunderte. Den großen Aufschwung brachte die Renaissance des 12. Jahrhunderts; hier geschah ein erstes Erwachen – wie man gesagt hat – zu vertiefter Christlichkeit wie auch zur Theologie¹⁰⁰. Damals entstanden wieder Städte, erbrachte auch die Ökonomie genügend Überschuss, Schulen zu finanzieren und Lehrer wie Schüler zu unterhalten. Es bildeten sich die ersten Universitäten, in Italien zu Bologna für das Recht und in der Isle de France zu Paris für Theologie¹⁰¹. Beim Blick auf die europäische Landkarte finden wir die nächsten in England, aber nicht in Deutschland, wo es noch 150 Jahre bis zur ersten Gründung dauern sollte. Explosionsartig vermehrte sich der Kulturapparat. Hatte eine karolingische Bibliothek allerhöchstens 500 Bücher umfasst, so die Universität zu Paris um 1300 gut 1.000 und 1338 genau 1.722¹⁰². Der eigentliche Durchbruch zu einer allgemeinen Buchkultur erfolgte erst mit der nach 1300 möglich

⁹⁴ Bonifatius FISCHER, *Lateinische Bibelhandschriften im frühen Mittelalter* (Vetus Latina, Beiheft 11), Freiburg 1985, 98f.

⁹⁵ Bonifatius FISCHER, Die Alkuin-Bibel, in: DERS., *Bibelhandschriften* (Anm. 94), 203–403.

⁹⁶ Bernhard BISCHOF, Die Hofbibliothek Karls des Großen, in: Wolfgang BRAUNFELS (Hg.), *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*, Bd. 2, Düsseldorf 1965, 42–62.

⁹⁷ Hagen KELLER, *Die Ottonen*, München 2001.

⁹⁸ Josef FLECKENSTEIN, Das Großfränkische Reich: Möglichkeiten und Grenzen, in: DERS., *Ordnung und formende Kräfte des Mittelalters*. Ausgewählte Beiträge, Göttingen 1989, 1–27; DERS., Die Grundlegung der europäischen Einheit im Mittelalter, in: DERS., ebd., 127–145.

⁹⁹ Arnold ANGENENDT, Ex occidentale lux. Europas west-östliches Religionsgefälle, in: Joachim EHLERS (Hg.), *Deutschland und der Westen Europas im Mittelalter* (Vorträge und Forschungen Bd. LVI), Stuttgart 2002, 7–51.

¹⁰⁰ Robert BENSON / Giles CONSTABLE (Hg.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge/Mass. 1982, 263–295; Giles CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996.

¹⁰¹ Walter RÜEGG (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. 1, München 1993.

¹⁰² Heinrich FICHTENAU, Monastisches und scholastisches Lesen, in: Georg JENAL / Stephanie BUARLÄNDER (Hg.), *Herrschaft – Kirche – Kultur*. Festschrift für Friedrich Prinz (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 37), Stuttgart 1993, 317–337, 326.

gewordenen Papierherstellung. Die spätmittelalterliche *Devotio moderna* wollte eine Frömmigkeitsbewegung anhand des Buches sein: »neue Frömmigkeit« durch Vervielfältigung spiritueller Texte, durch Abschreiben zu beherzigender Stellen, durch das Abfassen persönlicher Gebetbücher¹⁰³. Am wichtigsten wurde der Buchdruck durch Gutenberg. Bis zu Luther erschienen bereits 18 deutschsprachige Volksbibeln. Zugleich konnten nun auch preiswerte Hefte für Andacht und Beichte hergestellt werden, ebenso Andachtsbildchen. Zum ersten Mal gab es für viele Menschen ein »Leseerlebnis«. Luthers Schriften sollen gegen Ende 1520 bereits in 500.000 Exemplaren verbreitet gewesen sein¹⁰⁴.

Oder noch ein anderes, aber wiederum wesentliches Thema: die Sprache und das Verstehen. Die Bibel bildete im Mittelalter wesentlich ein Sprachproblem. Im Westen dominierte die lateinische Übersetzung des Hieronymus: die Vulgata. Mit der Überschreitung von Rhein und Donau verließ das Christentum den lateinischen Bereich und trat in Gebiete ganz andersartiger Sprachen ein: ins Germanische und Slawische. Um die Bibel zu verstehen, musste hier zuerst einmal die Sprache der Bibel erlernt werden, und das war für den Westen das Latein. Mit dessen Kenntnis kam aber von selbst auch die antike lateinische Literatur in den Blick, womit sich der Zugang auch zu Texten der antiken Philosophie und Poesie aufat. So eröffnete das für die Vulgata wie für die Liturgie notwendige Latein den Weg noch in andere Welten. Von hierher erklären sich dann die »säkularen« Renaissancen des Mittelalters: die Rezeption, ja Begeisterung für Texte, Gedanken und Lebensauffassungen auch jenseits von Bibel und Christentum.

Gleichzeitig stellte sich das Problem der Übersetzung. Schon im 9. Jahrhundert entstanden im germanisch sprechenden Bereich zwei Übersetzungen: der wohl in Fulda verfasste *Heliand*¹⁰⁵ sowie der im südfränkischen Weißenburg verfasste *Christ* des Mönches Otfried († um 870)¹⁰⁶. Zu bewältigen war nicht einfach nur eine Übertragung; vielmehr musste dafür weithin eine neue Sprache geschaffen werden, um die biblische Botschaft verstehbar zu machen¹⁰⁷. Denn östlich des Rheins war, nicht anders als die Lebensart, auch die Sprache barbarisch, wie Johannes Fried schreibt: »Jeder höhere Gedanke, jede theologische Spekulation, jede Wissenschaft entzog sich noch ihrem Sprachvolumen [...] Allein die Übernahme des lateinischen Alphabets [...] legte [...] angesichts des anderen

¹⁰³ Nikolaus STAUBACH, *Christianam sectam arripere: Devotio moderna und Humanismus zwischen Zirkelbildung und gesellschaftlicher Integration*, in: Klaus GARBER / Heinz WISMANN (Hg.), *Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition*. Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung, Bd. 1, Tübingen 1996, 112–167.

¹⁰⁴ Bernd MOELLER, *Stadt und Buch. Bemerkungen zur Struktur der reformatorischen Bewegung in Deutschland*, in: DERS., *Die Reformation und das Mittelalter*. Kirchengeschichtliche Aufsätze, hg. von Johannes SCHILLING, Göttingen 1991, 111–124.

¹⁰⁵ Johannes RATHOFER, *Art. Heliand*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 15, Berlin/New York 1986, 16–19; Burkhard TAEGER, *Art. Heliand*, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters*. Verfasserlexikon 3, Berlin/New York 1981, Sp. 958–971.

¹⁰⁶ W. SCHRÖDER, *Art. Otfried von Weißenburg*, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters*. Verfasserlexikon 7, Berlin/New York 1989, Sp. 172–193.

¹⁰⁷ Wolfgang HAUBRICHS, *Von den Anfängen zum hohen Mittelalter*, in: Joachim HEINZLE (Hg.), *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*, Bd. 1/1, Frankfurt am Main 1988, 199–436.

Lautsystems [...] die größten Hürden in den Weg«¹⁰⁸. Das Sprachproblem steigerte sich noch angesichts »höherer« Verständnisweisen. Weil es den germanischen Sprachen an der nötigen religiös-innerlichen Ausdrucksfähigkeit fehlte, konnte die Bibel zunächst gar nicht wirklich übersetzt werden, was man sich an dem für die christliche Frömmigkeit zentralen Begriff der »misericordia« klarmachen kann: Immer neue Ausdrücke wurden ausprobiert, bis sich nach Jahrhunderten »Barmherzigkeit« durchsetzte: »Miltida«, »Miltnissa«, »Ginada«, »Armherzin«, »Irbarmherzi«, »Irbarmherzida«, »Gabarmida«¹⁰⁹. Erst die mystischen Frauen des Hochmittelalters, die geistliche Erfahrungen höherer Art suchten und beschrieben, aber kein Latein konnten, schufen einen entsprechenden Sprachschatz, der Geistliches und Seelisches, Gefühlvolles und Innerliches wiederzugeben vermochte. Insofern kann man sagen, die deutsche Sprache sei Folge von Bibel und Mystik¹¹⁰.

Zur intensiveren Verdeutlichung diene das Beispiel der Metaphorik, die zum Ausdruck psychischer, geistiger wie überhaupt innerlicher Erkenntnisse unabdinglich ist. Metaphern sind Bildworte, die leibhafte und materielle Erfahrungen auf eine andere »höhere« Ebene übertragen, um dort etwas »anderes«, nämlich Psychisches, Geistiges und Mystisches auszudrücken. Nehmen wir als Beispiel eine Metapher, die bei der Bekehrung germanischer Völkerschaft von epochaler Bedeutung war: die Aussage nämlich, dass Petrus die Schlüssel des Himmelreiches innehat. Dem Neuen Testament zufolge ist das ein Bildwort, eine Metapher für geistliche Bevollmächtigung. Indes wurde auf der bekannten Synode im nordenglischen Whitby im Jahre 664 das Schlüssel-Wort realistisch interpretiert: Petrus handhabe die Himmelsschlüssel, stehe vor dem Himmelstor und schließe nur für seine Freunde auf. Diese Auffassung gab dann den Ausschlag dafür, dass die angelsächsische Kirche sich an das petrinische Rom anschloss¹¹¹. Das Unverständnis für Metaphorik zieht sich auf verschiedenartigste Weisen durchs ganze Mittelalter, etwa wenn Reliquiensammlungen auch Federn von der Taube des Heiligen Geistes zeigten. In den Kontext der »höheren« Sprache gehört ebenso die Allegorese, dass nämlich hinter den Buchstaben ein geistlicher Sinn verborgen sei, sowohl in den Bibeltexten wie in der Liturgie. So spekulativ und unreal uns diese Allegoresen heute erscheinen mögen, auf dem langen Prozess zu einer geistig erweiterten Sprache war die Allegorese ein wichtiges Trainingsfeld. Im Ergebnis ist zu konstatieren: Nicht »Dummheit« lag bei alledem vor, sondern einfach die Notwendigkeit einer literarischen Bildung. Erst von hierher ermisst man die Leistung, dass Scholastik wie Mystik eine eigene »höhere« Sprache schufen.

¹⁰⁸ Johannes FRIED, *Der Weg in die Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024*, Berlin 1998, 108f.

¹⁰⁹ Ebd., 109f.

¹¹⁰ Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik, 2: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993.

¹¹¹ BEDA, *Historia ecclesiastica* III, 25; hrsg. u. übers. Günter SPITZBART, *Beda der Ehrwürdige. Kirchengeschichte des englischen Volkes*, Darmstadt ²1997, 290–295.

IX.

Im Ganzen stand für die europäische Geschichte der Übergang von Primär- zu Sekundärreligion an, den das Christentum ob seiner Religionsart durchsetzen musste. Zumal die germanische Religion eine sehr einfache »Einfachreligion«¹¹² war. Die Menschen sahen sich einem blinden Schicksal unterworfen; die himmlischen Götter agierten kriegerisch, nicht anders als der irdische Kriegeradel, und das Jenseits, Wallhall, bildete einen Kampfplatz, wo die Helden weiterfochten. Nur insofern war das jenseitige Leben »anders«, als die heute Getöteten am nächsten Tag wieder aufstanden und erneut zum Kampf antraten; das war das einzige Moment von Transzendenz, von Andersartigkeit gegenüber dem irdischen Leben. Was wir als »Innerlichkeit« oder als »Herzlichkeit« bezeichnen, fehlte einfachhin. Aaron Gurjewitsch hat das eindrücklich anhand der nordischen Sagas aufgezeigt, dass beim Saga-Menschen zum Beispiel von Mitleid oder Gewissen nicht gesprochen werden könne¹¹³. Dementgegen musste nun das Christentum seine eigene »höhere«, »innere« Religionswelt aufbauen. Vielerlei Einzelschritte waren zu tun. Für das Menschenbild wirkte grundlegend und revolutionierend das christliche Erst- und Doppelgebot, Gott und den Mitmenschen zu lieben, und zwar aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, mit aller Kraft. Infolgedessen musste die gesamte Religions- und Sozialwelt umgekrempelt werden. Beispielsweise musste ein erster Schritt von der Tathaftung zur Intentionshaftung erfolgen, ob man nämlich verantwortlich nur für die äußerlich vorliegende Tat oder aber für die Absicht und das Motiv sei. Das Neue Testament hatte hier keinen Zweifel gelassen: Wenn du im Herzen begehrest, hast du die Tat begangen¹¹⁴. Dagegen konnten frühmittelalterliche Bußbücher verordnen: »Wer aus Zufall – und das heißt: ohne es zu wollen (id est: non volens) – einen Menschen tötet, müsse sieben Jahre büßen; wer einer Tötung zustimme, ebenso sieben Jahre Buße; wer aber wollte und nicht konnte, der soll drei Jahre büßen«¹¹⁵. Das erfolglose »Wollen« wäre neutestamentlich wie die willentlich vollführte Tat zu bewerten gewesen; hier erhält es nur die halbe Buße. Wie dann die Beichtpraxis auch zeigt, musste die Fähigkeit zur Erfassung der inneren Intention erst noch geweckt werden, und wir können diesen Weckungsprozess durch das ganze Mittelalter weiter verfolgen¹¹⁶.

Ein anderes Beispiel für Weckung von Innerlichkeit bietet das Beten. Die neutestamentliche Forderung lautete, nicht viele Worte zu machen, sondern von Herzen zu beten (vgl. Mt 6,7). Das Mittelalter aber praktizierte eine gezählte Frömmigkeit¹¹⁷. So konnten bestimmte

¹¹² Bernhard MAIER, *Religion der Germanen. Götter – Mythen – Weltbild*, München 2003.

¹¹³ Aaron J. GURJEWITSCH, *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, München 1994, 9–115.

¹¹⁴ Hubertus LUTTERBACH, Intention- oder Tathaftung? Zum Bußverständnis in den frühmittelalterlichen Bußbüchern, in: *Frühmittelalterliche Studien* 29 (1995) 120–143.

¹¹⁵ *Paenitentiale Parisiense simplex* 1–2; *Corpus Christianorum* Ser. Lat. 156, 75¹.

¹¹⁶ Hubertus LUTTERBACH, Die Bußordines in den iro-fränkischen Paenitentiaien. Schlüssel zur Theologie und Verwendung der mittelalterlichen Bußbücher, in: *Frühmittelalterliche Studien* 30 (1996) 150–172; DERS., Die Klosterbuße am Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter. Zugleich ein Beitrag zur iro-fränkischen »Regula Mixta«, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 106 (1995) 56–69.

¹¹⁷ Arnold ANGENENDT, Gezählte Frömmigkeit, in: *Frühmittelalterliche Studien* 29 (1995) 1–71.

Sünden mit hundertfacher oder gar tausendfacher Psalmen-Rezitation oder auch Messfeiern abgebußt werden. Aber wie konnte – obwohl angeraten – ein Mönch täglich 150 Psalmen oder wie ein Priester etwa 30 Messfeiern andächtig beten? Gleichwohl zählte im Frühmittelalter die Anzahl. Selbst auch die Missionare – wie beispielsweise von Ansgar berichtet – wollten täglich möglichst den ganzen Psalter beten und wenigstens eine Messe feiern. Erst das Hochmittelalter entdeckte von neuem die Andacht. Ein Ave Maria – so sagte Meister Eckhart – in Andacht gebetet, sei besser als tausend nur dahergesagte. Die *Devotio moderna* ist Ausdruck dieses neuen Frömmigkeitsverlangens, wie überhaupt dem Spätmittelalter die Andacht als erstrangige Forderung galt.

Nicht zuletzt ist das Opfer zu nennen, das für alle Religionen zentral ist. Dabei kannten die ostrheinischen Germanen wie ebenso die ostelbischen Slawen noch Menschenopfer, gelten doch die in Mooren gefundenen »Moorleichen« heute als geopfert Menschen; dargebracht wurden sie etwa zur Winterwende, um der Sonne neues Blut und damit neues Leben zuzuführen. Ebenso opferten die Slawen Menschen, auf dem Gebiet des heutigen Deutschland gegen 1150 zum letzten Mal auf der Insel Rügen¹¹⁸. Das Christentum dagegen forderte das »geistige Opfer«, nämlich sich selbst für Wahrheit und Caritas aufzuopfern. Das große Problem der mittelalterlichen Opfertheologie kreiste um die Frage, ob und wie Christi Fleisch und Blut im Messopfer dargebracht werde. Der dabei hervortretende Blutrealismus bedeutet zweifellos eine Rückkehr zu mehr archaischen Opfervorstellungen, denen zufolge bei jedem rechten Opfer Blut fließen musste, denn Blut bedeutete Leben, und dieses wurde im Opfer den Göttern wie den Menschen ausgeteilt. Von hierher erklärt sich das mittelalterliche Verlangen, blutende Hostien sehen zu wollen, ja mit dem Blut Christ beträufelt zu werden¹¹⁹. Im Spätmittelalter bildeten sich auch transponierende Weisen, so in der Passionsfrömmigkeit, die als Sich-hinein-versetzen in den Opfertod Jesu aufgefasst wurde: Emotionell, nämlich vom Herzen her, sollten Jesu Leiden und Sterben mitvollzogen werden. Letztlich wurde in der Passionsfrömmigkeit und der damit verbundenen Mystik eine besondere Art von Innerem Menschen geboren: der Mitfühlende.

Umgekehrt zu diesem »Aufbau« sind ebenso bezeichnend die Kompromisse, die – religionsgeschichtlich gesehen – im Mittelalter entstandenen Synkretismen. Als Beispiel stehen dafür die Reliquien¹²⁰. Sie erklären sich aus dem in der ganzen Religionsgeschichte anzutreffenden Konzept der zwei Seelen: Es ist einmal die Vitalseele, die den Körper belebt und auch nach dem Tode solange im Leichnam bleibt, wie nur der Leib noch irgendwie fortexistiert; es ist zum anderen die Flugseele, die schon in der Lebenszeit bei Traum und Ekstase den Leib zu verlassen vermag und dann im Tod in die jenseitige Welt hinüberfliegt. Folglich bestand nach dem Tod eine Bilokation: Leib auf Erden – Seele im Himmel, aber beide doch im Austausch verbunden. Dieses religionsgeschichtliche Deutungsschema reaktivierte sich im späantiken und stärker noch frühmittelalterlichen Christentum: Die

¹¹⁸ Michael MÜLLER-WILLE, *Opferkulte der Germanen und Slawen*, Darmstadt 1999.

¹¹⁹ Arnold ANGENENDT, Sühne durch Blut, in: *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984) 437–467.

¹²⁰ Arnold ANGENENDT, *Heilige und Reliquien*. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München ²1997.

Reliquien, weil verbunden mit der Seele im Himmel, wurden Träger himmlischer Kraft. Von unserer Fragestellung her gesehen, war es eine Religionspraxis, die zwar mit den Wunderberichten reichlich Literatur erzeugte und insofern elaboriert war, aber eigentlich mehr eine primäre Religionsform darstellte und als solche ungemein beliebt war. In der Missionspraxis waren Reliquien von erstrangiger Bedeutung; man denke nur an die zahlreichen Translationen nach Sachsen: statt heiliger Stammes-Ahnen nun gesamtchristliche Vorbilder für Glauben und Leben¹²¹.

Halten wir am Ende fest: Das Christentum kam als totale Fremdreigion, fremd in Inhalt, Sprache und Religionsart. Im Laufe des Mittelalters hat es sich seine nötigen Vorbedingungen neu aufbauen müssen und konnte sich dabei allmählich durchsetzen. Der erste Antriebsfaktor war sein Charakter als Buchreligion. Dafür mussten zivilisatorische, kulturelle, intellektuelle und religiöse Vorbedingungen geschaffen werden, kulminierend in der Hervorbringung des Inneren Menschen mitsamt der Weckung von Innerlichkeit und Gewissen. Das alles ist in einer »longue durée« von tausend Jahren schubweise auch vollbracht worden. Die frühmittelalterliche Mission hat dafür die Grundlagen geschaffen. Das Urteil darüber, was hier »primitiv«, »intolerant«, »gewalttätig« oder auch »fortschrittlich«, »humanisierend« gewirkt hat, hängt ab von der Berücksichtigung der Zeitumstände. Wer den Gentilismus als »brutal« und »inhuman« einschätzt, wird seine Niederwerfung anders beurteilen als derjenige, der darin die »unschuldige« Volksreligion sieht. Die jeweilige Blickrichtung entscheidet über das Gesamturteil, ob es nun Gewaltmission oder ein Erstschrift zur Humanisierung war. In jedem Falle aber baute die Mission jene Welt mit auf, in der wir leben und in der nun unsere Aufgabe für die Zukunft liegt.

Zusammenfassung: Die hergebrachte Missionsgeschichte stellte auf die Missionare ab, auf Lebensdaten und Lebenslauf, auf Wirken und Widerstände. Nichts oder nur wenig aber wusste sie über religions- und sozialgeschichtliche Kontexte und Rahmenbedingungen. Solche Aspekte hat als erster der Gießener Mediävist Hans-Dietrich Kahl behandelt, so in seinen »Bausteinen für die frühmittelalterliche Missionsgeschichte«. Diese Linie wird in diesem Artikel weitergeführt.

Summary: The traditional history of the missions was oriented towards the missionaries, towards facts about their lives and their biographies and towards their work and resistance to it. But there was only very little knowledge or none at all about religious-historical and social-historical contexts and the prevailing conditions of the times. The first person to treat such aspects was the German medievalist Hans-Dietrich Kahl from Gießen, for example in his book »Bausteine für die frühmittelalterliche Missionsgeschichte« [»Building Blocks for the Early Medieval History of the Missions«]. His line of thought is continued in this article.

Sumario: La historia de la misión tradicional trataba sobre todo de los misioneros, su vida, su obra y la reacción despertada. Nada o muy poco se podía leer sobre el contexto y las condiciones religiosas y sociales. Tales aspectos han sido tratados en primer lugar por el mediavista de Gießen Hans-Dietrich Kahl, por ejemplo en su obra »Bausteinen für die frühmittelalterliche Missionsgeschichte«. El presente artículo quiere continuar esa línea.

¹²¹ Hedwig RÖCKELEIN, *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert*. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter, Stuttgart 2002.

DIE MISSIONARISCHE ARBEIT DES BONIFATIUS

von Lutz E. v. Padberg

I. Einführung und Quellenlage¹

Als Bonifatius vor 1250 Jahren, am 5. Juni 754, von friesischen Räufern erschlagen worden ist, war das eine ungeheure Freveltat, denn Bonifatius war ein berühmter Mann, Missionserzbischof und päpstlicher Legat für Germanien immerhin. Von England bis nach Monte Cassino reichten seine Kontakte, vielerorts wirkten seine Schüler als Äbte und Bischöfe, Herrscher und Päpste standen mit ihm in Briefkontakt. Wie kaum ein anderer repräsentierte Bonifatius den Übergang von der Phase der Mission in einer religionsgeographisch noch zersplitterten Zeit zu jener der Christianisierung, welche die Kirche zu dem Fundament eines einheitlichen Europa werden lassen sollte². Vorreiter dieser Entwicklung waren das angelsächsische und das fränkische Reich mit ihrer Romorientierung, nicht von ungefähr die Wirkungsbereiche des Bonifatius.

Spätere Zeiten haben ihn zum »Apostel der Deutschen« erhoben, und die Historienmalerei hat mit ihren dramatischen Darstellungen der Fällung der Donareiche das Bild des Bonifatius als eines Glaubenshelden zementiert. Oft genug wurde er für Zielsetzungen missbraucht, die kaum etwas mit seiner Tätigkeit als Missionar und Reformator zu tun hatten. So wechselten die Vorstellungen, die man sich von Bonifatius machte, im Laufe der Jahrhunderte und verdeckten mehr und mehr seine eigentliche Persönlichkeit³. Das ist

¹ Der folgende Beitrag basiert auf einem Vortrag und behält dessen Form bei. Er nutzt den biographischen Zugang zur Erörterung der Missionsproblematik. Grundlage der Darstellung sind Lutz E. v. PADBERG, *Bonifatius – Missionar und Reformator* (C.H. Wissen in der Beck'schen Reihe 2319), München 2003, eine kompakte Biographie, und DERS., *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51), Stuttgart 2003. Da diese Studie die Thematik ausführlich behandelt, genügen im Folgenden Quellenangaben und knappe Literaturhinweise.

² Dazu Karl HAUCK, Die religionsgeographische Zweiteilung Europas im Spiegel der Bilder seiner Gottheiten, in: *Fornvännen* 82 (1987) 161–183; Lutz E. v. PADBERG, *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995 und Friedrich PRINZ, *Von Konstantin zu Karl dem Großen. Entfaltung und Wandel Europas*, Düsseldorf/Zürich 2000.

³ Vgl. Petra KEHL, *Kult und Nachleben des heiligen Bonifatius im Mittelalter (754–1200)* (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda 26), Fulda 1993; Lutz E. v. PADBERG, *Studien zur Bonifatiusverehrung. Zur Geschichte des Codex Ragyndrudis und der Fuldaer Reliquien des Bonifatius* (Fuldaer Hochschulschriften 25), Frankfurt 1996; Siegfried WEICHLEIN, *Der Apostel der Deutschen. Die konfessionspolitische Konstruktion des Bonifatius im 19. Jahrhundert*, in: Olaf BLASCHKE (Hg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002, 155–179 sowie der Ausstellungskatalog *Bonifatius – Vom angelsächsischen Missionar zum Apostel der Deutschen* (Vonderau Museum Fulda – Kataloge 10), Fulda 2004.

verständlich, denn Menschen mit geschichtswirksamer Leistung eignen sich nun mal für die Nachgeborenen als Instrument zur Durchsetzung eigener Interessen. Sie können sich dagegen auch gar nicht wehren, und umso wichtiger ist es, ihren tatsächlichen Beweggründen und Arbeitsweisen nachzuspüren. Das über 80 Jahre umspannende turbulente Leben des Bonifatius, der eigentlich Wynfret hieß und einst als Vierzigjähriger seine Heimat für immer verlassen hatte, um auf dem Kontinent als Missionar, Klostergründer, Bildungsvermittler und Kirchenorganisator erfolgreich zu wirken, bietet dafür genügend Stoff⁴. Die reiche Bonifatius-Forschung hat sich vor allem mit seinem Einsatz für die Reform der fränkischen Landeskirche befasst, die er nach angelsächsischem Vorbild zu einem romorientierten Metropolitanverband umgestalten wollte, was übrigens erst Karl dem Großen gelingen sollte. Aber bereits das erstmals von Eberhard von Fulda vor 1162 benutzte Etikett *patronus noster et totius Galliae atque Germaniae apostolus* weist auf die Mission als eigentliches Lebensziel des Bonifatius⁵. Deshalb soll es im Folgenden um die missionarische Wirksamkeit des Angelsachsen gehen.

Dieses Vorhaben ist gar nicht so einfach zu bewerkstelligen, denn Bonifatius selbst hat sich kaum näher dazu geäußert. Dennoch ist die Quellenlage nicht ungünstig. Die *Vita Bonifatii* hat Willibald, Priester an der Mainzer St. Victor-Kirche, um 760 verfasst, der seinen Helden allerdings persönlich nicht gekannt hat. Sein erster Auftraggeber war Bischof Lul von Mainz, geistlicher Sohn und Erbe des Heiligen⁶. Zu dem Material, das er Willibald zugänglich gemacht hat, gehörte die umfangreiche Bonifatiuskorrespondenz, eine einzigartige Quelle von hohem Authentizitätsgrad, die vermutlich in Verbindung mit der Entstehung der *Vita* kurz nach dem Tod des Heiligen in Mainz auf Veranlassung von Lul zusammengestellt worden ist⁷. Diese Briefe ermöglichen vor allem für die Zeit auf dem

⁴ Aus der Fülle der Literatur seien neben der in Anm. 1 zitierten Biographie genannt *Sankt Bonifatius*. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, hg. von der Stadt Fulda, Fulda 1954; Theodor SCHIEFFER, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg 1954, Nachdruck mit einem Nachwort Darmstadt 1972; Timothy REUTER (Hg.), *The greatest Englishman*. Essays on St Boniface and the Church at Crediton, Exeter 1980; Marco MOSTERT, *Bonifatius bij Dokkum vermoord*, Hilversum 1999 und Auke JELSMA, *Bonifatius. Zijn leven, zijn invloed*, Zoetermeer 2003. Neueste Ergebnisse erbrachte die Tagung *Bonifatius – Leben und Nachwirken (754–2004)*. *Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter* im Juni 2004 in Mainz. Der Tagungsband wird hg. von Franz J. FELTEN / Jörg JARNUT / Marco MOSTERT / Lutz E. v. PADBERG.

⁵ So in einer gefälschten Urkunde, die die Zinspflicht ganz Germaniens gegenüber dem Kloster Fulda begründen sollte, abgedruckt in: Edmund E. STENGL (Hg.), *Urkundenbuch des Klosters Fulda 1* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 10,1), Marburg 1958, Nr. 10, 15; dazu KEHL, *Kult* (wie Anm. 3), 122f.

⁶ *Vita Bonifatii auctore Willibaldo*, in: *Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, ed. Wilhelm LEVISON (MGH *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* 57), Hannover/Leipzig 1905, Nachdruck 1977, 1–58; weitere, hier zitierte Ausgabe mit deutscher Übersetzung: *Willibalds Leben des Bonifatius*, unter Benützung der Übersetzung von Michael TANGL und Philipp Hedwig KÜLB neu bearbeitet von Reinhold RAU (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 4b), Darmstadt 1968, Nachdruck 1994, 451–525. Dazu Lutz E. v. PADBERG, *Heilige und Familie*. Studien zur Bedeutung familiengebundener Aspekte in den Viten des Verwandten- und Schülerkreises um Willibrord, Bonifatius und Liudger, 2., überarb. und erw. Auflage (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 83), Mainz 1997, 41ff. und Ian WOOD, *The Missionary Life*. Saints and the Evangelisation of Europe 400–1050, London 2001, 57ff.

⁷ *S. Bonifatii et Lulli Epistolae*, ed. Michael TANGL (MGH *Epistolae selectae in usum scholarum* 1), Berlin 1916, Nachdruck 1989; weitere, hier benutzte Ausgabe mit deutscher Übersetzung: *Briefe des Bonifatius*, unter Benützung der Übersetzung von Michael TANGL und Philipp Hedwig KÜLB neu bearbeitet von Reinhold RAU (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 4b), Darmstadt 1968, Nachdruck 1994, 1–356.

Kontinent Einblicke in die Arbeitsweise und die Persönlichkeit des Bonifatius, die nicht hoch genug eingeschätzt werden können. Allerdings dürfen wir bei dieser Einschätzung nicht Luls erkenntnisleitendes Interesse vergessen. Er hatte ein ganz bestimmtes Bild von Bonifatius, das er durch nichts getrübt sehen wollte. Dabei ging es ihm keineswegs nur um Pietät, sondern in erster Linie wohl um die Förderung und Durchsetzung eigener Interessen⁸. Als Hüter des Erbes des großen Bonifatius wollte er diesen gleichsam als Heiligen aufbauen. Deshalb sorgte er durch die Briefsammlung und den Auftrag zur Abfassung der Vita für die Bewahrung der Erinnerung an seinen berühmten Landsmann. Dadurch war jedoch Willibalds Aussagebereitschaft abhängig von Luls Perspektive. Auch die Sammlung der Briefe stand unter dessen Kontrolle, und wir müssen deshalb davon ausgehen, dass das eine oder andere Schreiben anstößigen Inhalts unter den Tisch gefallen ist. Gleichwohl lässt sich auf dieser Quellenbasis unser Thema bearbeiten.

2. Ausbildung eines zukünftigen Missionars

Rund 35 Jahre hat Bonifatius im Kloster verbracht⁹. In dieser langen Lebensspanne hat er sich all das angeeignet, was ihm später bei seinen Aktivitäten auf dem Kontinent von Nutzen sein konnte: umfassende Vertrautheit mit den biblischen Schriften und den Werken der sie auslegenden Kirchenväter, seelsorgerliche Fähigkeiten, Verkündigung des Evangeliums in der Predigt, Gelehrsamkeit auf den verschiedensten Feldern, gehorsame Verankerung im benediktinischen Mönchtum, Kenntnisse des Kirchenrechts, das Wissen um die Notwendigkeit einer festgefügt kirchlichen Ordnung und Struktur, Sicherheit auf dem diplomatischen Parkett und nicht zuletzt das lebendige Bewusstsein des christlichen Absolutheitsanspruches, bestimmt von der universalkirchlichen Verbundenheit mit den römischen Päpsten als den Leitern der einen Christenheit.

Im Kloster hat sich Wynfrehth zunächst auf das Studium der Bibel konzentriert, die er zu großen Teilen auswendig gelernt und sich mit Hilfe einschlägiger exegetischer Kommentare erschlossen hat. Seine späteren Briefe zeigen, wie gut ihm das gelungen ist und wie sehr die Bibel ihm Kraftquelle für ein entsagungsvolles Leben außerhalb des Schutzraumes der Klöster und Grundlage für seine missionarische und reformerische Arbeit gewesen ist¹⁰. Das verdeutlicht auch ein Brief, den er 716/717 an seinen Freund Nithard gerichtet hat.

⁸ Vgl. Michael TANGL, Studien zur Neuausgabe der Briefe des hl. Bonifatius und Lullus, in: *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 40 (1916) 639–790; 41 (1917) 23–101, Nachdruck in: DERS.: *Das Mittelalter in Quellenkunde und Diplomatie*. Ausgewählte Schriften 1, Graz 1966, 60–177 und 178–240 sowie Lutz E. v. PADBERG, »Fidelis intercessor in caelesti Hierusalem«. Formen und Funktionen der Bonifatius-Verehrung, in: *Fuldaer Geschichtsblätter* 70 (1994 [erschienen 1996]) 53–74.

⁹ Christopher HOLDSWORTH, Saint Boniface the Monk, in: REUTER, *Englishman* (wie Anm. 4), 47–67 und ferner Josef SEMMLER, *Instituta sancti Bonifatii*. Fulda im Widerstreit der Observanzen, in: Gangolf SCHRIMPF (Hg.), *Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen* (Fuldaer Studien 7), Frankfurt 1996, 79–103.

¹⁰ Dazu Lutz E. v. PADBERG, Bonifatius und die Bücher, in: DERS. / Hans-Walter STORK, *Der Ragyndrudis-Codex des Hl. Bonifatius*. Teilfaksimile und Kommentar, Paderborn/Fulda 1994, 7–75, 12ff.

Wortreich forderte er ihn auf, er möge »nicht die Wissenschaft der edlen Künste und das in geistigem Sinne lodernde Feuer göttlicher Erkenntnis durch den wässrigen Kot und feuchten Staub irdischer Lust erlöschen« lassen, sondern »die Beschäftigung mit der heiligen Schrift angestregten Geistes betreiben«. Entscheidend war für ihn also die umfassende Kenntnis der Bibel: »Diese habe ich von Jugend an geliebt und gesucht und bin ein Liebhaber ihrer Schönheit geworden«¹¹. Man kann deshalb davon ausgehen, dass er daraus sowohl den persönlichen Auftrag zur Mission als auch sein methodisches Vorgehen abgeleitet hat.

3. Entschluss zur Missionsarbeit

Wynfret war bereits über 40 Jahre alt, als er im Herbst des Jahres 718 endgültig Abschied von seiner angelsächsischen Heimat nahm, um als Missionar auf den Kontinent zu gehen. Zunächst begab er sich auf eine Pilgerfahrt nach Rom, wo ihn am 15. Mai 719 Papst Gregor II. zum Missionar bei den Heiden ernannte. Er sollte seine »Gnade der Kenntnis des göttlichen Wortes in unablässiger Bemühung auf das Werk heilbringender Predigt verwenden, um ungläubigen Völkern das Geheimnis des Glaubens bekannt zu machen«¹². Dem Brauch der Zeit entsprechend erhielt Wynfret auch einen neuen Namen, und zwar den des Heiligen vom Vortag, Bonifatius, einem spätantiken Märtyrer. Dieser Namenswechsel bedeutete die Aufnahme in die engere Gemeinschaft der römischen Kirche. Seinen angelsächsischen Geburtsnamen benutzte er fortan nur noch sehr selten, denn jetzt verstand er sich ganz als Mann des Papstes. Der Weg in die Mission stand ihm offen.

Natürlich fragt man sich, was Bonifatius zu dieser überraschenden Lebenswende veranlasst hat. Gibt es Hinweise auf die eigentlichen Motive für diese radikale Lebenswende? Als Kind seiner Zeit lag Bonifatius individuelle Gewissensforschung nicht, aber immerhin hat er in einem späteren Brief aus dem Jahre 747 Rechenschaft über seinen Lebensentwurf abgelegt. Darin beklagt er zunächst, seine Arbeit habe Ähnlichkeit mit der eines Hundes, »der bellt und sieht, wie Diebe und Räuber das Haus seines Herrn [...] verwüsten, aber weil er keine Helfer zur Verteidigung hat, nur knurrend wimmert und jammert«¹³. Dann aber beruft er sich darauf, wie einst Paulus den ganzen Ratschluss Gottes verkündet zu haben. Durchaus selbstbewusst sieht er sich in der Nachfolge des Apostels und erklärt, was ein Lehrer des Evangeliums und Wächter der Kirche zu tun und zu lassen

¹¹ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 9, 26,11–13, 18f., 30f.: *et liberalium litterarum scientiam et divini intellectus flagrantem spiritaliter ignem aquoso luto et humido terrene cupiditatis pulvere non extinguas; ... studium sanctarum litterarum mentis intentione sequi. Hanc amavi et exquisivi a iuventute mea et amator factus sum formae illius.*

¹² *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 12, 46,4–7: *gratiam cognitionis caelestis oraculi in laborem salutiferae praedicationis ad innotescendum gentibus incredulis mysterium fidei instanti conatu expendere.*

¹³ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 78, 244,19–23: *Sed, pro dolor, officium laboris mei rerum conlatione simillimum esse videtur cani latranti et videnti fures et latrones frangere et subfodere et vastare domum domini sui; et quia defensionis auxilios non habeat, submurmurans ingemescat et lugeat.*

haben. Der Brief gipfelt in dem Ausdruck seines Lebensziels, nämlich »den Frieden auf Erden den Menschen guten Willens« bringen und das »Wort des Lebens verkünden« zu wollen¹⁴. Deshalb wolle er kein »stummer Hund sein, [...] sondern ein besorgter Hirt, der über die Herde Christi wacht«¹⁵.

Bedrängt von den Zeitläufen, angewiesen auf die bisweilen ungeliebte Zusammenarbeit mit weltlichen Herrschern, zornig über unfähige Kirchenleute und vor allem bemüht, es Rom recht zu machen, das war die Geisteslage des großen Bonifatius. Vor allem sorgte er sich um die ewige Seligkeit, und zwar sowohl die eigene wie auch diejenige der ihm anvertrauten Menschen. Darin folgte er dem Missionsauftrag Christi und predigte das Evangelium, um im letzten Gericht Gottes bestehen zu können. Auch wenn Bonifatius das alles erst in hohem Alter offen ausgesprochen hat, liegt hier der eigentliche Beweggrund für seine Lebenswende im Jahre 716. Die Nachfolge Christi als Ziel ließ ihn aus dem geschützten Raum des Klosters hinaustreten in die raue Welt, in der er ihm vier Jahrzehnte lang dienen sollte.

4. Beginn der missionarischen Wirksamkeit

Als päpstlich bestellter Heidenmissionar zog Bonifatius zu den »wilden Völker Germaniens«¹⁶. Wo aber gab es damals überhaupt noch reinrassige Heiden? Die Sachsen waren ein solches Volk, gewiss, aber dieses Problem sollte erst Karl der Große in Angriff nehmen¹⁷. Von Anfang an verschob sich deshalb die Aufgabe des Bonifatius, denn er bekam es mit Stämmen des fränkischen Reichs zu tun, die zwar nominell christlich waren, ohne dass der neue Glaube jedoch wirklich im Volk verankert gewesen wäre.

Zuerst sah er in Thüringen nach dem Rechten. Dem Prinzip der Mission von oben nach unten entsprechend wandte Bonifatius sich mahnend an die Herrscher und die Priester. Begeistert war er nicht von den Verhältnissen, denn die einen waren »von schlechten Lehrern verführt« und die anderen zum Teil »durch Hurerei beschmutzt und verunreinigt«¹⁸. So wurde Bonifatius gleich zu Beginn seiner zweiten Karriere mit den drei Problemen

¹⁴ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 78, 248,12–15: *qui adnuntiamus pacem in terris hominibus bone voluntatis. Ille namque in fortitudine clamat, quam nec metus nec verecundia predicare verbum vitae impedit.*

¹⁵ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 78, 250,34–252,2: *Non simus canes muti, non simus taciti speculatores, non simus mercennarii lupum fugientes; sed pastores solliciti, vigilantes supra gregem Christi.*

¹⁶ *Vita Bonifatii* (wie Anm. 6), c. 5, 482,22–26: *a beatissimo pape ad inspiciendos inmanissimos Germaniae populos directus est, ut, an inculta cordium arva euangelico arata vomere praedicationis recipere semen voluissent, consideraret.*

¹⁷ Ausführliche Literaturhinweise bei Eckhard FREISE, Die Sachsenmission Karls des Großen und die Anfänge des Bistums Minden, in: *An Weser und Wiehen*. Beiträge zur Geschichte und Kultur einer Landschaft. Festschrift für Wilhelm Brepohl (Mindener Beiträge 20), Minden 1983, 57–100 und Lutz E. v. PADBERG, Das Paderborner Treffen von 799 im Kontext der Geschichte Karls des Großen, in: Wilhelm HENTZE (Hg.), *De Karolo rege et Leone papa*. Der Bericht über die Zusammenkunft Karls des Großen mit Papst Leo III. in Paderborn 799 in einem Epos für Karl den Kaiser (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 36), Paderborn 1999, 9–104.

¹⁸ *Vita Bonifatii* (wie Anm. 6), c. 5, 484,7–17.

konfrontiert, die ihm noch viel zu schaffen machen sollten. Erstens war er wegen deren sakraler Verantwortung auf die Zusammenarbeit mit den Machthabern angewiesen, und die machten es ihm nicht gerade leicht, zumal sie religiöse Fragen allein nach politischem Nutzen behandelten. Zweitens musste er erkennen, dass im Volk pagane Vorstellungen und Gebräuche nur sehr langsam ausgerottet werden konnten. Und drittens befand sich die fränkische Kirche in einem ziemlich desolaten Zustand, was dem römischen Ordnungsgedanken total zuwiderlief. Um in dieser Situation etwas ausrichten zu können, bedurfte es machtvollen Auftretens. Bonifatius aber besaß noch nicht einmal bischöfliche Autorität, wurde deshalb kaum gehört und zog noch 719 weiter nach Friesland. Dort klappte die Zusammenarbeit mit Willibrord nicht, und schon musste er sich wieder ein neues Arbeitsfeld suchen. Ein erfolgreicher Anfang war das nicht gerade.

721 verlagerte Bonifatius seine missionarischen Aktivitäten nach Hessen. Warum nun ausgerechnet dorthin? Er wollte eben als richtiger Heidenmissionar arbeiten, und dafür war dieses Land neben Friesland bestens geeignet. Es gehörte zwar schon zum fränkischen Reich und war in seinem westlichen Teil bereits von dessen Ordnung durchsetzt, befand sich aber in Grenznähe zu den Sachsen. Sie waren das eigentliche Missionsziel des Bonifatius und so war Hessen, wie später auch Thüringen, eine Etappe auf dem Weg dorthin. Nach Osten hin waren seine Bewohner kaum von fränkischer Kultur erreicht, sie hatten vom Christentum manches gehört, lebten aber noch immer in heidnischen Vorstellungen. Auf dem Weg nach Osten lernte Bonifatius diese Mischbevölkerung kennen, als er auf der Amöneburg, dem zentralen fränkischen Stützpunkt im oberen Lahngau, deren Verwaltern Dettic und Deorulf begegnete. Hier wurde er mit einem weiteren grundsätzlichen Problem der Missionsarbeit konfrontiert. Denn die Zwillingsbrüder lebten in einem Durcheinander von paganer und christlicher Religiosität, das eine typische Folge des zu hastigen Vollzugs von Taufen ohne gründlichere Unterweisung im Glauben war. Bonifatius rief die beiden zur Ordnung und »zog eine große Menge des Volkes, nachdem er ihnen den richtigen Weg der Erkenntnis eröffnet und sie ihren schrecklichen Irrglauben abgelegt hatten, vom sündhaften Aberglauben des Heidentums ab«¹⁹.

Weiter im Osten Hessens konnte Bonifatius sich als Missionar bewähren. Das ist ihm nach Willibald bestens gelungen, denn er soll »viele Tausend Menschen vom alten Heidentum gereinigt und getauft« haben²⁰. Mag die Zahl auch übertrieben sein, so ist sie doch aufschlussreich. Denn diese grandiosen Erfolge stellten sich innerhalb weniger Monate des Jahres 722 ein. Offensichtlich taufte er die Leute, nachdem er sie in energischer Predigt vom Nutzen des stärkeren Gottes überzeugt hatte und vertraute darauf, dass die kirchliche Nacharbeit sie schon zu guten Christen machen würde. Im Prinzip gingen alle seine Kollegen so vor, aber funktionieren konnte das nur, wenn es auch die Voraussetzungen für

¹⁹ *Vita Bonifatii* (wie Anm. 6), c. 6, 488,16–18: *ac plurimam populi turbam, rectae patefacta intellegentiae viae, errorum deposito horrore a malivola gentilitatis superstitione retraxit*. Vgl. Matthias WERNER, Iren und Angelsachsen in Mitteldeutschland. Zur vorbonifatianischen Mission in Hessen und Thüringen, in: Heinz LÖWE (Hg.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter* (Veröffentlichungen des Europa Zentrums Tübingen, Kulturwissenschaftliche Reihe), Stuttgart 1982, 239–318, 244ff.

²⁰ *Vita Bonifatii* (wie Anm. 6), c. 6, 488,22f.

die notwendige Unterweisung in Ethik und Dogmatik gab. Da aber lagen die Dinge im Hessenland im Argen. Bonifatius musste erkennen, dass er ohne eine stärkere Machtposition wenig ausrichten konnte. Erst nach der zweiten Romreise 722/723 und der Ernennung zum Missionsbischof sowie der Ausstattung mit einem Schutzbrief Karl Martells, einer doppelten Rückversicherung also, konnte Bonifatius mit größerer Autorität operieren²¹.

Wie aber muss man sich das in der Praxis vorstellen? Was also hat Bonifatius eigentlich gepredigt? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten, weil sich in den Quellen keine entsprechenden Texte finden. Das ist nicht verwunderlich, denn erstens handelt es sich dabei um mündliche Kommunikation, deren Ablauf ohnehin nur indirekt wiedergegeben werden könnte, und zweitens wird kaum einer der Zuhörer mitstenographiert haben. Eine große Variationsbreite werden die Ansprachen nicht gehabt haben, ging es doch um die Vermittlung weniger Grundsatzaussagen. Wahrscheinlich hatte Bonifatius ebenso wie die anderen Missionare seiner Zeit eine Standardpredigt im Gepäck, die er an den verschiedenen Orten auswendig vorzutragen wusste. Im Kern ging es dabei immer um die Konfrontation von Götzen und Gott sowie um die werbende Aufforderung zum Religionswechsel²². Einen möglichen Zugang zum besseren Verständnis der Predigtweise bietet ein Schreiben von Papst Gregor II. an die Altsachsen aus dem Jahre 722. Im Grunde genommen handelt es sich dabei um einen Missionsbrief, der Bonifatius als Vorbild für seine Predigten dienen sollte²³. Da ihm Informationen über die praktische Arbeit vorausgingen, lässt sich der ungefähre Inhalt der Missionsansprachen daraus ableiten.

Danach stand am Anfang nach dem Hinweis auf das nahende Ende der Welt die Aufforderung an die Zuhörer, sie sollten sich nicht verführen lassen, »in irgendwelchem Metall Euer Heil zu suchen, indem Ihr von Menschenhand gemachte Bilder anbetet, die aus Gold, Silber, Erz, Stein oder sonst einem Stoff gemacht sind. Solche Truggottheiten wurden von den Heiden ehemals als Götter bezeichnet, aber in ihnen wohnen bekanntlich Dämonen«²⁴. Dem wird der Christengott als allmächtiger Schöpfer gegenübergestellt. Dieses konfrontative Konzept ist geradezu lehrbuchhaft. Basierend auf der Dämonenlehre des Alten Testaments sieht es in den menschlichen Gebilden, die von den Heiden zu Göttern erhoben worden sind, Hüllen für die Dämonen, mit denen der Teufel sie zu verführen und vom wahren Gott abzuhalten trachtet. Der anschließende Hinweis auf den Schöpfergott leitet über zu einem Bekehrungsaufruf: »Rückt ab, Söhne, vom Götzendienst, kommt und betet unseren Herrgott an«²⁵.

²¹ Weitere Hinweise bei v. PADBERG, *Mission* (wie Anm. 2), 97f.

²² Weiterführend Lutz E. v. PADBERG, *Topos und Realität in der frühmittelalterlichen Missionspredigt*, in: *Hagiographica* 4 (1997) 35–70 und DERS., *Inszenierung* (wie Anm. 1), 188ff. sowie allgemein Thomas L. AMOS, *The Origin and Nature of the Carolingian Sermon*, Masch.-schr. Diss. Michigan State University 1983.

²³ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 21, 74ff.; ausführlicher dazu v. PADBERG, *Inszenierung* (wie Anm. 1), 174ff.

²⁴ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 21, 74,11–17: *ut nemo vos amplius decipiat in sublimitate sermonum, ut in quocumque metallo salutem vestram quaeratis adorantes idola manu facta aurea argentea aerea lapidea vel de quacumque materia facta. Qui falsidica numina a paganis antiquitus quasi dii vocati sunt, in quibus demones habitare noscuntur; quoniam omnes dii gentium, ut ait scriptura, demonia sunt; dominus autem Deus noster caelos fecit.*

²⁵ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 21, 74,21f.: *Discedit, filii, ab idolorum cultura et accedite et adorate dominum Deum nostrum* nach 1 Kor 10,14, gefolgt von dem Hinweis auf Gottes Macht über die gesamte Schöpfung.

Was hier in einer kurzen Formel gefordert wird, war die zentrale Folge jeder Missionspredigt, nämlich die Besiegelung des Religionswechsels. Sie bestand grundsätzlich aus zwei Teilen, der Absage an die jetzt als nichtig erkannten paganen Götter und dem Bekenntnis zum Christengott, endgültig vollzogen durch die als Herrschaftswechsel verstandene Taufe. Das wurde ganz konkret vollzogen durch eine Art Frage- und Antwortspiel, wie es das altsächsische Taufgelöbnis überliefert²⁶. Es wurde in den letzten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts bei der Sachsenmission benutzt, dürfte in ähnlicher Form indes auch schon vorher in Gebrauch gewesen sein. Zuerst kam die Absage an den Teufel und die namentlich aufgeführten Stammesgötter (*forsächistu diobolae? et respondeat: ec forsacho diobolae*), danach das Bekenntnis zu Gott dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist (*gelobistu in got alamehtigan fadaer? ec gelobo in got alamehtigan fadaer*). Diese Befragung musste natürlich ebenso wie die vorangegangene Predigt in der Volkssprache erfolgen. Darüber hinaus genügte es freilich nicht, dass die Täuflinge nur die Worte verstanden, auch der damit gemeinte Inhalt musste ihnen zuvor begrifflich gemacht werden. Im Eifer des Gefechts wird es dabei bisweilen an der nötigen Sorgfalt gefehlt haben, und bei Massentaufen mögen die Antworten auch schon einmal im Chor nachgesprochen worden sein. Bonifatius kam es aber sehr wohl auf individuelle Überzeugungsarbeit an, denn er verlangte vor der Taufe eine »Befragung nach dem Glaubensbekenntnis« durch die Priester²⁷.

Wenn auch nur als knappe Handreichung, so vermittelt der Missionsbrief Gregors II. dennoch den Kernbestand der Predigten. Generell enthielt eine vollständige Missionsansprache die Elemente Götzenkritik, monotheistische Verkündigung des Schöpfergottes, Aufruf zur Umkehr, Gerichtsandrohung und Einsetzung Jesu Christi sowie dessen Beglaubigung durch die Auferstehung²⁸. Auf dogmatische Feinheiten kam es dabei kaum an, entscheidend war eben die Konfrontation der Religionen und ihrer jeweiligen Benutzungsregeln. Was schlussendlich zählte war der Erfolg, der Vollzug der Taufe also. Sie wurde geradezu als ein Vertragsverhältnis verstanden, nun waren die Täuflinge Christen und konnten auf Gottes Zuwendung hoffen, waren selber allerdings verpflichtet, seine Gebote einzuhalten.

Damit war die zweite Stufe eingeleitet, die der Christianisierung. Auch sie sprach Gregor in seinem Missionsbrief an: »Wer aber unter Euch unsern Herrn Jesus Christus angenommen hat, der soll in ihm wandeln, eingewurzelt, aufgebaut und gefestigt im Glauben«²⁹. Es folgen in der Regel Laster- und Tugendkataloge, die den Leuten klar machen sollten, wie sie fortan zu leben hatten. Natürlich sind die Hessen und die Thüringer nicht zu einem einzigen Zeitpunkt geschlossen zum Christentum übergetreten, deshalb gab es eben jene

²⁶ Abgedruckt in der Edition der Bonifatiusbriefe (wie Anm. 7), 448. Dazu Wolfgang HAUBRICHS, *Von den Anfängen zum hohen Mittelalter 1: Die Anfänge. Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60)* (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit I/1), Frankfurt 1988, 283ff.

²⁷ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 26, 92,13–20.

²⁸ Eingehender v. PADBERG, *Inszenierung* (wie Anm. 1), 174ff.

²⁹ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 21, 74,17–19: *Quicumque autem in vobis susceperunt Christum Iesum dominum nostrum, in ipso ambulent radicati et supraedificati et confirmati fide, abundantes in gratiarum actione*, nach Kol 2,6f.

Mischbevölkerung, die Bonifatius so lange zu schaffen machte. Auch das wird in Gregors Schreiben deutlich, ermahnt er doch die Heiden: »Wer von Euch sich Christus zuwenden will, den hindert auf keinen Fall, zwingt ihn nicht, Schnitzbilder anzubeten«³⁰. Möglich war eine solche religiöse Toleranz nur in Gegenden, wo eine christliche Macht Zuwiderhandlungen zu ahnden in der Lage war, anderswo wäre das nur ein frommer Wunsch geblieben. So aber war die Situation, und deshalb sah sich Papst Gregor III. wohl auf Veranlassung des Bonifatius noch 738 genötigt, selbst den bereits getauften Hessen und Thüringern einzuschärfen, sie sollten von allen »gotteslästerlichen Gebräuchen, wie sie in Eurem Lande vorzukommen pflegen« ablassen und sich ganz Gott zuwenden³¹. Hier wird an die Verantwortung der Herrschaftsträger appelliert, mit denen Bonifatius aus gutem Grund zusammenarbeiten musste. Natürlich waren damit auch die Bischöfe und Priester angesprochen: »Das Euch von Gott anvertraute Volk sollt Ihr durch fromme Ermahnungen belehren und von den Opfern für die Toten völlig fernhalten«³². Je weiter in diesen Jahren die flächendeckende Mission voranschritt und mit Taufen abgeschlossen werden konnte, desto mehr rückte damit für Bonifatius die Aufgabe der Reform und Kontrolle der kirchlichen Organisation in den Vordergrund.

5. Tatmission und Missionsalltag

Um den Menschen die Macht des Schöpfergottes vor Augen zu stellen, reichten bloße Worte nicht immer aus, es musste auch schon einmal handfest bewiesen werden, dass die Götter Nichtse waren. Eine solche Tat ereignete sich 723 in Hessen. In einer Aufsehen erregenden Aktion fällte Bonifatius die dem Gott Donar geweihte heilige Eiche bei Geismar. Willibald malt die Szene mit großem Pathos aus. Die Heiden, so erzählt er, hätten Bonifatius als Feind ihrer Götter verwünscht, die Eiche sei, kaum dass die Axt an sie gelegt worden sei, in für einen Kirchenbau genau passende Stücke zerborsten und die Heiden seien sofort zum neuen Glauben gewechselt³³. Manches davon ist sicher übertrieben, aber ein Höhepunkt der missionarischen Arbeit des Bonifatius war es gleichwohl. Sorgen um seine körperliche Unversehrtheit musste Bonifatius sich bei dieser Aktion übrigens nicht machen, denn für alle Fälle stand in der Nähe eine fränkische Garnison bereit.

Solche Paukenschläge garantierten Aufmerksamkeit, bewirkten wohl auch kurzfristige Erfolge, aber das Normale waren sie nicht. Wichtiger war die missionarische Kleinarbeit, von der die Quellen mangels fehlender Möglichkeiten der Glorifizierung kaum berichten. Bonifatius zog kreuz und quer durch das Land, rief in den Ortschaften die Leute auf dem Marktplatz zusammen und verkündigte ihnen das Evangelium. Da er das nicht alles alleine

³⁰ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 21, 76,11–13: *Hoc autem commoneo, fratres, ut, quicumque voluerit ex vobis ad Christum converti, nullo modo eum prohibeatis neque vim ei faciatis sculptilia adorare.*

³¹ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 43, 124, zitiert unten in Anm. 53.

³² *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 44, 128,10f.: *Et ut populum vobis a Deo comissum piis ammonitionibus edoceatis et a sacrificiis mortuorum omnino devitetis.*

³³ *Vita Bonifatii* (wie Anm. 6), c. 6, 494,4–27; vgl. v. PADBERG, *Inszenierung* (wie Anm. 1), 244ff.

schaffen konnte, muss er nebenher Mitarbeiter ausgebildet und eingesetzt haben, die er häufig aus seiner angelsächsischen Heimat rekrutierte³⁴. Außerdem wurden etwa in Amöneburg, Fritzlar und Ohrdruf sowie später im Mainingebiet in Tauberbischofsheim, Ochsenfurt und Kitzingen Klöster gegründet, die stets die Doppelaufgabe Erziehung des Nachwuchses und Christianisierung der Bevölkerung hatten³⁵. Daneben mussten die Kontakte zu den örtlichen wie überregionalen Machthabern gepflegt werden, lief doch letztlich ohne ihre fördernde Unterstützung kaum etwas. Da schließlich mehr oder weniger umfangreiche Ansätze einer kirchlichen Organisationsstruktur schon vorhanden waren, rückte deren Pflege und Reform oft in den Vordergrund. Für die hier und da im Lande schon wirkenden Geistlichen war es nicht leicht, die ausgefahrenen Gleise zu verlassen. Das aber verlangte Bonifatius in seinem Bestreben um vollkommene Angleichung der fränkischen Kirche an den Kurs Roms unerbittlich und wohl nicht immer gerade diplomatisch. Zunehmende Auseinandersetzungen mit den geistlichen Kollegen, die durchaus nicht immer seiner Meinung waren, zeichneten sich ab, und allmählich verschoben sich die Gewichte seiner Arbeit von der Mission zur Reform.

Die eigentliche Arbeit fing freilich erst nach Missionspredigt und Taufe an, denn nun mussten die Leute dazu gebracht werden, auch als Christen zu leben. Das war noch schwieriger, und dazu bedurfte es der Zusammenarbeit von weltlicher und kirchlicher Macht. Die Politik sah durchaus den Nutzen der Kirche für ihre Belange, und natürlich lag den fränkischen Bischöfen an einer durchgreifenden Christianisierung des Volkes. Aber für einige von ihnen war Bonifatius zu romorientiert, was ihre Kreise stören konnte, und außerdem war er Ausländer. Papst Gregor III. erkannte die Problematik und stärkte dessen Position, indem er Bonifatius 732 zum Missionserzbischof erhob, allerdings noch immer ohne festen Sitz³⁶. Nun, auf dieser neuen Stufe der kirchlichen Karriereleiter, konnte er Bischöfe weihen und Diözesen einrichten und somit besser von der Phase der Mission zu der der Christianisierung überleiten. Das aber berührte die Interessen der etablierten Bischöfe, und so kamen auf Bonifatius einige Probleme zu. Sie gehören jedoch mehr in den Bereich seiner reformerischen Aktivitäten und können hier nicht ausgebreitet werden³⁷.

6. Missionstheorie

Seit Beginn seiner Karriere als Missionar stand Bonifatius in engem Austausch mit Daniel, der 705 zum Bischof von Winchester geweiht worden war. Das Kloster Nursling,

³⁴ Dazu v. PADBERG, *Heilige* (wie Anm. 6), 110ff.; WOOD, *Life* (wie Anm. 6), 57ff. und Rosamond MCKITTERICK, *Anglo-Saxon Missionaries in Germany. Personal Connections and Local Influences* (Vaughan Paper 36), Leicester 1991, Nachdruck in: DIES., *Frankish Kings and Culture in the Early Middle Ages* (Variorum Collected Studies Series CS 477), Aldershot 1995, I 1–40.

³⁵ Anfänglich dürfte es sich eher um Seelsorgestationen denn um ausgebaute Klöster gehandelt haben; vgl. SEMMLER, *Institutia* (wie Anm. 9), 81ff.

³⁶ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 28, 96–102.

³⁷ Einführend v. PADBERG, *Bonifatius* (wie Anm. 1), 53ff., 71ff.

in dem Bonifatius als Mönch, Priester und schließlich Abt wirkte, gehörte zu seiner Diözese, und so wuchs im Laufe der Jahre eine geistliche Verwandtschaft zwischen den beiden Kirchenmännern. Des Bonifatius Entschluss, sich ganz der Mission zu widmen, dürfte im Austausch mit Daniel entstanden sein, denn dieser ermöglichte ihm nicht nur den Verzicht auf das Abbatat in Nursling, sondern stattete ihn darüber hinaus auch noch mit einem Empfehlungsschreiben für die geplante Reise nach Rom aus. Aufgrund dieser freundschaftlichen Bindung war es nur natürlich, dass Daniel an der Arbeit des Bonifatius auf dem Kontinent Anteil nahm und sich auch berechtigt fühlte, ihm Ratschläge für die Missionsarbeit zu übermitteln. Sein Interesse an den Methoden der Ausbreitung des Christentums wird ferner durch seine Mitwirkung an Bedas Kirchengeschichte belegt.

Daniels aus den Jahren 723/724 stammendes ausführliches Schreiben an Bonifatius ist eines der wenigen Beispiele für die Reflexion des methodischen Vorgehens bei der Predigt³⁸. Umso bedauerlicher ist es, dass der unmittelbare Anlass für Daniels Ratschläge nicht deutlich wird. Denkbar wäre eine Reaktion auf die Nachricht von der Fällung der Donareiche, die wohl nicht so ganz seinen Vorstellungen von friedlicher Missionsarbeit entsprach³⁹. Da Daniel sich jedoch in der Einleitung seines Briefes allein darauf beruft, das »fromme und heilsame Werk« der Heidenpredigt, an dem er selbst nicht direkt beteiligt sei, mit den ihm »zu Gebote stehenden Mitteln« fördern zu wollen, ist es wahrscheinlicher, dass er einfach aus persönlicher Verbundenheit heraus Bonifatius seine Überlegungen mitteilen wollte⁴⁰. Ihr Ausgangspunkt war sicherlich ein Zwischenbericht des Bonifatius, der nach einigen Jahren in der Mission möglicherweise seinen Freund nicht nur informiert, sondern auch um Rat gebeten hat. Wie dem auch sei, der Brief zeigt allemal, wie sich ein angelsächsischer Bischof, der in einer gefestigten Diözese wirkte, die Missionspredigt

³⁸ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 23, 78–84. Der Brief hat in der Forschung viel Beachtung gefunden, wobei sein praktischer Nutzen recht unterschiedlich bewertet worden ist; siehe Richard E. SULLIVAN, *The Carolingian Missionary and the Pagan*, in: *Speculum* 28 (1953) 705–740, Nachdruck in: DERS., *Christian Missionary Activity in the Early Middle Ages* (Variorum Collected Studies Series 431), Aldershot 1994, II 705–740, 715ff.; Joseph LORTZ, *Untersuchungen zur Missionsmethode und zur Frömmigkeit des hl. Bonifatius nach seinen Briefen*, in: N. GOETZINGER (Hg.), *Willibrordus*. Echternacher Festschrift zur XII. Jahrhundertfeier des Todes des hl. Willibrord, Luxemburg 1940, 247–283 (Teil I–III); *Theologische Quartalschrift* 121 (1940) 133–167 (Teil IV), Nachdruck in: DERS., *Erneuerung und Einheit*. Aufsätze zur Theologie- und Kirchengeschichte. Aus Anlaß seines 100. Geburtstages hg. von Peter MANNS (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 126), Stuttgart 1987, 198–269; v. PADBERG, *Mission* (wie Anm. 2), 134ff. und DERS., *Inszenierung* (wie Anm. 1), 322ff.

³⁹ Angedeutet bei SCHIEFFER, *Bonifatius* (wie Anm. 4), 147f. Daniel leitet seine Vorschläge ein mit der Bemerkung: *Unde et devota benivolentia pauca tuae suggerere prudentiae euravi, quo magis advertas, secundum meum sensum qua potissimum ratione obstinationem agrestium convincere promptus queas; Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 23, 80,1–3. Verbunden mit dem Hinweis 82,2f., die Heiden *non quasi insultando vel inritando eos, sed placide ac magna obicere moderatione debes* lässt sich mit einiger Phantasie daraus Daniels kritische Distanz zu dramatischen Aktionen ablesen.

⁴⁰ In *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 23, 78,19–24 erkennt Daniel dem Heidenprediger Bonifatius den ersten Preis der Tugenden zu und reklamiert dann 24f. durchaus selbstbewusst den zweiten Preis für sich mit dem Argument 25–29: *qui tam pio, tam salubri operi congratulando quibus valent subsidiis favent eorumque indigentiam competentibus amnivalis supplement, quo alacrius ceptum predicationis opus exsequentes Christo generare filios studeant*. Geschickt begründet er damit seine Legitimation trotz fehlender Missionspraxis. Aufgrund seines Austausches mit Beda konnte er dieses Defizit ohnehin bis zu einem gewissen Grade ausgleichen.

vorstellte. Gewicht gewinnen Daniels Argumente nicht zuletzt durch seine Verbindung zu Beda, denn durch ihn könnte er von Erfolg und Misserfolg verschiedener Missionsmethoden gewusst und dies berücksichtigt haben.

Daniels Predigtreflexion besteht aus zwei Argumentationsreihen, die erstens um die Frage der Herkunft der Götter und zweitens um die der Macht der jeweiligen Religion kreisen. Auch wenn der erste Teil des Briefes »zunächst als ein Bildungsdokument aus der lateinisch-angelsächsischen Kulturwelt zu verstehen« sein mag, ist der Aufbau relativ einfach: Zuerst solle den Polytheisten deutlich gemacht werden, dass ihre Götter irdischen Ursprungs seien, danach sei zu fragen, welchen Nutzen sie dann überhaupt hätten, um schließlich das offenkundige Wohlergehen der Christen herauszustellen⁴¹. Wenn auch vielleicht nicht in allen Aspekten der vernunftgeleiteten Gedanken, so konnte Bonifatius doch im Kern aus diesen Ratschlägen durchaus Nutzen ziehen.

Daniel empfiehlt anfänglich, auf die konfrontative Methode zu verzichten und hinsichtlich der Abstammung der Götter die Heiden ruhig in dem Glauben zu belassen, »dass etliche voneinander in der Umarmung von Mann und Frau erzeugt« seien, um ihnen dann den logischen Schluss nahe zu legen, »dass Götter und Göttinnen, die wie Menschen geboren sind, eben Menschen und nicht Götter waren«⁴². Argumentativ solle Bonifatius den Polytheisten »mit vielen Beweisen und Gründen« auf genealogischer und schöpfungsgeschichtlicher Ebene die Frage nahe bringen, »welchen Nutzen sie ihren Göttern durch Opfer zu verschaffen glauben«⁴³. Unverkennbar orientiert sich Daniel in diesem Briefteil an der Vorgehensweise der frühchristlichen Apologeten⁴⁴. Scheinbar war er der Meinung, das Religionsproblem könne auf intellektueller Basis gelöst werden und setzt auf die Überzeugungskraft der besseren und logischeren Argumente. Damit überschätzt er sicherlich die Abstraktionsfähigkeit der Masse der Zuhörer. Deshalb ist es fraglich, ob Daniel hier überhaupt von der Missionspredigt spricht oder ob er nicht vielmehr an Religionsgespräche auf höherer Ebene denkt, wie sie beispielsweise am Hofe von König Edwin in Northumbria geführt worden sind. Denn es ist kaum vorstellbar, dass die schlichte Landbevölkerung zu Diskussionen mit den Missionaren fähig war. Die spannungsgeladene Konfrontation der gegensätzlichen Religionen forderte eine andere Vorgehensweise. Es wäre jedoch falsch, die Vorschläge deshalb für nutzlos zu halten. Bonifatius musste sie lediglich dem

⁴¹ SCHIEFFER, *Bonifatius* (wie Anm. 4), 147.

⁴² *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 23, 80,3–8: *Neque enim contraria eis de ipsorum quamvis falsorum deorum genealogia astruere debes: sed secundum eorum opinionem quoslibet ab aliis generatos per complexum mariti ac femine concede eos asserere, ut saltem modo hominum natos deos ac deas homines potius non deos fuisse et cepisse, qui ante non erant, probes.*

⁴³ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 23, 80,9–35, bes. 17f.: *quod multis refutare ac convincere documentis argumentisque stude* und 30f.: *Quid autem se suis conferre sacrificiis lucri diis suspicantur pagani cuncta sub potestate habentibus?*

⁴⁴ So J.C. SLADDEN, *Boniface of Devon. Apostle of Germany*, Exeter 1980, 69; ferner Wolfgang H. FRITZE, Slaven und Awaren im angelsächsischen Missionsprogramm. I. Theologia naturalis und Slavenmission bei Bonifatius, in: *Zeitschrift für slavische Philologie* 31 (1963) 316–338, 327ff. und Lynette OLSON, The Conversion of the Visigoths and Bulgarians Compared, in: DIES. (Hg.), *Religious Change, Conversion and Culture* (Sydney Studies in Society and Culture 12), Sydney 1996, 22–32, hier 31.

Verständnisvermögen seiner Predigtzuhörer anpassen, was durchaus möglich war. Dann rückte nämlich das Problem der Nützlichkeit der Götter und damit das von Sinn oder Unsinn kultischer Handlungen in den Vordergrund. Das aber war, wie sich gezeigt hat, einer der Kernpunkte erfolgreicher Missionspredigten.

Der mehr auf die praktischen Folgen der Religionsausübung zielende zweite Teil von Daniels Brief war leichter zugänglich. Er geht aus von der jedem einsichtigen Frage, warum die angeblich ihre Verehrer belohnenden und ihre Verächter bestrafenden Götter »dann die Christen verschonen, die doch fast den ganzen Erdkreis von ihrer Verehrung abbringen und die Götterbilder zerstören«⁴⁵. Die Nützlichkeit des richtigen Glaubens zeige sich überdeutlich darin, dass »die Christen fruchtbare Länder und Gebiete, die Wein und Öl erzeugen und mit sonstigen Schätzen im Überfluss gesegnet sind, besitzen«, den Heiden und ihren Göttern aber »nur die immer von Kälte starrenden Länder« geblieben seien⁴⁶. »Dieses Bewusstsein geistiger und machtmäßiger Überlegenheit des Christentums war lebensnah und von handfester Überzeugungskraft«⁴⁷. Solche schlagkräftigen Argumente eigneten sich gut für die Predigt, zumal in dem Arbeitsbereich des Bonifatius, wo die pagane Bevölkerung in unmittelbarer Nachbarschaft zu der christlichen lebte.

Gleichsam als Angelpunkt zwischen diesen beiden Briefteilen hat Daniel eine methodische Grundsatzbemerkung eingefügt. Er schlägt vor, gelegentlich den paganen Aberglauben mit den christlichen Lehren zu »vergleichen und sozusagen nur am Rand zu streifen, damit die Heiden mehr aus Beschämung als aus Erbitterung erröten wegen solcher unsinnigen Meinungen und nicht glauben, dass ihre sündhaften Gebräuche und Göttersagen uns unbekannt sind«⁴⁸. Wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung, so befürwortet er damit doch, sich selbst teilweise widersprechend, ein konfrontatives Vorgehen in der Missionspredigt. Denn ein solcher Vergleich der Religionen konnte letztlich nur auf den Konflikt zwischen unvereinbaren Kulturen hinauslaufen. Überzeugte Polytheisten werden darauf freilich kaum mit Beschämung, sondern eher mit Empörung reagiert haben. Erst wenn sie bereits von dem höheren Nutzen des Christentums überzeugt waren, konnten sie zu der von Daniel postulierten Einsicht kommen. Unter strategischen Gesichtspunkten noch wichtiger ist Daniels beiläufiger Hinweis auf die Kenntnis der paganen Göttersagen, macht er damit doch die missionsmethodische Notwendigkeit einer vorbereitenden Beschäftigung mit dem Polytheismus deutlich. Genau dieser Aspekt aber ist von den Hagiographen in ihren Berichten meist unterschlagen worden. Gerade weil Daniel, vielleicht aufgrund seines

⁴⁵ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 23, 82,8–12: *Si omnipotentes dii et benefici et iusti, non solum suos remunerant cultores, verum etiam puniunt contemptores. Et si haec utraque temporaliter faciunt, cur ergo parcunt christianis totum pene orbem ab eorum cultura avertentibus idolaque evertentibus?*

⁴⁶ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 23, 82,12–15: *et cur ipsi, id est christiani, fertiles terras vini que et olei feraces ceterisque opibus habundantes possident provincias, ipsis autem, id est paganis, frigore semper rigentes terras cum eorum diis reliquerunt, in quibus iam tamen toto orbe pulsati falso regnare putantur.*

⁴⁷ SCHIEFFER, *Bonifatius* (wie Anm. 4), 147.

⁴⁸ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 23, 82,3–7: *Et per intervalla nostris, id est christianis, huiuscemodi comparandae sunt dogmatibus superstitiones et quasi e latere tangendae, quatenus magis confuse quam exasperate pagani erubescant pro tam absurdis opinionibus et ne nos latere ipsorum nefarios ritus ac fabulas estimant.*

Austausches mit Beda, solche Informationen für selbstverständlich hielt, werden sie wohl bei den meisten Missionaren vorhanden gewesen sein⁴⁹.

Auch wenn sich insgesamt gesehen der Eindruck, es handle sich bei Daniels Brief um eine »abstrakt-dialektische Widerlegung des Heidentums«, nicht bestreiten lässt, so konnten seine Ratschläge dennoch nach geschmeidiger Anpassung an die Missionspraxis sehr wohl hilfreich sein⁵⁰. Entscheidende Kernpunkte der Predigt sollten danach der Religionsvergleich und vor allem die Frage nach der Nützlichkeit sein. Bonifatius könnte sich durchaus an die Empfehlungen seines geistlichen Mentors gehalten haben, auch wenn ein Antwortbrief von ihm nicht vorhanden ist.

7. Von der Mission zur Christianisierung

Bonifatius war kein reiner Heidenmissionar wie etwa Augustinus von Canterbury bei den Angelsachsen oder Ansgar von Bremen bei den Schweden. Deshalb sind in seinem methodischen Vorgehen auch die Übergänge zwischen Mission und Christianisierung und den entsprechenden Predigttypen fließend. Natürlicherweise wurde im Laufe der Zeit der Bedarf nach unterweisender Predigt, also der Einübung christlicher Lebensweise, größer. Auch hier stellt sich die Frage, wie man sich das praktisch vorzustellen hat. Die Autoren der Viten waren allesamt Kirchenleute, sie wussten, wie und was man zu predigen hatte und sahen deshalb keine Notwendigkeit, das auch noch aufzuschreiben. Also müssen wir die nötigen Hinweise aus den Quellen gleichsam herausfiltern. Bonifatius selbst hat sich hierzu nicht direkt geäußert, aber immerhin können wir auf einen Missionsbrief Papst Gregors III. zurückgreifen, der ein Beispiel für die Unterweisungspredigt bietet. Er ist gerichtet an »alle Edlen und das Volk in den Provinzen Germaniens, den Thüringern und den Hessen« sowie weitere Stämme, und er wurde Bonifatius nach Abschluss seiner Romreise im Jahre 738 mitgegeben⁵¹. Sie werden aufgefordert, von Bonifatius »das Wort der Ermahnung anzunehmen und die Bischöfe und Priester, die er durch die ihm verliehene Vollmacht des Apostels weihen wird, zur Versehung des Kirchendienstes zuzulassen« und ihn ferner bei der Durchsetzung der kanonischen Ordnung gegen Abweichler nicht zu behindern⁵². Dies setzt eine einigermaßen funktionierende Organisationsstruktur voraus, zu der nicht zuletzt die Finanzierung des Klerus gehörte, was wiederum ohne Einvernehmen

⁴⁹ Vgl. v. PADBERG, *Inszenierung* (wie Anm. 1), 77ff.

⁵⁰ Wilhelm KONEN, *Die Heidenpredigt in der Germanenbekehrung*, Düsseldorf 1909, 31, im Widerspruch zu ebd. 45ff. Entgegen der Meinung von LORTZ, *Missionsmethode* (wie Anm. 38), 208f. muss daher nicht von einem Gegensatz zwischen Daniels theoretischer Reflexion und des Bonifatius praktischer Missionsarbeit ausgegangen werden.

⁵¹ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 43, 124,3–6: *Gregorius papa universis optimatibus et populo provinciarum Germaniae, Thuringis et Hassis, Bortharis et Nistresis, Wedreciis et Lognais, Suduodis et Graffeltis vel omnibus in orientali plaga Rheni constitutis*. Vgl. SCHIEFFER, *Bonifatius* (wie Anm. 4), 178ff.

⁵² *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 43, 124,16–21: *ut digne suscipiatis ab eo verbum exhortationis et episcopos vel presbiteros, quos ipse ordinaverit per apostolicam sibi datam auctoritatem, in aecclesiae ministerio recipiatis. Et quos forsitan deviantes invenerit a recte fidei tramite seu canonica doctrina eosque prohibuerit, a vobis nullo modo impediatur*.

mit der weltlichen Macht nicht denkbar war. Eindeutig ist hier also von Christen im Frankenreich die Rede. Sie waren allerdings im Glauben noch längst nicht gefestigt, so dass Gregor eine energische Mahnung folgen lässt, sich »von jedem heidnischen Götzendienst fernzuhalten« und dies auch bei den Untergebenen durchzusetzen. »Wahrsager und Losdeuter, Opfer für Tote, an Hainen und Quellen, Vorzeichen, Amulette, Beschwörer, Zauberer, d.h. Behexer, und gotteslästerliche Gebräuche, wie sie in Eurem Lande vorzukommen pflegen, weist zurück, lehnt sie ab und wendet Euch mit allem Trachten Eures Herzens zu Gott«⁵³. Ob all diese paganen Sitten in den erwähnten Landstrichen tatsächlich vorgekommen sind, lässt sich nicht erweisen, ist aber bei einer Mischbevölkerung keineswegs unwahrscheinlich. In der Aufzählung, die in dieser Form häufiger begegnet, fließen vermutlich Informationen durch Bonifatius und päpstliche Kanzleiformulare zusammen⁵⁴. Anlass für solche Ermahnungen bestand jedenfalls auch noch lange Zeit nach dem Religionswechsel. Der letzte Teil des Briefes besteht aus einer Kombination von Bibelstellen, die zur Verehrung Gottes aufrufen, den Ertragswert des Gebetes betonen und zu guten Werken aufrufen, um bei der Wiederkunft Jesu Christi für das ewige Leben bereit zu sein⁵⁵. Auch dabei handelt es sich um Aspekte, die ebenso in einer Missionspredigt erscheinen könnten.

Papst Gregors Missionsbrief erweist sich demnach als Zeugnis des Übergangs vom Religionswechsel zur Erziehung der Neuchristen in der Glaubensnachfolge. Er dürfte eine doppelte Funktion gehabt haben, nämlich erstens als Bestätigungsschreiben für den päpstlichen Legaten Bonifatius mit der nachdrücklichen Aufforderung an die Herrschenden, seine Bemühungen um den Aufbau einer kirchlichen Organisationsstruktur und die Durchsetzung kanonischer Ordnung zu unterstützen. Zweitens konnte das Schreiben Bonifatius und seinen Kollegen als Vorlage für die Konzeption ihrer Predigten dienen, die sowohl missionarische als auch unterweisende Absichten verfolgten.

Von dieser Mischform zu trennen sind die reinen Gemeindepredigten, die nach Alkuins Christianisierungskonzept der Vermittlung der *evangelica praecepta* zu dienen hatten⁵⁶. Sie

⁵³ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 43, 124,23–30: *Vos autem, karissimi, qui in nomine Christi baptizati estis, Christum induistis, abstinete et prohibete vosmet ipsos ab omni cultu paganorum, non tantum vosmet ipsos corrigentes, karissimi, sed et subditos vestros. Divinos autem vel sortilegos, sacrificia mortuorum seu lucorum vel fontium auguria vel filacteria et incantatores et veneficos, id est maleficos, et observationes sacrilegas, quae in vestris finibus fieri solebant, omnino respuentes atque abicientes tota mente intentione ad Deum convertimini.*

⁵⁴ Zu solchen häufiger begegnenden Aufzählungen Holger HOMANN, *Der Indiculus superstitionum et paganiarum und verwandte Denkmäler*, Masch.-schr. Diss. Göttingen 1965 und Alain DIERKENS, *Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l'époque mérovingienne. A propos de l'Indiculus superstitionum et paganiarum*, in: Hervé HASQUIN (Hg.), *Magie, sorcellerie, parapsychologie* (Laïcité, Série «Recherches» 5), Brüssel 1984, 9–26. Biblische Vorlagen könnten Lv 19,26 und Dt 18,10f. sein.

⁵⁵ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 43, 124,30–126,1: *Ipsum timete adorare et honorificate sanctorum memoriis communicate.* Es folgen die nur mit wenigen eigenen Worten verbundenen Bibelzitate aus Mt 17,19; Mt 22,37; Mt 10,32 und Lk 12,8; Joh 14,13 sowie Lk 11,9f. Den Abschluss mit dem Hinweis auf Mt 3,8 bildet S. 126 Z. 11–13: *Et vos, karissimi, facite fructus dignos, ut in die adventus domini nostri Iesu Christi sideras mereamini adipiscere mansiones. Bene valete.*

⁵⁶ *Alcivini sive Albini epistolae*, ed. Ernst DÜMLER (MGH Epistolae 4), Berlin 1895, Nachdruck 1994, 1–493 und 614–616, Nr. 110, 158f., Zitat 159,10.

sind gerade aus karolingischer Zeit in großer Zahl überliefert und belegen nachhaltig die Bemühungen um christliche Unterweisung des Volkes⁵⁷. Sie fand entweder statt in den meist aus Holz errichteten kleinen Pfarrkirchen, die in den Missionsgebieten vielerorts zügig erbaut wurden, oder durch »Presbyter oder Kleriker, die der Predigt wegen die Laien und Volksgenossen besuchten«⁵⁸. Diese Kirchenleute werden zur Vorbereitung ihrer Verkündigungsansprachen genauso wie die Missionare neben der Bibel einschlägige Textsammlungen benutzt haben, die ihnen die Arbeit erleichterten. Das lag schon deshalb nahe, weil die Inhalte in der ersten Zeit nach der Taufe in allen Christianisierungsgebieten zu allen Zeiten weitgehend identisch waren, denn stets ging es um den Kampf gegen die paganen Kulte, die Erklärung des Glaubensbekenntnisses, die Einschärfung von Sündenbewusstsein und Bußbereitschaft, die Forderung nach guten Werken sowie die Durchsetzung kanonischer Vorschriften.

In der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts sind diese Predigtaktivitäten durch die Regierungserklärung Karls des Großen, die *Admonitio generalis* von 789, gefordert und auch die Predigtthemen aufgezählt worden⁵⁹. Da sie wiederum mit denen sowohl der frühchristlichen Zeit wie auch der Kirchenvätertexte übereinstimmen, ist es nicht verwunderlich, dass sie das inhaltliche Fundament der Unterweisungspredigten bestimmt haben. Einen guten Eindruck von dieser Verkündigungsform an der Schwelle zwischen Mission und Christianisierung bietet die Sammlung von fünfzehn Predigten, die bereits in der ältesten, vermutlich aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts stammenden Handschrift als *Sermones sancti Bonifacii martiris* bezeichnet worden sind. Die Forschungsdiskussion um die Echtheit dieser Texte ist nach wie vor offen. Nach neuesten Untersuchungen, die vor allem von der handschriftlichen Überlieferung ausgehen, scheinen sie vor der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts entstanden zu sein und einige werden schon vor 800 existiert haben, so dass eine partielle Zuweisung zu Bonifatius nicht auszuschließen wäre⁶⁰. Aber dieses Problem ist hier nicht relevant, denn entscheidend ist allein, dass sie als Quelle für die karolingische Unterweisungspredigt herangezogen werden können

⁵⁷ Vgl. AMOS, *Origin* (wie Anm. 22), 136ff. sowie zur Forschungsgeschichte v. PADBERG, *Inszenierung* (wie Anm. 1), 192ff.

⁵⁸ *Vita Bonifatii* (wie Anm. 6), c. 1, 460,19–21: *Cum vero aliqui, sicut illis regionibus moris est, presbiteri sive clerici populares vel laicos praedicandi causa adissent et ad villam domumque praefati patrisfamilias venissent*, hier bezogen auf die angelsächsische Heimat des Bonifatius. Weiterführend Gabriele ISENBERG, *Kulturwandel einer Region. Westfalen im 9. Jahrhundert*, in: Christoph STIEGEMANN / Matthias WEMHOFF (Hg.), *799 – Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III.* in Paderborn, Katalog der Ausstellung Paderborn 1999, Mainz 1999, 314–323 und Eric CAMBRIDGE, *The Architecture of the Augustinian Mission*, in: Richard GAMESON (Hg.), *St Augustine and the Conversion of England*, Stroud 1999, 202–236.

⁵⁹ *Admonitio generalis*, in: *Capitularia regum Francorum*, ed. Alfred BORETIUS (MGH *Capitularia regum Francorum* 1), Hannover 1883, Nachdruck 1984, Nr. 22, 52–62; vgl. Thomas Martin BUCK, *Admonitio und Praedicatio. Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten (507–814)* (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte. Studien und Texte 9), Frankfurt 1997, 67ff., 297ff. und v. PADBERG, *Inszenierung* (wie Anm. 1), 370ff.

⁶⁰ *Sermones S. Bonifacii*, in: *Sancti Bonifacii archiepiscopi et martyris Opera quae extant omnia* 2, ed. John A. GILES, London 1844, 57–107; weitere Ausgabe: Migne *Patrologia latina* 89, Paris 1850, 843–871. Zur Überlieferung Rob MEENS, *Christianization and the Spoken Word. The Sermons Attributed to St. Boniface*, unveröffentlichtes Manuskript 1997, das mir durch die Freundlichkeit des Verfassers vorab zugänglich war.

Auf das recht breite inhaltliche Spektrum dieser Predigten kann hier nicht eingegangen werden. Sie setzen recht genau die Forderungen der *Admonitio generalis* in die kirchliche Praxis um und legen dementsprechend die Betonung auf die Erziehung des Volkes zu wachsender Sicherheit in dogmatischen und ethischen Glaubensaussagen. Gerade die in nahezu allen Predigten ständig wiederholte Forderung an die Neuchristen, der durch die Taufe vollzogene Religionswechsel müsse sich in guten Werken niederschlagen, und deren detaillierte Aufzählung belegen neben der Einschärfung kanonischer Vorschriften die herausragende Funktion der Kirche als Ordnungsmacht, wobei die Interessen von Klerikern und Herrschern weitgehend deckungsgleich waren. In erster Linie sprechen die Predigten bereits getaufte Zuhörer an. Sie enthalten aber auch Elemente, die noch aus der Missionszeit stammen und somit die Zusammensetzung der Bevölkerung spiegeln. Insofern passen sie genau in die Gattung der üblicherweise vor Laien gehaltenen Ansprachen des Frühmittelalters, vermitteln aber darüber hinaus nicht zuletzt wegen ihrer wiederholten Ablehnung der Werke des Teufels einen guten Eindruck von dem Predigtstil der angelsächsischen Missionare im 8. Jahrhundert⁶¹.

8. Abschluss

Zum Schluss sei noch ohne weitere Ausführungen auf vier Aspekte hingewiesen, die unmittelbar zur missionarischen Aktivität des Bonifatius gehören. Erstens war die Unterstützung durch Gebete für Bonifatius von allergrößter Bedeutung. In zahlreichen Briefen bat er Kollegen von England bis nach Monte Cassino immer wieder darum, zum Trost seiner Seele »uns durch Eure Gottes würdigen Gebete Beistand zu leisten«⁶². Vor allem sollten sie »Fürsprache für die dem Götzendienste ergebenen Völker Germaniens« halten und Gott anflehen, dass »er sie zur Erkenntnis des Schöpfers und in den Schoß der Mutter Kirche führe«⁶³.

Zweitens blieb es nicht bei dieser eher ideellen Form der Unterstützung, auch die praktische kam in Gestalt von Mitarbeitern hinzu. Das Vorbild des Bonifatius, zur höheren Ehre Gottes Familie und Vaterland zu verlassen, trug Früchte und regte zur Nachahmung an. Manch einer folgte seinem Ruf in die Mitarbeit, zog in die Fremde des Frankenreiches, ließ sich von Bonifatius ausbilden und wirkte fortan in seinem Auftrag auf verschiedenen Arbeitsfeldern. Mit diesen angelsächsischen Helfern, denen er offenbar mehr vertraute als einheimischen Kräften, konnte er unter anderem die neu gegründeten Klöster und Bistümer versorgen. Namentlich die Klöster waren Vorposten des Fernzieles, die ausgereifte

⁶¹ Zur Diskussion der einzelnen Predigten v. PADBERG, *Inszenierung* (wie Anm. 1), 195ff.

⁶² *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 32, 106,17–26.

⁶³ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 38, 118,11–15: *Petimus quoque, ut pro Germanicis gentis idolorum culturae deditis intercedere curetis rogantes Dominum, ... ut eas ad agnitionem creatoris et ad gremium matris ecclesiae convertat*. Weitere Belege bei Lutz E. v. PADBERG, Zur Rolle des Gebetes im Leben des hl. Bonifatius, in: *Cistercienser Chronik* 103 (1996) 115–126.

angelsächsische Kultur bei den Franken zu etablieren, so dass sich auch hier die Fähigkeit des Bonifatius zu langfristigem strategischen Denken zeigt⁶⁴.

Drittens war auch der große Bonifatius auf Hilfsmittel angewiesen. Trotz seiner langen und guten Ausbildung suchte er stets nach neuen Anregungen, Materialien für seine Predigten und Hilfestellungen in kirchenrechtlichen Problemen. Das ließ sich nicht nur in Gesprächen oder im Briefwechsel mit Rom bewerkstelligen, dazu bedurfte es auch verschiedener Bücher. Schon in seiner frühen Klosterzeit ist Bonifatius ein Mann der Bücher gewesen, und jetzt bemühte er sich verstärkt um die Erweiterung seiner Bibliothek. Büchersendungen gingen über den Kanal, damit er als »Fremdling in Germanien mit geistigem Lichte getröstet« werde⁶⁵. Seine Beschaffungslisten konnten detailliert und konkret sein. So bat er etwa seinen ehemaligen Schüler Duddo um Abschriften von Auslegungen der Kirchenväter zu den biblischen Büchern. »Weil bekanntlich eine geistliche Lehrschrift ein Lehrmeister derer ist, die die heilige Schrift lesen, so bitte ich Dich, den mir fehlenden Teil der Schrift über den Apostel Paulus mir zuzusenden, um meine Gottesgelehrtheit zu fördern; ich habe nämlich nur über zwei Briefe Lehrschriften, über den an die Römer und den ersten an die Korinther«⁶⁶. Zu der gleichen Zeit ersuchte er Erzbischof Nothelm von Canterbury, ihm »die Fragen des Bischofs Augustinus, des ersten Missionspredigers der Angeln, und die Antworten des heiligen Papstes Gregor« zu schicken⁶⁷. In diesem Briefwechsel ging es unter anderem um Fragen des kanonischen Eherechts, die Bonifatius aufgrund konkreter Fälle sehr interessierten. Er wollte unbedingt in den Besitz dieser Schriften kommen und hatte schon im päpstlichen Archiv nachsuchen lassen, wo die Kanzleibeamten jedoch nicht fündig geworden waren. Aufgrund solcher Angaben lässt sich im Übrigen die Handbibliothek, die Bonifatius während seiner Reisen in einer Kiste mit sich geführt hat, zumindest ansatzweise rekonstruieren. Sie bestand aus 20 bis 25 Codices, ein ganz beachtlicher Bestand. Dazu gehörten neben Teilsammlungen der biblischen Bücher Kommentare zur Heiligen Schrift, liturgische Werke, Schriften der Kirchenväter und kirchenrechtliche Arbeiten. Insgesamt gesehen handelte es sich um die Sammlung eines Missionspraktikers und Kirchenreformers mit wissenschaftlichem Hintergrund, der gerade in dieser Verbindung seiner Fähigkeiten ein Botschafter der angelsächsischen lateinischen Kultur auf dem Kontinent werden sollte⁶⁸.

Viertens eröffnen die Briefe des Bonifatius bisweilen auch den Blick auf reizvolle Details. So bat er 735 die Äbtissin Eadburg, »mir in Goldbuchstaben die Briefe meines Herrn, des heiligen Apostels Petrus, abzuschreiben, zur Achtung und Ehrfurcht vor der heiligen Schrift in den Augen der Fleischesmenschen bei der Predigt, und weil ich die

⁶⁴ Generell PRINZ, *Konstantin* (wie Anm. 2), 251ff.

⁶⁵ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 30, 104,20–25. Vgl. v. PADBERG, *Bonifatius* (wie Anm. 1), 87ff. und DERS., *Bücher* (wie Anm. 10), 9ff.

⁶⁶ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 34, 112,18–23: *Quia spiritalis tractatus magister legentium sacrum eloquium esse dinoscitur, rogo, ut mihi in adiutorium divinae scientiae partem tractatus super apostolum Paulum, quae mihi deest, mittere digneris. Habeo enim super duas epistolas tractatus, id est ad Romanos et ad Corintheos primam.*

⁶⁷ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 33, 110,1–4.

⁶⁸ Rekonstruiert von Hermann SCHÜLING, Die Handbibliothek des Bonifatius. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, in: *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 4 (1962/63) 285–348.

Worte gerade dessen, der mich auf diese Fahrt ausgesandt hat, allezeit vor Augen haben möchte«⁶⁹. Wenn er also die Handschrift bei der Predigt seinen Zuhörern vorzeigte, wollte er durch das Gold verdeutlichen, dass die Bibel das Kostbarste war, was Gott den Menschen geschenkt hat. Natürlich war diese Bitte ebenso ungewöhnlich wie kostspielig, und deshalb ließ Bonifatius das für die Abschrift erforderliche Gold durch den Priester Eoban, den er häufiger als Boten einsetzte, nach England bringen. Leider ist nicht bekannt, ob er diesen Codex jemals in Händen halten konnte. Fast zehn Jahre später schrieb Bonifatius der »mit dem goldenen Band geistlicher Liebe zu umschlingenden und mit dem göttlichen und jungfräulichen Kuss der Liebe zu berührenden Schwester, der Äbtissin Eadburg«, einen überaus freundlichen Brief, der zumindest darauf schließen lässt, dass seine Bitte erfüllt worden war⁷⁰.

Bonifatius als Missionar – ein weites Feld, das verschiedene Bereiche der Entwicklung des Christentums im Frühmittelalter abdeckt und trotz des geringen Quellenbestandes Einblick gibt in die Lebenswirklichkeit der Zeit. Nach den Selbstzeugnissen des Bonifatius kann mit Sicherheit davon ausgegangen werden, dass der Angelsachse die Verkündigung des Evangeliums als seine wichtigste Aufgabe angesehen hat. Ein Visionär mit großem Entwurf für die Gestaltung der Zukunft ist er nicht gewesen, die dramatischen Ereignisse seiner Zeit haben ihn mitgerissen und in Aufgaben gedrängt, die er selbst so nicht gesucht hat. Eigentlich wollte Bonifatius immer Missionar sein, zum Reformen haben ihn die Umstände gemacht. Zu einem der Baumeister des christlichen Europa ist er freilich in beiden Funktionen geworden.

Das führt zu einer letzten, über Bonifatius hinausweisenden Bemerkung. Die Mission war auch eine immense Kulturleistung, weil sie den neu christianisierten Völkern den Anschluss an die entwickelten Länder des Kontinents ermöglicht hat. Das ist zwar eine wertende Einschätzung aus der Sicht des Christentums, die dadurch jedoch nicht falsch sein muss. Der die Germanenstürme der Völkerwanderungszeit überwindende Kulturtransfer der Kirche von der Spätantike zum Mittelalter ist durch die Mission im Nordwesten und später im Osten Europas gleichsam verlängert worden. Weil dem Christentum eine übergentile Idee zu Grunde lag, konnte es nach der Abwendung von regionalisierten Formen des Heidentums zur Identitätsstiftung beitragen. Für die neu hinzu gekommenen Völker bedeutete das den Zusammenbruch ihrer bisherigen und die Integration in eine neue Kultur. Der Aufbau von Kirchen und Klöstern trug als Innovationsschub wesentlich zum Gelingen dieses Prozesses bei, und das dadurch entstandene Kommunikationsnetz förderte die Eingewöhnung. Eine nicht unerhebliche Kulturleistung der Missionare war schließlich ihre Predigt in den Volkssprachen, denn dadurch wurde auf lange Sicht der Anstoß zur Entstehung der Nationalsprachen gegeben, eine Entwicklung freilich, die schon wieder den Keim zu

⁶⁹ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 35, 114,20–24: *ut mihi cum auro conscribas epistolas domini mei sancti Petri apostoli ad honorem et reverentiam sanctorum scripturarum ante oculos carnalium in predicando, et quia dicta eius, qui me in hoc iter direxit, maxime semper in presentia cupiam habere.*

⁷⁰ *Bonifatii Epistolae* (wie Anm. 7), Nr. 65, 202,22–24: *Aureo spiritualis amoris vinculo amplectende et divino ac virgineo caritatis osculo stringende sorori Eadburgae abbatissae Bonifatius episcopus legatus Romanae ecclesiae in Christo salutem.*

Trennungen in sich trug. Jedenfalls hat die Mission die Entfaltung der christlichen Kultur in Europa gefördert.

Zusammenfassung: Eingebettet in eine biographische Skizze entfaltet der Aufsatz die missionarische Wirksamkeit des Bonifatius. Basierend auf seiner während der Klosterjahre erworbenen Vertrautheit mit der Bibel war Bonifatius durchdrungen von dem Bewusstsein des christlichen Absolutheitsanspruchs und seiner Repräsentanz durch die Päpste als den Leitern der einen Christenheit. Der Wunsch, den Menschen das »Wort des Lebens verkünden« zu wollen, veranlasste ihn zum Wechsel auf den Kontinent, wo er vor allem in Friesland, Thüringen und Hessen die Christianisierung vorantrieb. Anhand einiger Briefe wird das methodische Vorgehen der Mission in Wort und Tat diskutiert, wobei die Frage nach dem Inhalt der Predigten einen Schwerpunkt bildet. Darüber hinaus werden missionstheoretische Überlegungen ebenso erörtert wie die kirchliche Nacharbeit. Es wird deutlich, dass Bonifatius in erster Linie Missionar sein wollte und zum Reformier der fränkischen Kirche erst durch die Umstände geworden ist. In beiden Funktionen war er einer der Baumeister des christlichen Europas.

Summary: Embedded in a biographical sketch, the missionary activity of Boniface is developed in this article. On the basis of his familiarity with the Bible acquired during the years spent in the monastery, Boniface was suffused with the awareness of the Christian claim to absoluteness and the way it is represented by the popes as the leaders of the one Christendom. The desire to »preach the word of life« to people prompted Boniface to move to the continent where he furthered Christianization above all in Friesland, Thuringia, and Hesse. The methodological *modus operandi* of his missionary work in word and deed is discussed on the basis of several letters; one emphasis here is the question about the content of his sermons. In addition, theoretical considerations with respect to mission as well as the later ecclesiastical treatment are also discussed. It becomes evident that, above all else, Boniface wanted to be a missionary and only became the reformer of the Franconian church by circumstance. In both functions he was one of the architects of Christian Europe.

Sumario: El artículo presenta la actividad misionera de Bonifacio en el contexto de un esbozo biográfico. Gracias a la familiaridad con la Biblia que consiguió durante los años de vida monástica, Bonifacio estaba plenamente convencido de la pretensión cristiana de universalidad, representada por los Papas como guías de la cristiandad. El deseo de anunciar a los hombres »la palabra de la vida« le condujo al continente, en donde, sobre todo en Frisia, Turingia y Hessen, promovió la obra de cristianización. A través de algunas cartas, en cuyo contenido se hace especial hincapié, el artículo se ocupa de la metodología de la misión en palabra y en obra. Aparte de esto, el artículo contiene consideraciones sobre la teoría de la misión y el posterior trabajo eclesial. Queda claro que Bonifacio en primer lugar quería ser misionero; sólo a causa de las condiciones de su tiempo se convirtió en reformador de la iglesia de los francos. En ambas tareas ha sido uno de los arquitectos de la Europa cristiana.

NEUER GOTT UND ALTER GLAUBE

Überlegungen zur heidnischen Religion der Germanen im Zeitalter des Bonifatius

von Bernhard Maier

»Damals aber empfangen viele Hessen, die den katholischen Glauben angenommen und durch die siebenfältige Gnade des Geistes gestärkt waren, die Handauflegung; andere aber, deren Geist noch nicht erstarkt, verweigerten des reinen Glaubens unverletzliche Wahrheiten zu empfangen; einige auch opferten heimlich Bäumen und Quellen, andere taten dies ganz offen; einige wiederum betrieben teils offen, teils im geheimen Seherei und Wahrsagerei, Losdeuten und Zauberwahn; andere dagegen befaßten sich mit Amuletten und Zeichendeuterei und pflegten die verschiedensten Opferbräuche, andere dagegen, die schon gesunderen Sinnes waren und allem heidnischen Götzendienst entsagt hatten, taten nichts von alledem. Mit deren Rat und Hilfe unternahm er [Bonifatius] es, eine ungeheuere Eiche, die mit ihrem alten heidnischen Namen die Jupitereiche genannt wurde, in einem Orte, der Geismar hieß, im Beisein der ihn umgebenden Knechte Gottes zu fällen. Als er nun in der Zuversicht seines standhaften Geistes den Baum zu fällen begonnen hatte, verwünschte ihn die große Menge der anwesenden Heiden als einen Feind ihrer Götter lebhaft in ihrem Inneren. Als er jedoch nur ein wenig den Baum angehauen hatte, wurde sofort die gewaltige Masse der Eiche von höherem göttlichen Wehen geschüttelt und stürzte mit gebrochener Krone zur Erde, und wie durch höheren Winkes Kraft barst sie sofort in vier Teile ...«

Mit diesen Worten schildert der Mainzer Priester Willibald in seiner um 760 verfassten Lebensbeschreibung des Bonifatius jene dramatische Aktion, mit der das missionarische Wirken seines Helden im hessisch-thüringischen Raum 723 seinen erfolgreichen Abschluss fand.¹ Das weitgehende Fehlen zeitgenössischer heidnischer Selbstzeugnisse hat es mit sich gebracht, dass Schilderungen wie diese nicht nur der Missions- und Kirchengeschichte, sondern auch der Vergleichenden Religionswissenschaft als Quellen dienen und infolgedessen unser Bild der religiösen Verhältnisse im deutschsprachigen Raum vor der Christianisierung maßgeblich beeinflussten. So mag der 1250. Todestag des Bonifatius im Folgenden als Anlass dazu dienen, einige Züge der oben zitierten Schilderung auf der Grundlage unserer heutigen Sicht der heidnischen Religion im Missionsfeld des Bonifatius erneut zu überdenken.²

¹ Zitiert nach Lutz E. VON PADBERG, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 1998, 244–245.

² Die folgenden Überlegungen orientieren sich an meiner unlängst erschienenen einführenden Darstellung des Gegenstands: Bernhard MAIER, *Die Religion der Germanen*, München 2003.

»... und pflegten die verschiedensten Opferbräuche«: Wie für die meisten christlichen Autoren der Bekehrungszeit ist auch für Willibald das Opfer eine der wichtigsten religiösen Handlungen der heidnischen Religion. Dies beruht einerseits auf einer spezifisch christlichen Sichtweise, der es um den Gegensatz zur eigenen Religiosität zu tun war, steht andererseits aber auch im Einklang mit den Nachrichten der antiken Autoren und dem Zeugnis der archäologischen Funde: Wie bei den anderen alteuropäischen Religionen stellte wohl auch bei den Germanen der Gabentausch nach dem Grundsatz *do ut des* die vielleicht wichtigste Form der Kommunikation zwischen Menschen und Göttern dar.³ Im Mittelpunkt der Opferhandlung stand dabei die Übergabe eines Gegenstands oder Lebewesens an die Gottheit, was in Bezeichnungen wie gotisch (*ga-*)*saljan* (eigentlich »übergeben, darbringen«) und altnordisch *senda* (eigentlich »senden«) zum Ausdruck kommt. (Christlichen Ursprungs ist demgegenüber unser Wort *opfern*, das über althochdeutsch *opfaron* aus kirchenlateinisch *operari*, »Almosen spenden«, entlehnt wurde. Dagegen geht altsächsisch *offron* ebenso wie englisch *offer* auf lateinisch *offerre*, »darbringen«, zurück.)

Über den Personenkreis, der an einer Opferhandlung beteiligt war, geben die archäologischen Funde in der Regel nur indirekt Auskunft: Schreibt man die Opferung von Feldfrüchten, Haustieren und landwirtschaftlichen Geräten der bäuerlichen Bevölkerung zu, so denkt man bei der Opferung von Waffen an den wehrhaften männlichen und bei Schmuck an den weiblichen Teil der Gesellschaft. Darüber hinaus gestatten mitunter die Anzahl der geopferten Gegenstände sowie deren Herstellungsort Rückschlüsse auf die Anzahl der beteiligten Personen und deren geographische Herkunft. Keine Auskunft geben die Bodenfunde jedoch darüber, ob das Opfer von der gesamten Kultgemeinschaft, durch ausgewählte Vertreter oder mit Hilfe eines oder mehrerer Kultoffizianten vollzogen wurde. Auch weitergehende Differenzierungen etwa im Hinblick auf das Lebensalter der Opfernden oder ihre wechselseitigen verwandtschaftlichen und gesellschaftlichen Beziehungen sind wenn überhaupt nur ansatzweise möglich. Von der Vielfalt dessen, was geopfert werden konnte, vermitteln die Bodenfunde wegen der Vergänglichkeit organischer Substanzen ebenfalls nur einen schwachen Eindruck.

Worin aber bestand der Zweck der Opferhandlungen? An erster Stelle ist hier wohl die Fruchtbarkeit der Felder und Tiere zu nennen, die den Germanen als sesshaften Ackerbauern und Viehzüchtern besonders wichtig sein musste. Eine wichtige Rolle spielte dabei gerade im Hinblick auf Aussaat und Ernte das Wetter, das etwa bei Hagelschlag oder durch das Ausbleiben von Niederschlägen für die kleinräumig organisierten bäuerlichen Gesellschaften eine existentielle Bedrohung darstellen konnte. Nicht von ungefähr bezeichnet die germanische Runenschrift mit dem Zeichen für den Laut *h* (als erster Buchstabe des Wortes **haglaz* oder **haglan* »Hagel«) sowohl den Niederschlag als solchen als auch im übertragenen Sinn das jäh hereinbrechende Verderben. Umgekehrt dient das Zeichen für den Laut *j* (als erster Buchstabe des Wortes **jeran* »Jahr«) zugleich als Abkürzung für den Begriff des guten oder fruchtbaren Jahres. Einen frühen Beleg dafür vermutet man in der Inschrift des Runensteins von Stentoft aus der Zeit um 650, wo die

³ Vgl. zum Folgenden ebd., 26–30 und 72–77.

Zeichenfolge *hAþuwolAfrgAfj* wahrscheinlich als »Haduwolf gab [ein gutes, d.h. fruchtbares] Jahr« zu lesen ist.⁴ Gemeint war damit vermutlich, dass Haduwolf als Repräsentant oder Vorsteher des Kults durch eine angemessene Verehrung der Götter das Gelingen der Ernte und damit das Wohlergehen der Kultgemeinschaft sicherstellte. Im Zusammenhang mit dieser existentiellen Bedeutung des Wetters steht wohl auch die germanische Verwendung der Bezeichnung des Donners als Name eines Gottes, der im südgermanischen Bereich als Donar, im skandinavischen Norden dagegen als Thor bekannt ist und bereits in der römischen Kaiserzeit von den germanischen Stämmen des mitteleuropäischen Festlands mit dem blitzeschleudernden römischen Himmelsgott Iuppiter gleichgesetzt wurde.⁵

Neben dem Ausfall der Ernte und dem Ausbruch von Seuchen boten immer wieder kriegerische Handlungen einen Anlass für Opferhandlungen. Zu den frühesten Belegen dafür zählen rituelle Deponierungen erbeuteter Waffen, wie sie in Mittel- und Nordeuropa bereits lange vor dem Einsetzen der schriftlichen Überlieferung bezeugt sind.⁶ So etwa fand man im Moor von Hjortspring auf der Insel Alsen vor der Südküste Jütlands ein 15 Meter langes und 2 Meter breites Boot aus Lindenholz, das man um die Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr. zusammen mit zahlreichen zum Teil gewaltsam zerstörten Schilden, Speeren, Schwertern, Kettenpanzern und anderen Ausrüstungsgegenständen der feindlichen Mannschaft wohl als Dankopfer nach dem Sieg den Göttern dargebracht hatte. Damit vergleichbar sind die Funde aus dem Moor von Ejsbøl nordwestlich der Stadt Haderslev in Südjütland. Dort entdeckte man während der archäologischen Untersuchungen von 1955 bis 1964 zwei Fundansammlungen von Waffen und Ausrüstungsgegenständen, die man im Hinblick auf ihre Zusammensetzung ebenfalls als Überreste zweier Dankopfer aus der Zeit um 300 bzw. 400 n. Chr. interpretiert. Die wohl eindrucksvollste literarische Schilderung eines solchen germanischen Siegesopfers bietet im 5. Jahrhundert n. Chr. der Historiker Orosius, der in seiner Darstellung der Geschehnisse nach dem Sieg der Kimbern über die Römer in der Schlacht bei Arausio 105 v. Chr. von der unverzüglichen Vernichtung der gesamten Beute berichtet (*Historia adversus paganos* 5,16,4–6).⁷

»Einige auch opferten [...] Bäumen und Quellen«: Mit dieser Bemerkung gibt Willibald eine allgemeine Einschätzung der heidnischen Religion, die von vielen christlichen Autoren geteilt, von den archäologischen Funden aber nur teilweise bestätigt wird. In der Tat bevorzugte man in der vorgeschichtlichen und römischen Eisenzeit Seen, Flüsse und Moore zur Darbringung von Opfern. Dagegen vollzog man in der nachrömischen Eisenzeit die Opfer jedoch häufig auf dem festen Land sowie in architektonisch gestalteten Heiligtü-

⁴ Thomas BIRKMANN, *Von Ågedal bis Malt. Die skandinavischen Runeninschriften vom Ende des 5. bis zum Ende des 9. Jahrhunderts*, Berlin 1995, 125–141. Zum religionsgeschichtlichen Quellenwert der Runeninschriften vgl. Klaus DÜWEL / Sean NOWAK (Hg.), *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung*, Berlin 1998.

⁵ Vgl. zusammenfassend E.O. Gabriel TURVILLE-PETRE, *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*, London 1964, 75–105.

⁶ Vgl. zum Folgenden ausführlich Michael MÜLLER-WILLE, *Opferkulte der Germanen und Slawen*, Stuttgart 1999 mit detaillierten Hinweisen auf weiterführende Spezialliteratur.

⁷ Zit. in deutscher Übersetzung bei MAIER, *Religion* (wie Anm. 2), 29 mit dem Hinweis auf die Parallele bei Tacitus, *Annalen* 1,61,2–4.

mern.⁸ Im Übrigen dürfte die von antiken Autoren gerne erwähnte Nutzung Heiliger Haine (vgl. Tacitus, *Germania* 9,2.39,1.40,3.43,3 sowie *Annalen* 2,12.4,73) zumindest teilweise ein antikes Klischee widerspiegeln, das auf vorgefasste Meinungen über das Fehlen von Tempeln in altertümlichen Kulturen und populäre Vorstellungen vom Wald als Lebensraum zivilisationsferner Naturvölker zurückgeht.⁹ Im Zusammenhang damit steht letztlich auch die Bemerkung Caesars, die Germanen hätten sich ihre Götter nicht in menschlicher Gestalt vorgestellt (*Der Gallische Krieg* 6,21,2). Dass die Germanen sehr wohl an Götter glaubten, die den römischen vergleichbar waren, bestätigt Tacitus, der in diesem Zusammenhang die wichtigsten Götter der Germanen mit den römischen Göttern Mercurius, Hercules und Mars gleichsetzt (*Germania* 9,1).

»Einige wiederum betrieben [...] Seherei und Wahrsagerei, Losdeuten und Zauberwahn.« Zur Beurteilung dieser Aussage empfiehlt es sich, zunächst die postulierte zentrale Rolle der Zeichendeutung ins Auge zu fassen.¹⁰ Ihre große Bedeutung in der Religion der Germanen erhellt nicht zuletzt die Geschichte unseres Wortes *Zeichen*, das gotisch *taikns*, angelsächsisch *tācn* und altnordisch *teicn* lautete und in seiner altgermanischen Form **taikna-* zu einem frühen Zeitpunkt mit der Bedeutung »Vorzeichen, Wahrsagung« ins Finnische entlehnt wurde. Im archäologischen Fundgut kaum nachzuweisen, wird die Erkundung des göttlichen Willens durch die Beachtung von Zeichen auch durch die Schilderungen der antiken Autoren vielfach bezeugt. Als eine passive Art der Wahrsagung erscheint dabei die Deutung von Vorzeichen, die sich von selbst einstellen und nicht willentlich herbeigeführt wurden. So etwa berichtet Plutarch in seiner Darstellung der Feldzüge Caesars, dass germanische Seherinnen die Strudel der Flüsse beobachteten und aus den Wirbeln der Strömung und ihrem Tosen Rückschlüsse auf den geeigneten Zeitpunkt für eine Schlacht zogen. Häufig war diese Art der Zeichendeutung mit der Beobachtung von Tieren verknüpft, wobei insbesondere Vögel eine wichtige Rolle gespielt zu haben scheinen.

Eine vergleichsweise ausführliche Beschreibung der Erkundung des göttlichen Willens mit Hilfe von Tieren findet man bei Tacitus (*Germania* 10,2): »Vogelstimmen und Vogelflug zu befragen, ist auch hier bekannt. Eine Besonderheit des germanischen Volkes ist es aber, auch die Ahnungen und Warnungen von Pferden zu erkunden. Auf Kosten der Allgemeinheit werden sie in den bereits erwähnten Heiligen Hainen und Wäldern gehegt, schneeweiß und durch keine Arbeitsleistung für einen Sterblichen befleckt. Nachdem man sie vor den heiligen Wagen gespannt hat, begleiten sie der Priester und der König oder Stammesfürst und achten auf ihr Wiehern und Schnauben. Kein Vorzeichen genießt größeres Vertrauen, und dies nicht nur bei der Menge, sondern auch bei der führenden Schicht und den Priestern. Diese halten nämlich sich selbst nur für die Diener der Götter, die Pferde aber für deren Vertraute.« Wie stets bei Tacitus, ist jedoch auch hier die Wahl der Worte von Vorstellungen der klassischen Antike beeinflusst. So etwa ist zu vermuten,

⁸ Zu dieser Verschiebung in der Kultpraxis ausführlich MÜLLER-WILLE, *Opferkulte* (wie Anm. 6).

⁹ Zur antiken Germanenideologie und ihren neuzeitlichen Fortsetzungen ausführlich Klaus VON SEE, *Barbar, Germane, Arier. Die Suche nach der Identität der Deutschen*, Heidelberg 1994.

¹⁰ Vgl. zum Folgenden MAIER, *Religion* (wie Anm. 2), 77–81.

dass der gebildete Römer bei den zukunftsdeutenden Pferden der Germanen an das Pferdeorakel der Perser oder an das sprechende Ross Xanthos des Achilles dachte (vgl. Herodot, *Historien* 3,84,3 sowie *Ilias* 19,404ff.). Auch bezieht sich die von Tacitus vorausgesetzte Unterscheidung zwischen dem Glauben der Menge und dem der führenden Männer und Priester ganz offensichtlich weniger auf die Germanen als vielmehr auf die Verhältnisse der späten römischen Republik und Kaiserzeit, als die philosophisch gebildete Oberschicht mitsamt dem Priesterkollegium der Vogelschauer die Vorzeichengläubigkeit der einfachen Leute mit dem sprichwörtlich gewordenen Augurenlächeln quittierten.

Eine wichtige Rolle spielte neben der Beobachtung von Vorzeichen das Los, wie es ebenfalls von Tacitus geschildert wird (*Germania* 10,1): »Das herkömmliche Verfahren der Losbefragung ist einfach: Von einem fruchtragenden Baum schneiden sie einen Zweig ab, zerkleinern ihn in Stäbchen, die sie durch bestimmte Zeichen voneinander unterscheiden, und streuen diese dann wie der Zufall es will über ein weißes Tuch. Danach betet bei einer öffentlichen Befragung ein Stammespriester und bei einer Befragung für die Hausgenossenschaft der Hausvater selbst zu den Göttern, hebt mit zum Himmel gerichteten Blick dreimal je ein Stäbchen auf und deutet sie dann entsprechend den vorher eingeritzten Zeichen. Bei einem abschlägigen Bescheid erfolgt an demselben Tag in der gleichen Angelegenheit keine weitere Befragung. Bei einem zustimmenden dagegen verlangt man außerdem noch eine Bestätigung durch andere Vorzeichen.« Wie die Wortwahl zeigt, hat Tacitus aber auch bei dieser Schilderung römische Verhältnisse vor Augen: Die einleitende Hervorhebung der Einfachheit und die abschließende Bemerkung über die Vertagung weiterer Befragungen bei einem ablehnenden Losentscheid betonen effektiv den Gegensatz zur römischen Losbefragung, die teilweise umständlichen Formen folgte und bei Bedarf bis zum gewünschten Ausgang wiederholt werden konnte. Ob es sich bei den erwähnten eingeritzten Zeichen um Schriftzeichen (Runen) handelte, geht aus dem Text übrigens nicht hervor. Zwei konkrete Beispiele für die Wirkungsweise des Losverfahrens findet man in Caesars Bericht über den Feldzug gegen Ariovist, demzufolge die Germanen die Entscheidungsschlacht zunächst deswegen hinausschoben, weil ihre Frauen aufgrund von Losbefragungen und Weissagungen von einem Kampf vor dem nächsten Neumond abrieten. Als es Caesar nach der Niederlage der Germanen gelang, einen zuvor unter dem Vorwurf der Spionage gefangen genommenen gallischen Adligen zu befreien, berichtete dieser, man habe in seiner Gegenwart dreimal das Los befragt, ob man ihn sofort verbrennen oder für später aufheben solle (*Der Gallische Krieg* 1,50 und 53).

Nun ist aber auch noch auf Willibalds Bemerkung über den »Zauberwahn« der heidnischen Religion zurückzukommen, die einen charakteristischen Zug der mittelalterlich-christlichen Beurteilung heidnischer Religionen zum Ausdruck bringt.¹¹ An die Stelle der vorchristlichen Unterscheidung zwischen der öffentlichen, in jedem Fall erlaubten oder sogar zwingend gebotenen Religion und dem rein privaten, mitunter verbotenen Zauber tritt nämlich bei christlichen Autoren der Gegensatz zwischen dem Christentum als der wahren Religion und dem Heidentum als einer teils öffentlichen, teils privaten Form von Zauberei.

¹¹ Vgl. zum Folgenden MAIER, *Religion* (wie Anm. 2), 123–127.

Von der christlichen Theologie übernahm die frühe Religionswissenschaft diese Gegenüberstellung von Magie und Religion, wobei man den Unterschied vielfach an der – tatsächlich nachweisbaren oder auch nur vermuteten – Gesinnung der beteiligten Personen festmachte: Galt Religion als (angemessene) Haltung des Bittenden, der die Erfüllung seiner Bitte dem Gott anheim stellt, so sah man im Zauber die (unangemessene) Haltung dessen, der durch eine bloße Kenntnis entsprechender Worte und Handlungsweisen Zwang ausüben zu können glaubt. Darüber hinaus sah bekanntlich gerade die evolutionistisch eingestellte frühe Religionswissenschaft in Magie und Religion zwei historisch aufeinander folgende Epochen der menschlichen Entwicklung, so dass man vermeintlich urtümliche Bräuche gerne als »magisch« bezeichnete und den Gebrauch der Bezeichnung »religiös« auf vermeintlich weiter und höher entwickelte Phänomene beschränkte. Tatsächlich handelt es sich dabei aber zumeist um reine Spekulation, da man den Ursprung historisch bezeugter Riten nicht bis in die vorgeschichtliche Zeit zurückverfolgen kann und der postulierte Übergang vom magischen zum religiösen Denken letztlich nur eine phantasievolle Konstruktion darstellt. Dass die Germanen selbst zwischen Magie und Religion genau unterschieden hätten, erscheint angesichts des Fehlens alter, gemeingermanischer Entsprechungen für diese beiden – in den Kulturen des Mittelmeerraums streng getrennten – Bezeichnungen eher unwahrscheinlich. Kulturgeschichtlich interessant erscheint immerhin die Geschichte des Wortes *Zauber*, da althochdeutsch *zoubar* sowohl die Zauberhandlung als auch die Zaubermittel bezeichnet, altnordisch *taufr* sich ausschließlich auf Zaubermittel bezieht und angelsächsisch *téafor* neben der Bedeutung »Mixtur, Salbe« noch die Bedeutung »Ocker, Rötel« aufweist. Obschon außergermanische Entsprechungen des Wortes fehlen, handelt es sich bei ihm also vielleicht um eine alte Farbbezeichnung, wobei man die weiteren, abgeleiteten Bedeutungen des Wortes mit der häufigen rituellen Verwendung der Farbe Rot erklären könnte. »Rituell« bedeutet aber nicht zwangsläufig »magisch«, und wenn althochdeutsch *zoubar* zur Übersetzung der lateinischen Begriffe *maleficium* und *sacrilegium* verwendet wird, so könnte dies durchaus auf einer späteren Bedeutungsverengung im Gefolge der Christianisierung beruhen.

Sucht man in der archäologischen Überlieferung nach Anknüpfungspunkten für eine Unterscheidung zwischen Magie und Religion, so könnte man etwa an die mit Runen versehenen völkerwanderungszeitlichen Brakteaten denken, die nach Ausweis der Fundumstände als schadenabwehrende Amulette oder glückbringende Talismane getragen wurden. Ob man ihre Funktion als »magisch« oder besser als »religiös« bezeichnen sollte, lässt sich jedoch kaum entscheiden. Zwar ist ein Bezug zum gemeinschaftlich geübten Kult bei ihnen nicht ohne weiteres ersichtlich, doch könnten das Bild und der Name des Gottes Odin sehr wohl an eine Funktion der Brakteaten im Rahmen der persönlichen Frömmigkeit denken lassen. Die oft geäußerte Vermutung, der Träger habe sich von ihnen einen »magischen« Schutz versprochen, wird demgegenüber durch Textzeugnisse nicht gestützt und beruht vielleicht nur auf vorgefassten Meinungen über den urtümlichen Charakter der völkerwanderungszeitlichen Religiosität.

Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang noch Zaubersprüche, die sich vor allem in der angelsächsischen und althochdeutschen Überlieferung erhalten haben. Wichtigste Zeugen

im althochdeutschen Bereich sind hier die beiden so genannten Merseburger Zaubersprüche, zwei kurze Sprüche in stabreimenden Langzeilen, die in einer Sammelhandschrift geistlichen Inhalts aus dem 10. Jahrhundert zur Aufzeichnung gelangten.¹² Der Name bezieht sich auf das Merseburger Domkapitel als dem Aufbewahrungsort der Handschrift, doch ist ihre Herkunft unbekannt. Der erste Spruch dient möglicherweise der Befreiung eines gefesselten Kriegsgefangenen, während der zweite augenscheinlich die Heilung eines lahmen Pferdes zum Ziel hat. Dieser Text steht vermutlich im Zusammenhang mit Darstellungen eines lahmen Pferdes auf völkerwanderungszeitlichen Brakteaten, doch sind der gedankliche Zusammenhang der einzelnen Zeilen wie auch die Deutung bestimmter Schlüsselwörter in beiden Merseburger Zaubersprüchen umstritten. Über die Funktion der Sprüche in der vorchristlichen mündlichen Überlieferung kann man letztlich nur spekulieren.

Vergleicht man die oben zitierten Angaben Willibalds, aber auch anderer Autoren der Bekehrungszeit mit neuzeitlichen Beschreibungen der germanischen Religion, so tritt ein wesentlicher Unterschied deutlich zutage: Legen die mittelalterlichen Schriften den Schwerpunkt der Darstellung auf Kulte und Riten, so bemühen sich moderne Schilderungen sehr viel mehr um das, was man seit der Romantik als »Mythologie« bezeichnet, nämlich das religiöse Weltbild mit seinen Schöpfungs- und Weltuntergangsmynthen, die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode sowie die Erzählungen von Göttern, Riesen und Zwergen. Gleichwohl ist zu fragen, ob eine Beschränkung auf tatsächlich belegte kultische und rituelle Aspekte einer modernen Darstellung des Gegenstands letztlich nicht doch angemessener ist als eine Kolorierung des zugegebenermaßen holzschnittartigen Bildes mit Farben, die sich der Religionswissenschaftler aus anderen Epochen und Regionen borgen muss. Eine wesentliche Bedeutung kommt dabei der Frage zu, inwiefern sich die gemeinhin »germanisch« genannten mythologischen Vorstellungen tatsächlich über den Raum und die Zeit ihrer Bezeugung hinaus verallgemeinern lassen.¹³

Deutsche Mythologie nannte schon Jacob Grimm das Werk, in dem er 1836 nach langjährigen Vorarbeiten all das zusammenstellte, was ihm »geschriebene denkmäler« und »der nie stillstehende fluss lebendiger sitte und sage« von der vorchristlichen Religion der Germanen bewahrt zu haben schienen. Dabei zeigt sich die patriotische Absicht des Verfassers nicht nur im Gebrauch des Wortes »deutsch« im Sinne von »germanisch«, sondern auch in der Wahl des Wortes »Mythologie«, mit dem er diese trümmerhaften Überlieferungen den so viel besser erhaltenen und bekannten Erzählungen von den Göttern und Heroen der Griechen und Römer als gleichberechtigt zur Seite stellen wollte.¹⁴ Wenn dieses Unterfangen aus heutiger Sicht fragwürdig erscheint, so liegt dies nicht zuletzt an einer deutlich gestiegenen Skepsis gegenüber der Aussagekraft unserer Quellen. Dies gilt in besonders hohem Maße gerade für jene Texte, die lange Zeit bevorzugt für die Rekonstruktion der germanischen Mythologie in Anspruch genommen wurden: der so

¹² Dazu jetzt ausführlich Wolfgang BECK, *Die Merseburger Zaubersprüche*, Wiesbaden 2003.

¹³ Vgl. zum Folgenden MAIER, *Religion* (wie Anm. 2), 41–47.

¹⁴ Vgl. Karl-S. KRAMER, Jacob Grimm und seine »volkskundlichen Quellen«. Zur Frage der Zeugnis kraft von »Sitte und Sage« für die »Deutsche Mythologie«, in: Heinrich BECK / Detlev ELLMERS / Kurt SCHIER (Hg.), *Germanische Religionsgeschichte*. Quellen und Quellenprobleme, Berlin 1992, 588–607.

genannten Jüngerer Edda, einem mythologischen Handbuch des isländischen Politikers und Historikers Snorri Sturluson, und jener ursprünglich namenlosen Sammlung von Götter- und Heldenliedern, die als vermeintliches Vorbild dieses schon von Snorri *Edda* genannten Buches heute als Ältere oder Lieder-Edda bekannt ist.

Für den Religionswissenschaftler besteht eine Hauptschwierigkeit bei der Deutung der Jüngerer, Prosa- oder Snorra Edda darin, dass der mittelalterlich-christliche Standpunkt des Verfassers inzwischen zwar außer Frage steht, die Meinungen über seine Traditionsgebundenheit und damit Glaubwürdigkeit jedoch weit auseinander gehen. Neigte der Skandinavist Eugen Mogk (1848–1939) zu einer radikalen Skepsis gegenüber dem religionsgeschichtlichen Quellenwert der Prosa-Edda, so glaubte der Indogermanist Georges Dumézil (1898–1986) mit Hilfe von Parallelen aus anderen indogermanischen Literaturen die Zuverlässigkeit der Darstellung Snorris erweisen zu können. Nun herrscht heute zwar weitgehend Einigkeit darüber, dass Mogk mit seiner Annahme einer schöpferischen Umarbeitung traditioneller Mythen zu rein literarischen »Götternovellen« weit über das Ziel hinausschoss, doch ist die neuere Forschung auch gegenüber den Theorien Dumézils bzw. der Aussagekraft außergermanischer Parallelen skeptisch geworden. Dabei ergibt sich eine zusätzliche Schwierigkeit für die Deutung der Prosa-Edda daraus, dass der Zusammenhang zwischen dem Hauptteil des Werkes und einem dazu überlieferten Prolog bis heute unterschiedlich beurteilt wird, so dass ganz unterschiedliche Deutungen der literarischen Absicht des Verfassers möglich sind.

Vergleicht man die Angaben Snorris mit der anonym überlieferten und nicht präzise datierbaren Götterdichtung der Älteren Edda, so sind zunächst die formalen Unterschiede in der Darbietung des Stoffs in Rechnung zu stellen. Bei den weitaus meisten Götterliedern handelt es sich um strophisch gegliederte erzählende Texte: sogenannte »doppelseitige Ereignislieder«, bei denen erzählende Strophen und solche in Dialog- oder Monologform einander abwechseln, sowie »einseitige Ereignislieder«, in denen die fortlaufende Handlung ausschließlich in Dialog- und Monologstrophen zum Ausdruck kommt. Dabei fällt auf, dass strophisch gegliederte und erzählende Götterlieder in den germanischen Literaturen ansonsten unbekannt sind und daher vermutlich auf einer vergleichsweise jungen skandinavischen Sonderentwicklung beruhen. Entgegen allen Spekulationen der älteren Forschung ist es denn auch nicht gelungen, die kultische oder rituelle Funktion irgendeines altnordischen Götterliedes in der uns vorliegenden Gestalt plausibel zu machen. Dass einzelne Lieder oder Strophen auf vorchristliche Kulte und Riten Bezug nehmen, erscheint zwar durchaus möglich, doch muss man sich dabei stets die Frage stellen, ob solche Anspielungen noch in der Tradition der vorchristlichen Religion stehen oder bereits freie Umgestaltungen und Umdeutungen heidnischer Stoffe und Motive von Seiten christlicher Autoren darstellen.

Von besonderer Bedeutung sind angesichts dieser verwickelten Deutungsprobleme die Preisgedichte der skandinavischen Hofdichter (Skalden), deren zweigliedrige Metaphern (*kennningar*, Singular: *kennning*) häufig Anspielungen auf mythologische Themen enthalten. Verfasst als Preislieder zum Ruhm eines regierenden Fürsten, sind viele Dichter und ihre Auftraggeber namentlich bekannt, so dass man die einzelnen Werke vergleichsweise genau

datieren kann. Auch hält sich die Möglichkeit nachträglicher Veränderungen eines Textes im Laufe der Überlieferung in engen Grenzen, da die skaldische Dichtung mit silbenzählenden Versmaßen und strengen Regeln für Stab- und Binnenreim arbeitet. Dennoch darf man an die Aussagekraft dieser Zeugnisse keine allzu hohen Erwartungen stellen, da die Zuweisung und Datierung vieler Verse nicht über jeden Zweifel erhaben sind. Dies gilt insbesondere für einige der ältesten Gedichte, deren Verfasser und Adressaten man historisch nicht sicher nachweisen kann, sowie für die so genannten »losen Strophen«, die in den Sagas historisch nachweisbaren Skalden in den Mund gelegt werden, jedoch auch in späterer Zeit und vielleicht sogar erst vom Verfasser der jeweiligen Prosaerzählung selbst gedichtet worden sein können.

Dass viele Preisgedichte ohnehin nur Anspielungen auf die Mythologie enthalten und in dieser Hinsicht weder systematisch noch ausführlich sind, liegt in der Natur der Skaldik. Darüber hinaus ist jedoch auch eine gewisse Einseitigkeit der Überlieferung in Rechnung zu stellen, insofern als zahlreiche erhaltene Werke aus dem Umkreis der Jarle von Lade bei Drontheim in Mittelnorwegen stammen, die sich in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts darum bemühten, dem aus dem Süden vordringenden Christentum etwas Gleichwertiges entgegenzusetzen. Infolge dieser besonderen historischen Situation ist stets damit zu rechnen, dass die offiziellen Dichter dieser letzten heidnischen Herrscher bei der Auswahl und Gestaltung mythologischer Stoffe und Motive entscheidende Impulse von ihrer Front- und Abwehrstellung gegen die neue Religion erhielten und sich dadurch von ihren Vorgängern in einem schwer abschätzbaren Maß unterschieden. Aus all diesen Gründen bieten die Ältere und Jüngere Edda ebenso wie die Skaldendichtung also jeweils nur Teilausschnitte aus einem uns verlorenen größeren Ganzen. Wo ihre Aussagen zur Mythologie sich decken und womöglich durch ältere bildliche oder runische Zeugnisse bestätigt werden, stehen wir auf vergleichsweise festem Boden. Unsicher wird es jedoch bereits überall dort, wo man eindeutig heidnische Zeugnisse mit Hilfe solcher Quellen deutet, die erst nach der Christianisierung entstanden oder zur Aufzeichnung gelangten. Höchst fragwürdig sind dementsprechend all jene Aussagen über die germanische Mythologie, die überhaupt nur in dieser jüngsten Quellenschicht belegt sind.

Davon abgesehen erscheint es jedoch überhaupt zweifelhaft, ob es jemals so etwas wie ein geschlossenes System von Mythen, und sei es auch nur von räumlich und zeitlich begrenzter Geltung, gegeben hat. Die wenigen Hinweise antiker und mittelalterlicher Autoren sowie ethnologische Parallelen lassen vermuten, dass die Mythen der Germanen ganz allgemein dazu dienten, die Vorstellungen von den außermenschlichen Grundlagen der natürlichen Umwelt sowie der Gesellschaft und Kultur in erzählerischer Form zu veranschaulichen, zu vergegenwärtigen und dadurch im kollektiven Gedächtnis zu verankern. Ihre Funktion bestand daher weniger in einer möglichst ökonomischen und widerspruchsfreien Erklärung der bestehenden Verhältnisse als vielmehr in deren religiöser Ausdeutung und Bestätigung. Um diesen Anforderungen zu genügen, waren die Mythen keineswegs über Zeit und Raum hinweg stabil und unveränderlich, sondern ganz im Gegenteil flexibel und elastisch, wie ja auch die griechisch-römische Mythologie in der uns bekannten Form erst ein Ergebnis später literarischer Systematisierung darstellt.

Ob die Mythologie der Germanen in gleicher Weise alle Lebensbereiche erfasste, entzieht sich unserer Kenntnis. Eindeutig ist jedoch die Vorliebe der späten literarischen Überlieferung des Nordens für solche Mythen, die in der Auseinandersetzung mit dem vordringenden Christentum eine Rolle spielen konnten und darüber hinaus die Belange jener Gesellschaftsschichten berührten, in deren Händen die literarische Überlieferung lag. Nicht von ungefähr stehen daher von den Göttern immer wieder Odin als Patron der Dichter und Thor als Vorbild der Krieger im Mittelpunkt der uns erhaltenen Texte, während wir über die religiösen Erzählungen der bäuerlichen Bevölkerung mit ihrer Sorge um das Gelingen von Aussaat und Ernte, die Sicherung der Fruchtbarkeit und dem Schutz vor Unwetter und Krankheiten sehr viel weniger wissen. Dass dieses Missverhältnis nicht die reale Bedeutung der unterschiedlichen Lebensbereiche widerspiegelt, sondern letztlich auf der Einseitigkeit unserer literarischen Quellen beruht, zeigt das Zeugnis der mit Götternamen gebildeten Ortsnamen. Hier spielt Odin auf Island gar keine und selbst in Norwegen nur eine bescheidene Rolle, während umgekehrt der Gott Ullr wegen der Häufigkeit seines Namens in ostnorwegischen und schwedischen Ortsbezeichnungen eine sehr viel größere Rolle gespielt haben muss, als es die wenigen literarischen Erwähnungen vermuten lassen würden.

Erwähnen sollte man in diesem Zusammenhang wohl noch die Unterscheidung zwischen einer »hohen« und einer »niedereren« Mythologie, die in modernen Darstellungen der germanischen Religion weite Verbreitung gefunden hat, jedoch wie vieles auf diesem Gebiet erst aus dem 19. Jahrhundert stammt.¹⁵ Aufbauend auf den Ergebnissen der Vergleichenden Sprachwissenschaft war Jacob Grimm davon ausgegangen, dass die Götter der altnordischen Literatur genaue Entsprechungen in den Mythen der Griechen, Römer und anderer Völker indogermanischer Sprache fänden, letztlich also indogermanische Götter seien. In deutlicher Abgrenzung dazu bekannte sich nur wenig später Wilhelm Schwartz (1821–1899) zu der Auffassung, die unterschiedlichen Formen des Götterglaubens hätten sich bei den einzelnen indogermanischen Völkern zwar parallel, aber doch unabhängig voneinander entwickelt. Hatte Jacob Grimm die Gestalten des neuzeitlichen Volks- und Aberglaubens auf die alten vorchristlichen Götter zurückgeführt, so sah Schwartz im neuzeitlichen Volksglauben, der »niedereren Mythologie«, nur die letztlich zeitlose Grundlage oder den Unterbau, auf der in einzelsprachlicher Zeit die »hohe Mythologie« der großen Götter entstanden sei. Zu einem Pionier der Erforschung dieses Volksglaubens wurde Wilhelm Mannhardt (1831–1880), der Volksbräuche ländlicher Gegenden als unmittelbare Fortsetzungen heidnischer Riten betrachtete und aus den Erzählungen seiner Gewährsleute über Riesen, Zwerge, Elfen und Trolle Rückschlüsse auf das Weltbild der Germanen vor der Christianisierung zog. Die Ursache für den nachhaltigen Erfolg und weitreichenden Einfluss dieses Ansatzes bis weit ins 20. Jahrhundert hinein ist zunächst wohl in der Attraktivität des Evolutionismus zu suchen, der eine unilineare religionsgeschichtliche Entwicklung von einfachen zu immer komplexeren Formen annahm. Eine wichtige Rolle spielte ferner die nostalgische Verklärung agrarischer Lebens- und Wirtschaftsformen im Zeitalter einer rapide fortschreitenden Industrialisierung und Verstädterung. Da gerade

¹⁵ Vgl. zum Folgenden MAIER, *Religion* (wie Anm. 2), 52–56 sowie 84–86.

populärwissenschaftliche Darstellungen der germanischen Religionsgeschichte auch heute noch in großem Umfang auf neuzeitliches Brauchtum zurückgreifen, um Lücken in unserem Quellenbestand zu füllen, erscheinen an dieser Stelle jedoch einige Bemerkungen über den geistesgeschichtlichen Hintergrund und die methodischen Probleme dieser weit verbreiteten Vorgehensweise angebracht.

Skeptisch machen sollte hier bereits der Umstand, dass viele Bräuche etwa im Zusammenhang mit jahreszeitlich gebundenen Festen im 19. Jahrhundert überhaupt nur deswegen ausführlich beschrieben wurden, weil man sich in der Nachfolge Jacob Grimms von ihnen Aufschluss über das Brauchtum des vorchristlichen Altertums erhoffte. Diese Absicht bestimmte vielfach die Auswahl, Gewichtung und Darbietung der Einzelheiten, so dass tatsächlich oder vermeintlich Althergebrachtes dadurch stärker hervorgehoben wurde als es ansonsten der Fall gewesen wäre. Darüber hinaus beschränkte sich die romantische Begeisterung für die vorchristliche Vergangenheit keineswegs auf die Interpreten, sondern erfasste vielerorts auch die Akteure, so dass seit dem 19. Jahrhundert verstärkt mit einer Rückwirkung gelehrter Spekulationen auf die Bräuche selbst zu rechnen ist. Dabei ist nicht auszuschließen, dass nur vermeintlich altertümliche Züge im Brauchtum mitunter als Bestätigung eben jener gelehrten Deutungen herangezogen wurden, die eigentlich erst den Anstoß zu ihrer Ausformung gaben.

Im Gefolge dieser Einsicht ist von Seiten der Volkskunde oder Europäischen Ethnologie gerade in den letzten Jahrzehnten verstärkt die Forderung nach einer strengeren Kritik der Quellen erhoben worden. Gefragt wird in diesem Zusammenhang vor allem nach der Sicherheit der zeitlichen und räumlichen Einordnung, dem gesellschaftlichen Ort eines Brauchs, den einzelnen Elementen des jeweils vorliegenden Handlungsablaufs, den Bezeichnungen und nicht zuletzt der Funktion der betreffenden Handlungen. Wo lediglich eine punktuelle Übereinstimmung zu verzeichnen ist, gelten die Vergleichbarkeit der Belege und damit auch ihre zeitliche und räumliche Kontinuität als unbewiesen. Wie berechtigt Mahnungen zur Vorsicht in diesem Bereich sind, zeigt ein prominentes Beispiel wie das Osterfest, dessen reich entwickeltes Brauchtum besonders in älteren und populärwissenschaftlichen Darstellungen immer wieder auf germanische Ursprünge zurückgeführt wurde, obschon Bezeichnungen wie »Osterei« und »Osterhase« erst im 16. bzw. 17. Jahrhundert bezeugt sind und man die damit verbundenen Vorstellungen ohne weiteres aus christlichen Grundlagen ableiten kann. Dass der deutsche Name des Osterfestes auf die germanische Bezeichnung einer Frühlingsgöttin zurückgehe, vermutete Jacob Grimm im Anschluss an eine Bemerkung des Beda Venerabilis. Dieser hatte im 15. Kapitel seiner Abhandlung *De temporum ratione* erklärt, die heidnischen Angeln hätten den Monat April nach einer ihrer Göttinnen namens *Eostra* als *Eosturmonath* bezeichnet. Diesen Namen verband Jacob Grimm mit verschiedenen indogermanischen Bezeichnungen der Morgenröte und vermutete, bei den Germanen sei die Göttin der aufgehenden Sonne zu einer Frühlingsgöttin geworden, deren Namen man nach der Christianisierung auf das Auferstehungsfest übertragen habe. Tatsächlich ist der Bedeutungsübergang von »Morgenröte« zu »Frühling« aber nicht nachzuweisen, und auch von Götternamen abgeleitete Monatsnamen sind im germanischen Sprachraum ansonsten unbekannt. Wahrscheinlich hat daher erst Beda den Namen der

Göttin aus dem des Monats heraus gesponnen, so dass die Etymologie in einer anderen Richtung gesucht werden muss. Im Übrigen ist wie schon bei den Wahrsagebräuchen auch im Bereich des Kalenderbrauchtums »außerchristlich« nicht ohne weiteres mit »vorchristlich-germanisch« gleichzusetzen. Neben der Wiederbelebung literarisch vermittelter antiker Anschauungen und Praktiken ist stets auch die Möglichkeit einer Einflussnahme von Seiten zeitgenössischer nichtchristlicher Traditionen wie etwa des Judentums in Rechnung zu stellen.

In einem engen Zusammenhang mit diesem neuen Bewusstsein um die Problematik vieler Quellen steht eine ebenfalls vertiefte Einsicht in die Problematik des Germanen-Begriffs, der bekanntlich aus der antiken Ethnographie und Geschichtsschreibung stammt.¹⁶ Charakteristisch für das antike Verständnis fremder Kulturen war die Zuordnung einzelner Stämme zu größeren Stammesverbänden oder Völkern. Als die beiden größten und bedeutendsten Völker nördlich des Mittelmeerraums galten bis kurz vor der Zeitenwende die Kelten im Nordwesten und die Skythen im Nordosten. Eine grundlegend neue Sichtweise propagierte demgegenüber um die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. Caesar, als er den bis dahin kaum beachteten Namen der Germanen mit dem der Kelten und Skythen auf eine Stufe stellte und ihn nicht mehr wie bisher als Bezeichnung einer wenig bekannten Untergruppe der Kelten, sondern als den eines eigenständigen, von den Kelten grundverschiedenen Völkerverbandes östlich des Rheins verwendete (*Der Gallische Krieg* 6,21–24). Dass der römische Feldherr damit die ethnischen und kulturellen Verhältnisse in Mitteleuropa zutreffender als alle seine Vorgänger beurteilt habe, galt in der neueren Forschung lange Zeit als selbstverständlich. Dagegen ist jedoch gerade in der jüngsten Vergangenheit Skepsis laut geworden, ob seine schematische Gegenüberstellung von Kelten und Germanen sachlich berechtigt war oder ob sie nicht vielmehr in erster Linie darauf abzielte, mit Blick auf die Eroberungspläne des Feldherrn den Rhein als natürliche Grenze der römischen Expansion darzustellen. Wie dem auch sei, das Beispiel Caesars machte Schule, so dass schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. Tacitus in seiner ethnographischen Schrift *Germania* alle Stämme nördlich der Donau und südlich der Nord- und Ostsee, östlich des Rheins und westlich des iranischen Steppenvolks der Sarmaten als »Germanen« bezeichnen konnte.

In der Geschichtsauffassung des Mittelalters spielten die Germanen kaum eine Rolle, da einzelne Stämme wie die Franken, Sachsen, Schwaben und Bayern sich nicht so sehr als Nachfahren der Germanen verstanden als vielmehr darauf bedacht waren, sich durch die Anknüpfung an die griechisch-römische oder biblische Überlieferung einen Platz in der universalen Heilsgeschichte zu sichern. Dies änderte sich jedoch grundlegend im Zeitalter des Humanismus, insbesondere mit der Wiederentdeckung der *Germania* des Tacitus in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Welche Aktualität die Germanen nun gewannen, zeigt das Beispiel des päpstlichen Gesandten Giovanni Antonio Campano (1429–1477), der 1471 in einer für den Reichstag von Regensburg bestimmten Rede die von Tacitus gerühmte kriegerische Gesinnung der Germanen als leuchtendes Vorbild für den Abwehrkampf gegen

¹⁶ Vgl. zum Folgenden MAIER, *Religion* (wie Anm. 2), 11–16.

die Türken pries. Feierte der Humanist Conrad Celtis (1459–1508) in einer 1500 in Wien gedruckten Ausgabe der *Germania* das unverdorbene Wesen der von Tacitus geschilderten Germanen, so zitierte Jakob Wimpfeling (1450–1528) in einer 1501 verfassten Rede an den Rat der Stadt Straßburg die Angaben des römischen Historikers über linksrheinische Germanen, um damit die deutschen Ansprüche auf das Elsaß zu untermauern.

Fasst man das Germanenbild der deutschen Humanisten insgesamt ins Auge, so zeigen sich deutlich zwei ebenso weit verbreitete wie folgenreiche Eigenheiten. Zunächst einmal folgte man weitgehend ohne Rücksicht auf kritische Bedenken dem Bedürfnis, die Vergangenheit im Lichte der Gegenwart und umgekehrt die Gegenwart im Lichte der Vergangenheit zu deuten. Dabei rechnete man von vorneherein mit einem hohen Maß an historischer Kontinuität und war nur allzu schnell bereit, der Vergangenheit Vorbildcharakter und normative Geltung zuzusprechen. Des weiteren verführte Tacitus' ebenso konsequente wie effektvolle Gegenüberstellung germanischer und römischer Verhältnisse und seine Beschreibung der Germanen als eines »eigentümlichen, reinen und nur sich selbst gleichen Volks« (*Germania* 4,1) immer wieder dazu, augenfällige Ähnlichkeiten zwischen den Germanen und ihren Nachbarn zu bagatellisieren und statt dessen tatsächliche oder vermeintliche Gegensätze in den Vordergrund zu rücken. Ein gewichtiger Unterschied zur modernen Sicht der Germanen bestand allerdings bis ins frühe 18. Jahrhundert darin, dass man sie antikem Sprachgebrauch entsprechend ausschließlich auf dem europäischen Festland lokalisierte. Außerhalb des Gesichtskreises blieb daher der skandinavische Norden, wo man sich zur gleichen Zeit vor allem auf die Goten zur Fundamentierung des nationalen Geschichtsbewusstseins berief.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts griffen deutschsprachige Autoren dann erstmals verstärkt auf Texte aus dem skandinavischen Norden zurück, um den Mangel an einheimischen Zeugnissen auszugleichen und so der nationalen Vorzeit Konturen und Farbe zu geben. Starken Auftrieb gewann dieses Verfahren in der Romantik, als die Vergleichende Indogermanische Sprachwissenschaft die enge Verwandtschaft des Gotischen, Althochdeutschen, Altniederdeutschen und Angelsächsischen mit dem Altnordischen demonstrierte und diese Sprachen als »Germanisch« von den benachbarten keltischen, baltischen und slawischen Sprachen abgrenzte. Eine wichtige Rolle spielte dabei die romantische Vorstellung von den Germanen, Kelten, Balten und Slawen als einheitlichen Völkern, in deren geistigen Schöpfungen wie Sprache, Religion, Recht, Kunst, Sitte und Brauchtum sich ein jeweils charakteristischer Volksgeist erkennen lasse. Vollzog die Romantik damit die räumliche Ausdehnung des Germanenbegriffs von seinem ursprünglichen mitteleuropäischen Geltungsbereich auf den skandinavischen Norden, so erweiterte man ihn im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts auch in zeitlicher Hinsicht. Maßgeblich daran beteiligt war zunächst die archäologische Forschung, die aus der Kontinuität von Siedlungen und ihrer materiellen Kultur auf eine biologische Kontinuität der Bevölkerung schloss und so den Begriff des Germanischen gerade in Skandinavien bis in die Bronzezeit zurück verlängerte. Eine wichtige Rolle spielte ferner eine aus dem Geist der Romantik und Zivilisationskritik geborene Volkskunde, die im Zeitalter der Industrialisierung und Verstädterung Sitten und Bräuche ländlicher Gegenden als umgedeutete oder missverstandene Überbleibsel aus der

heidnischen Vorzeit interpretierte und dadurch die Kontinuität der Gegenwart mit der germanischen Vergangenheit hervorhob. Ihren ideologischen Höhepunkt und wissenschaftlichen Tiefstand erreichte diese Entwicklung zur Zeit des Nationalsozialismus, dessen politische und weltanschauliche Vereinnahmung der Germanen den Begriff in weiten Kreisen diskreditierte und die unvoreingenommene Auseinandersetzung damit gerade im deutschsprachigen Raum nachhaltig erschwerte.

Sucht man die Entwicklung der wissenschaftlichen Forschung in den letzten fünfzig Jahren zu umreißen, so ist in allen Bereichen eine deutlich gestiegene Skepsis gegenüber jenen Deutungsmustern zu verzeichnen, die sich seit der Romantik herausgebildet hatten. So ist man sich heute weithin einig, dass die historische Kontinuität einer Sprache und die biologische Kontinuität ihrer Sprecher sich nicht wechselseitig bedingen und ohnehin keiner dieser beiden Faktoren zwingende Rückschlüsse auf das Selbstverständnis einer Gesellschaft erlaubt. Darüber hinaus ist die einst gängige Ausdehnung des Germanenbegriffs in die vorgeschichtliche Vergangenheit insofern fraglich geworden, als die neuere Archäologie aus einer Kontinuität der materiellen Kultur nicht mehr ohne weiteres auf eine biologische Kontinuität der Träger dieser Kultur schließt und umgekehrt Veränderungen im Fundgut nicht länger auf Wanderungsbewegungen und Bevölkerungsverschiebungen zurückführt. Hier trifft sich die gegenwärtige archäologische Skepsis gegenüber der traditionellen Vorstellung von Skandinavien als Urheimat der germanischen Stämme mit neueren Ergebnissen der Vergleichenden Sprachwissenschaft, denen zufolge das Germanische in weiten Teilen Skandinaviens überhaupt erst nach dem Ende der Bronzezeit eingeführt wurde. Skeptisch geworden ist man heute jedoch auch gegenüber der Ausweitung des Germanenbegriffs in Richtung auf die Gegenwart, da die neuere Volkskunde die weitreichenden Kontinuitätshypothesen der älteren Forschung vor allem aus methodischen Gründen verworfen oder zumindest in Frage gestellt hat. Die Vergleichende Religionswissenschaft ist aufgerufen, Erkenntnisse und Einsichten dieser verschiedenen Disziplinen zu bündeln, um auch in der Zukunft eine historisch und philologisch begründete Sicht der Religion der Germanen vertreten zu können.

Zusammenfassung: Im sechsten Kapitel der *Vita Bonifatii* findet man eine Reihe von Bemerkungen zu jener vorchristlichen Religion, die Bonifatius mit Erfolg bekämpfte und durch das Christentum ersetzte. Vergleicht man diese Angaben mit dem Zeugnis archäologischer Funde und den Nachrichten der antiken Autoren, so erhellen sie zum einen charakteristische Züge der vorchristlichen Religion germanischer Stämme, zum anderen die spezifisch christliche Sichtweise des frühmittelalterlichen Autors. Jeder Versuch einer ausgewogeneren und detaillierteren Darstellung der germanischen Religion beruht zwangsläufig auf dem religionsgeschichtlichen Vergleich mit späteren skandinavischen Quellen, der eine angemessene Berücksichtigung der methodischen Probleme dieses Vorgehens erfordert.

Summary: In the sixth chapter of the *Vita Bonifatii* there are a number of remarks about the pre-Christian religion which Boniface successfully combated and replaced with Christianity. A comparison of these details with the evidence from archeological discoveries and the writings of classical authors reveals on the one hand characteristic features of the pre-Christian religion of

Germanic tribes, and on the other hand the specifically Christian point of view of the early medieval author. Any attempt to present Germanic religion in a more balanced and more detailed way must be based on the religious-historical comparison with later Scandinavian sources which requires an appropriate consideration of the methodological problems involved in this procedure.

Sumario: En el sexto capítulo de la *Vita Bonifatii* se encuentran una serie de consideraciones sobre las religiones precristianas contra las que Bonifacio luchó con éxito para reemplazarlas por el cristianismo. Si se comparan tales consideraciones con el testimonio de los hallazgos arqueológicos y las noticias de autores de la antigüedad, puede decirse que por una parte aclaran algunos aspectos característicos de la religión precristiana de las tribus germánicas y por otra la visión específica del autor del medioevo temprano. Todo intento de exposición equilibrada y detallada de la religión germana se basa necesariamente en la comparación histórica con las fuentes escandinavas posteriores. Una tal comparación requiere la reflexión adecuada sobre los problemas metodológicos que implica.

KARL RAHNER'S NEUINTERPRETATION DER MISSION

von Michael Sievernich SJ

Das Bonifatiusjahr 2004 koinzidiert mit dem Rahnerjahr, in dem die Erinnerung an den 100. Geburtstag des Meistertheologen Karl Rahner (1904–1984) einen guten und vielfältig genutzten Anlass zur *relecture* bietet. Als Schnittmenge der beiden Jubiläen lässt sich das Missionsthema ausmachen, auch wenn der Missionspraktiker des frühen Mittelalters und der Missionstheoretiker der späten Moderne zwar denselben Glauben, nicht jedoch dieselben Auffassungen über die Mission und ihre Vorgehensweise teilten.

Rahner entwickelte in den 60er und 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts seine Neuinterpretation der Mission in einem geistigen und theologischen Umfeld, das diesem Thema gegenüber eher ambivalent begegnete.¹ Auf der einen Seite kam es auf weltkirchlicher Ebene zur Weiterentwicklung des Missionsgedankens, wenn man nur an das Missionsdekret *Ad gentes* des II. Vatikanums oder an das ein Jahrzehnt nach dem Konzilsende veröffentlichte Schreiben *Evangelii nuntiandi* denkt, in dem Paul VI. Evangelisierung und Befreiung miteinander verknüpfte. Auf der anderen Seite entstanden im Rahmen der Kritik am europäischen Kolonialismus und am Eurozentrismus skeptische bis ablehnende Einstellungen gegenüber der »Heidenmission« in ihrer traditionellen Gestalt, die sich aber mit einer neuen Hinwendung zu den »Entwicklungsländern«, mit zahlreichen praktischen Initiativen und mit neueren missionstheologischen Entwürfen verband. Das Unbehagen am Thema hinterließ Spuren bis in die Überlegungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der damaligen Bundesrepublik Deutschland (1975).

Erst in den letzten Jahren hat sich ein Wandel der Wahrnehmung herausgebildet, der zu einer breiten Wiederentdeckung des kirchlichen Grundwortes der Mission zu führen scheint. Unübersehbare Zeichen sind in ökumenischem Gleichklang zwei Dokumente der Kirchen zu Beginn des neuen Millenniums, die auf eine überraschend positive Resonanz stießen. So veröffentlichten die deutschen Bischöfe das Wort *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein* und die Evangelische Kirche in Deutschland *Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land*.² Haben Rahners Impulse angesichts der neuen Lage nur noch historische Bedeutung oder bringen sie zur Sprache, was von bleibender Gültigkeit ist?

¹ Vgl. Karl Josef RIVINIUS, Die Entwicklung des Missionsgedankens und der Missionsträger, in: *Katholiken in der Minderheit. Diaspora – Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke*, hg. von Erwin GATZ (Geschichte des kirchlichen Lebens 3), Freiburg/Basel/Wien 1994, 215–305.

² »*Zeit zur Aussaat*«. *Missionarisch Kirche sein* (Die deutschen Bischöfe 68), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2000; *Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land*, hg. vom KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, Hannover 2001.

1. Verortung und Perspektive

Im breiten Spektrum des theologischen Œuvres mag das Thema der Mission auf den ersten Blick als eines unter vielen anderen erscheinen, doch gibt »der unverkennbare missionarische Grundzug seines theologischen Denkens«,³ auf den Karl Lehmann verweist, ein deutliches Signal, dass es sich nicht um ein peripheres Zufallsthema handelt, sondern um eine durchgehende Perspektive seines theologischen Denkens, die zudem eng an das gnadentheologische Theorem vom »anonymen Christen« und an die ekklesiologische Grundbestimmung der Kirche als Ursakrament des Heils der ganzen Welt anschließt.

Rahner verortet das Missionsthema im Rahmen der Praktischen Theologie, wie aus der Konzeption des von ihm mitherausgegebenen *Handbuchs der Pastoraltheologie* (1964–1972) hervorgeht. In diesem Handbuch legt Rahner eine wissenschaftstheoretische Grundlegung der Praktischen Theologie vor, die das weite Feld systematisch ordnet und als Aufgabe der Pastoraltheologie die wissenschaftliche Reflexion auf den Selbstvollzug der Kirche in der jeweils gegenwärtigen Situation bestimmt. Im Rahmen einer theologischen Gegenwartsanalyse entwickelt er auch die Handlungsprinzipien und konkretisiert sie bis in Imperative hinein. In der Durchführung der Pastoraltheologie als Praktischer Theologie konzipiert Rahner an erster Stelle die Reflexion über den Selbstvollzug der Kirche als ganzer in der heutigen Welt vor, um anschließend über den Vollzug in der Gemeinde sowie in den allgemeinen Grundsituationen und spezifischen Situationen des Menschen in der Gegenwart nachzudenken. Zum Nachdenken über den Selbstvollzug der Kirche als ganzer in der heutigen Welt gehört nach Rahner außer der Verhältnisbestimmung der Kirche zur Welt, zur Gegenwartssituation, zu den Konfessionen und zu den Ideologien die Bestimmung der Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche (SW 19, 24).⁴ Wie wichtig Rahner diese Fragen einschätzte, erhellt sich aus der Tatsache, dass er im genannten Handbuch die Beiträge zu den missionstheologischen Themen selbst verfasst hat. Dazu gehören vor allem die Reflexionen über die »Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche« (SW 19, 343–373), über die »missionarische Predigt« (SW 19, 151–160), über den »theologischen Sinn der Einheit der Weltgeschichte« (SW 19, 279–283) und über die »missionarische Sendung des einzelnen Christen in Begegnung mit dem Ungläubigen« (SW 19, 430–436). Wenn man die praktisch-theologischen Optionen, die Rahner an verschiedenen Stellen aufführt, systematisiert und bündelt, dann zählt die Notwendigkeit der Mission der Weltkirche unter den Völkern in einer zusammenwachsenden Welt zu diesen grundlegenden Optionen.⁵ Weil Mission unabdingbar zu den wesentlichen Selbstvollzügen der Kirche in

³ Karl LEHMANN, Karl Rahner, in: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* (IV). Bahnbrechende Theologen, hg. von Herbert VORGRIMLER / R. van der GUCHT, Freiburg 1970, 143–151, hier 149.

⁴ *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bde. I bis IV, hg. von Franz Xaver ARNOLD / Karl RAHNER / V. SCHURR / L.M. WEBER, Freiburg i.Br. 1964–1969; die einschlägigen Beiträge Rahners in diesem Handbuch und an anderen Orten werden hier zitiert nach: Karl RAHNER, *Sämtliche Werke*, Bd. 19, Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie, bearb. von Karl-Heinz NEUFELD, Solothurn/Freiburg i.Br. 1995 (im Folgenden abgekürzt zitiert unter Sigel SW 19 und Seitenzahl).

⁵ Vgl. W. SCHMOLLY, Pastoral verantworten: Praktische Theologie, in: Andreas R. BATLOGG u.a., *Der Denkweg Karl Rahners*. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven, Mainz 2003, 242–261, hier 252–254.

den jeweiligen epochalen Situationen gehört, bildet die Missiologie für Rahner »ein inneres Moment der Pastoraltheologie« (SW 19, 343).⁶

Die Verortung des Missionsthemas in der Praktischen oder Pastoral-Theologie ergibt sich auch aus der Notwendigkeit, die epochale Situation der Vollzüge der Kirche im Sinn einer geschichtstheologischen Interpretation der Gegenwartssituation mit zu bedenken. Der epochale Horizont, in dem Rahners Überlegungen zur Mission der Kirche stehen, ist die wachsende Einheit der Weltgeschichte, die er in seiner theologischen Gegenwartsanalyse als entscheidendes Merkmal (SW 19, 262f) neben Technik, Zukunftsplanung, Massengesellschaft, Pluralismus, weltlicher Welt und uhrzeitlicher Koexistenz vieler Epochen benennt. Das Bewusstsein der mit der europäischen Expansion in der frühen Neuzeit beginnenden Vereinheitlichung der Weltgeschichte hat für Rahner im 20. Jahrhundert seinen irreversiblen Kulminationspunkt erreicht, wie die beiden *Weltkriege* dieses Jahrhunderts auf eindrucksvolle und erschütternde Weise zeigen. »Es gibt kein Volk und keine Zone mehr, die ihre Geschichte unabhängig von der anderer Völker und Zonen betreiben könnten. Alles hängt heute in der Geschichte der Menschheit an allem.« (SW 19, 263) In seiner geschichtstheologischen Interpretation dieses äußeren Datums sieht Rahner die Einheit der Weltgeschichte als Voraussetzung dafür, dass das Christentum sich an alle Völker richten kann. Auch wenn sich dieser Prozess historisch zwar so vollzog, »daß es den missionierenden Völkern der Neuzeit auch um Pfeffer und Kattun gegangen ist, daß faktisch die Missionierung der Neuzeit auf dem Weg des europäischen Kolonialismus in alle Welt hinausgegangen ist«, sei dies doch »nicht *nur* eine Schande der christlichen Völker, die Bibel sagten und Kattun meinten, sondern die sündig verzerrte Gestalt einer Notwendigkeit, die im Wesen der christlichen Missionierung begründet ist.« (SW 19, 281) Auch in historischer Betrachtung ist der Zusammenhang zwischen Mission und Expansion so eng, dass man Europa als den »missionarischen Kontinent« schlechthin bezeichnen könnte.⁷ Trotz der Verquickung ist nicht zu übersehen, dass die Kritik an Expansion und Eroberung sowie die Stärkung von Menschenrechten und Völkerrecht vielfach von Missionaren ausging.

Bei der theologischen Interpretation dieses historischen Prozesses zieht Rahner drei Momente in Betracht, zu denen an erster Stelle die Vereinheitlichung der Geschichte der Völker gehört, »die konkrete Weise der Durchführung der heilsgeschichtlichen Absicht Gottes, der Kirche eine reale geschichtliche Präsenz unter allen Völkern, die konkrete Möglichkeit wirklicher Mission zu schaffen.« (SW 19, 282) Demnach gibt es einen heilsgeschichtlichen Sinn der Profangeschichte, der freilich keine Sakralisierung historischer Prozesse bedeutet, weil als weiteres Moment die Ambivalenz zu berücksichtigen ist, die sich etwa in der Zerstörung des kulturellen Erbes, in tyrannischen Herrschaftsansprüchen äußerte, aber auch in einem militanten Weltatheismus, der sich in Form des Kommunismus

⁶ Vgl. Franz WEBER, *Mission –Gegenstand der Praktischen Theologie?* Die Missionstätigkeit der Kirche in den pastoraltheologischen Lehrbüchern von der Aufklärung bis zum Zweiten Vatikanum, Frankfurt 1999 (verfasst 1975), 163–224.

⁷ Vgl. W. REINHARD, Christliche Mission und Dialektik des Kolonialismus. In: *Historisches Jahrbuch* 109 (1989) 353–370, hier 353.

als »Gegenkirche« organisierte (SW 19, 283). Schließlich meint Rahner, das Christentum in seiner abendländischen Gestalt sei aufgrund der Vereinheitlichung der Geschichte und der daraus resultierenden Interdependenz der Völker schon im voraus zu seiner eigentlichen Mission zu einem Moment der geschichtlichen Situation der nichtchristlichen Völker geworden. »Die sich mehr und mehr vereinheitlichende Weltgeschichte hat faktisch ein Stück der Aufgabe der Mission, ein Stück Heilsgeschichte realisiert: die Konfrontation der Völker mit dem Christentum.« (SW 19, 353). Es gibt für Rahner mithin eine Art implizite oder anonyme Begegnung mit dem Christentum allein durch den Verlauf der Weltgeschichte und das Zusammenrücken der Völker, ohne dass damit die explizite Mission des Christentums überflüssig würde. Heilstheologisch interpretiert, besteht der Sinn der Weltgeschichte darin, »Weltmission zu ermöglichen« (SW 19, 301) und so zum expliziten Bekenntnis zu dem in Jesus Christus offenbaren Gott hinzuführen.

2. Weltkirche in pluraler Welt

Der geschichtstheologische Sinn der Neuzeit besteht für Rahner darin, dass diese Epoche der zusammenwachsenden Menschheit und der Interdependenz der Völker die Voraussetzung für den Übergang des europäischen Christentums zur Weltreligion und der abendländischen Kirche zur Weltkirche geschaffen hat. Daher kann es für Rahner kein historischer Zufall sein, »daß das Abendland, der konkrete Ursprungsort der jetzt erst beginnenden Weltkirche auch der historische Ursprungsort für diese Einheit der einen Weltgeschichte gewesen ist.« (SW 19, 282) Zeitlich und sachlich sind die Vereinheitlichung der Weltgeschichte und das Aktuellwerden der Weltkirche miteinander verbunden.

In seinem grundlegenden Aufsatz über die *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils* begründet Rahner seine Auffassung, dass das Konzil, nach Anfängen in der frühen Neuzeit, »der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche« gewesen sei (ST XIV, 288).⁸ Diese, wenn auch nur schüchterne Aktualisation der Weltkirche als solcher zeige sich im Weltepiskopat, der erstmals in Erscheinung getreten sei, aber auch in den Dokumenten des Konzils. So habe die Liturgiekonstitution (*Sacrosanctum concilium*) die Muttersprachen in der Liturgie zugelassen, die Weltverantwortung der Kirche betont (*Gaudium et spes*), erstmals die Weltreligionen positiv gewürdigt (*Nostra Aetate*) und aufgrund des universalen Heilswillens Gottes die »Möglichkeit eines eigentlichen heilshaften Offenbarungsglaubens auch außerhalb der christlichen Wortoffenbarung« (ST XIV, 293) zugestanden. Mit dem II. Vatikanum habe der Übergang von der Westkirche zur Weltkirche anfanghaft begonnen, der nicht nur quantitatives Wachstum oder geographische Ausbreitung bedeute, sondern einen schöpferischen Neuanfang des Christentums, vergleichbar mit dem von Paulus inaugurierten Übergang in die pagane Welt der hellenistisch-römischen Städtewelt. Bei diesem Neuanfang aber musste die Kirche mit mancherlei

⁸ Karl Rahners *Schriften zur Theologie* (Bde. I–XVI, Einsiedeln/Zürich/Köln 1954–1984) werden im Folgenden abgekürzt zitiert unter ST und Seitenangabe.

Plausibilitäten des Abendlands brechen, um in nichteuropäischen Kulturwelten ein Christentum zu ermöglichen, das nicht als westliche Exportware erscheint, sondern Weltkirche in allen Kulturen realisiert. »Entweder sieht und anerkennt die Kirche diese wesentlichen Unterschiede der anderen Kulturen, in die hinein sie Weltkirche werden soll, und zieht aus dieser Anerkennung die notwendigen Konsequenzen mit einer paulinischen Kühnheit, oder sie bleibt westliche Kirche und verrät so letztlich den Sinn, den das II. Vatikanum gehabt hat.« (ST XIV, 298).

Schon ein Jahrzehnt vor dem Konzil hatte Rahner das Werden der Weltkirche in den Blick genommen und in einem 1954 gehaltenen Referat über die *Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt* von der »planetarischen Diaspora« gesprochen. Wenn die Kirche einmal weltuniversal geworden sei, ein Prozess, der mit den Missionsunternehmen der frühen Neuzeit im Rahmen der europäischen Expansion faktisch begonnen habe, dann werde sie Weltkirche. »In dem Augenblick, da sie beginnt, Kirche *aller* Heiden zu werden, beginnt sie auch Kirche *überall unter Heiden* zu werden.«⁹ Rahner universalisiert damit den überkommenen konfessionell verengten Diasporabegriff, der die katholische Minderheitsposition in einem protestantischen Umfeld oder die evangelische Minderheitsposition in einem mehrheitlich katholischen Umfeld bezeichnete. Rahner bezieht sich dagegen auf die Minderheitssituation der Christen in der Welt. »Das Christentum ist (wenn auch in sehr verschiedener Dosierung) *überall* in der Welt und *überall* auf der Welt in der Diaspora: es ist als wirkliches *überall zahlenmäßig* eine Minderheit, es hat nirgends eine faktische Führerrolle, die ihm erlaubt, machtvoll und deutlich der Zeit den Stempel christlicher Ideale aufzuprägen. Wir sind sogar unzweifelhaft in einer Periode, wo diese Diasporaisierung noch weiter fortschreitet ...« (SG 27). Dieser Prozess ist nun keineswegs eine nur bedauerliche und zu überwindende Situation, sondern heilsgeschichtlich zu deuten: »Die christliche Situation der Gegenwart ist, soweit sie wirklich von heute und für morgen gilt, charakterisierbar als Diaspora, welche ein heilsgeschichtliches Muß bedeutet, aus dem wir für unser christliches Verhalten Konsequenzen ziehen dürfen und müssen.« (SG 24). Die Konsequenzen dieses »Muß« im biblischen Sinn (vgl. Mk 8,31) sind nun weder Fanatismus noch Quietismus, sondern eine nur dialektisch zu beschreibende Situation: Auf der einen Seite steht die geduldige Annahme der unausweichlichen und nur bedingt überwindbaren Diaspora- und Minderheitssituation des Christentums in der Welt und auf der anderen Seite die Verpflichtung zur Mission, zur Ausbreitung des Christentums unter den Völkern der Erde. Die Anerkennung der planetarischen Diaspora und des bleibenden Missionsauftrags gehören daher zusammen wie die beiden Seiten einer Münze.

Das Konzil machte mit seinem »pastoralen Prinzip« die Verhältnisbestimmung der Kirche ad extra (*Gaudium et spes* 1) zur Aufgabe und führte sie konkret durch, indem es das Verhältnis zu den verschiedenen Sachgebieten wie Ehe und Familie, Kultur, Wirtschaft, Krieg und Frieden (*Gaudium et spes*) bestimmte, aber auch zu den anderen christlichen

⁹ Karl RAHNER, *Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt*, in: *Sendung und Gnade*, eingeleitet von Karl-Heinz NEUFELD, Innsbruck/Wien ³1988, 13–47, hier 30 (im Folgenden abgekürzt: SG und Seitenangabe).

Kirchen (*Unitatis redintegratio*) und zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*). Damit aber kommt eine plurale Situation in den Blick, die Rahner über die Diasporasituation hinaus in einer theologischen Interpretation der Gegenwart reflektiert. Da das Christentum über seine Innerlichkeit hinaus immer auch eine geschichtliche und gesellschaftliche Größe sei, müsse es sich in einer pluralistischen Situation bewähren. »Das aber bedeutet, daß es einen gesellschaftlichen Pluralismus auch religiöser und weltanschaulicher und nicht bloß kultureller usw. Art geben muß: in einer heilsgeschichtlichen Notwendigkeit, die will, daß dem Christentum immer bis zum Ende der Zeiten widersprochen werde.« (SW 19, 287). Der Umgang mit dem Pluralismus kann christlich nur dialektisch auf den Begriff gebracht werden: Auf der einen Seite ist die pluralistische Situation auch im religiösen Bereich selbstverständlich und unbefangen anzunehmen und in Toleranz auszuhalten; auf der anderen Seite stehen die Bemühungen um Überwindung des religiösen Pluralismus, die immer gelassen sein müssen und niemals fanatisch werden dürfen.

Zu diesem äußeren Pluralismus, in dem sich die Weltkirche zu bewähren hat, kommt ein neuer Pluralismus in der Kirche selbst. Er ergibt sich aus der Akkomodation des Christentums an die nichteuropäischen Völker, vor allem in Afrika und Asien, eine »Anpassung«, die zu einem kulturell pluralen Christentum führt. Dies sei aber nur dann möglich, »wenn die Menschen dieser Kulturen selbst ernsthaft darüber befinden können, wie Christentum und Kirche in ihrer Welt aussehen müssen, um wirklich gelebt werden zu können« (SW 19, 324). Eine innerkirchliche Pluralisierung erwächst aber auch durch neue Gruppenbildungen und Differenzierungstendenzen in den Ortskirchen (vgl. SW 19, 289f). Schließlich plädiert Rahner auch für einen »prinzipiellen Pluralismus« in der Zukunft der Kirche, der sich auf die Formen der Spiritualität, der Gemeinden, der Orden, des Rechts bezieht, aber vor allem auf die Theologie, für die er einen »Tutorismus des Wagnisses« fordert. »Wenn dieser Pluralismus in der Zukunft nicht eintritt, wäre dies nur ein Beweis dafür, daß zum Schaden der Kirche in der Welt überall die abendländische Theologie herrscht und so zeigt, daß das Christentum nicht wirklich auch in den nichtabendländischen Kulturen einheimisch geworden ist« (SW 19, 292).

Unter den Bedingungen der zusammenwachsenden Welt konstituiert sich die Kirche nicht nur als eine in allen Kulturen verwurzelte Weltkirche, die ihr Verhältnis zu den Kulturen neu bestimmen muss (Inkulturation), sondern auch als Weltreligion, die angesichts des religiösen Pluralismus ihr Verhältnis zu den anderen Religionen so zu bestimmen hat, dass deren Heilsbedeutsamkeit deutlich wird. Unmittelbar vor dem Konzil entwickelte Rahner in einem Beitrag über *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen* seine später weiter entfaltete religionstheologische These von der Legitimität der anderen Religionen. Demnach enthalten diese Religionen »nicht nur Elemente einer natürlichen Gotteserkenntnis, vermischt mit erbsündlicher und weiter darauf und daraus folgender menschlicher Depravation, sondern auch übernatürliche Momente aus der Gnade, die dem Menschen wegen Christus von Gott geschenkt ist, und sie kann von daher [...] als, wenn auch in verschiedener Gestuftheit, legitime Religion anerkannt werden.« (ST V, 143) Nach dem Konzil verdeutlicht er in einem Aufsatz *Über die Heilsbedeutsamkeit der nichtchristlichen Religionen* diese Legitimität in Auseinandersetzung mit der konziliaren Erklärung über das

Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Diese Erklärung anerkenne in neuer Wertschätzung, »was diesen Religionen wahr und heilig ist« (*Nostra Aetate* 2), doch ziehe sie nicht die Konsequenzen, die bei anderen konziliaren Dokumenten zu beobachten ist. Danach kann Gott aufgrund seines universalen Heilswillens, unbeschadet der Heilsnotwendigkeit der Kirche, auch solche Menschen, die ohne eigene Schuld das Evangelium nicht kennen, auf nur ihm bekannten Wegen zum Glauben führen (vgl. *Ad gentes* 7, *Lumen gentium* 16, *Gaudium et spes* 22). Daher bemängelt Rahner, dass die theologische Qualität der nichtchristlichen Religionen in der Erklärung zu unbestimmt bleibe. Denn wenn ein Mensch den heilwirkenden Glauben auch haben könne, ohne von der geschichtlichen Botschaft des Christentums erreicht worden zu sein, dann sei zu fragen, ob sich »der eigentlich heilschaffende Glaube, den das Konzil [...] auch im Heiden und Atheisten als grundsätzlich möglich anerkennt, nur außerhalb des Lebens dieser Religionen als solcher, etwa in Treue gegenüber dem Spruch des Gewissens, in der Nächstenliebe usw.« vollziehe (ST XIII, 343).

In seiner theologischen Interpretation der Religionsgeschichte, die für das Missionsverständnis von weitreichender Bedeutung ist, will Rahner daher auch die nichtchristlichen Religionen so einbeziehen, dass sie »Wirklichkeiten in einer positiven Heils- und Offenbarungsgeschichte« sind, wenn auch unvollendete, anfanghafte und teilweise depravierte Wirklichkeiten (ST XIII, 348).¹⁰

3. Implizites und explizites Christentum

Im Zusammenhang der theologischen Bestimmung der nichtchristlichen Religionen bemüht Rahner auch das vielfältig abgewandelte und umstrittene Theorem des »anonymen Christen«,¹¹ dessen Kern er selbst zusammengefasst hat (ST VI, 545–554). Danach wäre es falsch, »den Heiden zu sehen als einen Menschen, der bisher in keiner Weise von der Gnade und Wahrheit Gottes berührt war. Hat er aber diese Gnade schon erfahren, [...] dann ist in ihm, schon bevor das missionarische Wort von außen auf ihn auftrifft, in einem wahren Sinn schon Offenbarung geschehen, weil diese Gnade als apriorischer Horizont aller seiner geistigen Vollzüge zwar nicht gegenständlich gewußt, aber subjektiv mitbewußt ist« (ST V, 154f). Das führte zur vielfach geäußerten Frage, ob das Bestehen eines anonymen Christentums das explizite Christentum nicht überflüssig mache. Nun kann man zu Recht darüber streiten, ob der Terminus glücklich gewählt ist oder mehr Fragen auslöst als Antworten gibt. Sachlich führt die Theorie im missionologischen Kontext zur Frage, ob sie

¹⁰ Zur Diskussion der religionstheologischen Thesen Rahners vgl. Reinhold BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990, 174–197. Bernhardt beschreibt Rahners Ansatz als »Modell inklusiver Dualität« gegenüber zwei anderen Modellen der »dualistisch-exklusiven Alleingeltung« und der »hierarchischen Superiorität«.

¹¹ Zur Diskussion vgl. Nikolaus SCHWERTFEGER, *Gnade und Welt*. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der »anonymen Christen« (FThS 123), Freiburg 1982; L. KANYIKE, *The Anonymous Christian and the mission of the Church*, Ann Arbor/Mich. 1981.

der Mission die theoretische Grundlage entzieht oder ob sie allererst ihre Voraussetzung bildet.

Der Sache nach wird die Frage nicht erst seit Rahner verhandelt, sondern taucht in der Christentumsgeschichte in unterschiedlichen Variationen immer wieder auf. Es sei biblisch nur an die Areopagrede erinnert, in der die implizite Verehrung Gottes in der Missionspredigt Pauli ihre Explikation erfährt (Apg 17,23), oder an die zunächst anonyme Begegnung mit Christus in den Bedürftigen der Welt, wie die Perikope vom Weltgericht sie erzählt (Mt 25,31–46).

Zahlreiche Missionare wurden durch das Bibelwort: »Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet« motiviert, rangen aber mit der Interpretation des folgenden Satzes »Wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden« (Mk 16,16). Die Frage nach dem Schicksal der vor Christus Lebenden führte zur patristischen Idee einer »ecclesia ab Abel«, die alle Gerechten von Adam an umfasst.¹² Thomas von Aquin entwickelte im Hinblick auf das Heil der Ungetauften die fiktive Figur des »Waldmenschen« (*De veritate* q. 14, a. 11), der dem natürlichen Sittengesetz und seinem Gewissen folgt. An diese Deutungen schlossen die Missionare der frühen Neuzeit an, als sie, wie Franz Xaver in Japan, bei der Frage in Erklärungsnot kamen, warum denn Gott mit den ungetauften Vorfahren der Bekehrungswilligen kein Erbarmen habe. Die Nachfolger Xavers in der japanischen Mission, Juan Fernández und Cosme de Torres, stellten daher ausdrücklich fest: Gott werde auch Ungetauften, die nach dem im Herzen eingeschriebenen Gesetz und nach ihrem Gewissen lebten, aufgrund seiner Barmherzigkeit auch die Gnade der Erlösung schenken.¹³

Rahners Theorie vom »anonymen Christen(tum)« hat eine breite Diskussion ausgelöst. Im Hinblick auf die Mission wurde ihr vorgeworfen, sie lähme den Missionseifer, vereinnahme die Nichtchristen gegen ihren Willen und reduziere den kirchlichen Glauben. Da diese Vorwürfe schwer wiegen, geht Rahner ausdrücklich auf sie ein und begründet in einem Aufsatz *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche* eigens die Vereinbarkeit beider Lehren (ST IX, 498–515). Dass die Terminologie vom »anonymen Christen« Schwierigkeiten mit sich bringe und man sich auch einen anderen Begriff vorstellen könne, gesteht Rahner durchaus zu. Der Sache nach aber besteht er auf dem Zusammendenken der Heilsnotwendigkeit der Kirche (*extra ecclesiam nulla salus*) einerseits und des allgemeinen göttlichen Heilswillens (vgl. 1 Tim 2,4) andererseits. »Es ist gar nichts anderes gemeint, als daß ein Mensch nach der Lehre der Kirche selbst die heiligmachende Gnade schon besitzen kann, also gerechtfertigt und geheiligt sein, Kind Gottes, Erbe des Himmels, gnadenhaft auf sein übernatürliches ewiges Heil positiv hingeeordnet sein kann, bevor er ein explizit christliches Glaubensbekenntnis angenommen hat und getauft worden ist« (ST IX, 502). Theologiegeschichtlich unterfüttert er die These, dass auch außerhalb des verfassten Christentums die Rechtfertigungsgnade gegeben sei, mit dem Hinweis auf die

¹² Yves CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, in: Marcel REDING (Hg.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (FS Karl Adam), Düsseldorf 1952, 79–108.

¹³ *Documentos del Japón 1547–1557*, editados y anotados por J. RUIZ-DE-MEDINA (MHSJ 137), Rom 1990, Dok. 44, p. 44–47, hier 47.

kirchlichen Lehren von der rechtfertigenden Kraft des Martyriums, des Taufwunschs (votum baptismi; vgl. DH 1524), des bloß impliziten votum ecclesiae (vgl. DH 3870) und auf das II. Vatikanum (*Lumen gentium* 16, *Ad gentes* 7). Wie es aufsteigende Grade der Kircheng Zugehörigkeit geben könne, so auch absteigende Grade »von der Ausdrücklichkeit des Getaufteins in eine nicht-offizielle implizite Christlichkeit hinab«. ¹⁴

Dies besagt, »daß der Mensch in der Erfahrung seiner Transzendenz, seiner grenzenlosen Offenheit – wie unausdrücklich und unfäßlich immer – auch schon das Angebot der Gnade erfährt – nicht notwendig reflex als Gnade, als abhebbar übernatürlicher Anruf, aber wirklich dem Inhalt nach. Und dann ist die ausdrückliche Wortoffenbarung nicht etwas, das als gänzlich Fremdes von außen an uns herantritt, sondern in gewisser Hinsicht nur die Ausdrücklichkeit dessen, was wir immer schon aus Gnade sind und wenigstens in der Unendlichkeit unserer Transzendenz erfahren. Freilich ist diese ›Thematisierung‹ nicht bloß Explikation, auch nicht nur Erfüllung, sondern Über-erfüllung des bereits Gegebenen.« (SM III, 548f) Wer sich mithin dieser anonymen Bewegung auf Gott hin aussetzt, das Angebot der Gnade in der Annahme seiner selbst annimmt, der ist für Rahner ein »impliziter Christ«.

Diese implizite Christlichkeit dispensiert jedoch in keiner Weise »von der Sorge und dem Bemühen um die, die die notwendige Wahrheit noch nicht in der Ausdrücklichkeit der evangelischen Botschaft kennen«, sie mindert oder lähmt also nicht den missionarischen Einsatz, sondern muss im Gegenteil als seine Voraussetzung gelten: »Nur im Licht der Gnade kann man das Licht des Evangeliums sehen und annehmen.« (ST IX, 507). Auch folgt aus der These von der impliziten Christlichkeit nicht, dass es nur darauf ankäme, dass der Hindu ein besserer Hindu und der Buddhist ein besserer Buddhist wird, wie man fälschlicherweise folgerte. ¹⁵ Vielmehr fordert sie dazu heraus, durch die Dynamik der Mission das nur Implizite ausdrücklich, bekennnishaft und gesellschaftlich greifbar werden zu lassen.

4. *Universale Mission*

Zunächst unterstellt Rahner bei seinem Verständnis von Mission, dass es Aufgabe der Kirche sei, die Sendung Christi fortzusetzen, d.h. die Gnade Gottes als Wahrheit und Liebe in der Welt geschichtlich präsent zu machen. Ihr ganzer Selbstvollzug ist »›Sendung‹, ›Mission‹ von Gott durch Christus im Heiligen Geist« (SW 19, 346). Mission ist also in der inkarnatorischen Dynamik des Christentums begründet, der zufolge die Selbstmitteilung Gottes geschichtlich und gesellschaftlich greifbar sein soll. Dabei übersieht er nicht, dass der Begriff »Mission« geschichtlich belastet ist, vielen unsympathisch erscheint und überdies leicht mit Propaganda, Proselytismus und Kolonialismus assoziiert wird. Doch hält

¹⁴ Karl RAHNER, Mission und »implizite Christlichkeit«, in: *Sacramentum Mundi*, Bd. III, Freiburg 1967, 547–551, hier 548 (im Folgenden abgekürzt: SM III und Seitenangabe).

¹⁵ Vgl. Hubertus HALBFAS, *Religion*, Stuttgart 1976, 196.

er ihn für unersetzlich, zumal er biblischen Ursprungs sei und andere Begriffe wie Apostolat, Evangelisation oder Christianisierung die Sache auch nicht deutlicher aussagen (SW 19, 347).

Unter den verschiedenen missionarischen Tätigkeiten ragt die universale Mission heraus, die Rahner »äußere Mission« (SW 19, 346) nennt und die eine Kirchengründung in einem Kontext anzielt, der bis dahin noch nicht vom Christentum mitbestimmt war. Daher hält Rahner definitorisch fest: »Mit (äußerer) *Mission* ist also jene ausdrückliche und gezielte Tätigkeit der Kirche gemeint, durch die sie sich eine vollkommene Präsenz innerhalb eines Volkes, eines bestimmten geschichtlichen und kulturellen Raumes durch Bildung einer neuen, selbständigen, bischöflichen Teilkirche schafft, in dem sie bisher nicht existierte« (SW 19, 347).

Da durch die Einheit der Weltgeschichte die Kirche aktuell zur Weltkirche geworden ist und dadurch eine geschichtliche Unmittelbarkeit zu allen Völkern erlangt hat, ist für Rahner auch die Missionsverpflichtung aktueller und dringlicher geworden. Die universale Mission, so seine Neuinterpretation, richtet sich primär an die Völker oder Kulturkreise. Wurde in früheren Zeiten die Notwendigkeit der Mission primär von der Notwendigkeit der »Seelenrettung«, also vom individuellen Heil des einzelnen her begründet, so ist heute von gewandelten Voraussetzungen auszugehen: Zum einen könne man angesichts der Kenntnis von der Ausdehnung der außerchristlichen Menschheitsgeschichte nicht mehr davon ausgehen, dass ein Großteil der Menschheit verloren geht; und zum anderen sei heute deutlicher, »wie ein Mensch, der nicht mit der expliziten Predigt des Evangeliums konfrontiert ist, auch sehr unthematisch vor eine eigentliche Glaubensentscheidung gestellt werden kann und wie er so zu einer Rechtfertigung durch den Glauben gelangen kann« (ST IX, 513). Nach der These vom impliziten Christentum ist das individuelle Heil nicht mehr das erste und alleinige Ziel. Dieses Verständnis »befreit den Missionar von der Panik, um jeden Preis ›Seelen retten‹ zu müssen, die sonst alle verlorengehen, wobei diese Aufgabe immer aussichtsloser wird, denn er kann mit der wachsenden Masse der Nichtchristen immer weniger Schritt halten.«¹⁶ Mission richtet sich nach Rahner primär auf die Kulturen und die Präsenz der Kirche in diesen. Dabei beruft er sich auf den inkarnatorischen und kirchenbildenden Charakter der Gnade, demzufolge die Mission als Sendung zu allen Völkern die heilsgeschichtliche Aufgabe hat, »Christus, sein Evangelium und seine Gnade in allen Völkern als solchen in deren spezifischer Geschichte und Kultur präsent zu machen und so Christus selbst eine ganze neue inkarnatorische Gegenwart in der Welt zu gewinnen« (ST IX, 514).

Die Völker und nicht die einzelnen als unmittelbare Adressaten der Mission zu betrachten, ist für Rahner einerseits biblisch begründet, insofern die Sendung der Apostel »allen Völkern« gilt (vgl. Lk 24,47), und andererseits eschatologisch, weil die Völkergeschichten möglicherweise einen bleibenden Beitrag zum Reich Gottes leisten, jedenfalls aber eine heilsgeschichtliche Größe in der Geschichte darstellen. Ginge es bei der Mission nur um den einzelnen und seine individuelle Heilsgeschichte, dann gäbe es keinen

¹⁶ K. NEUMANN, Karl Rahner und die Mission, in: *Verbum* 41 (2000) 553–581, hier 562.

Unterschied zum Vollzug der Kirche in »christlichen« Ländern und es ginge nur um quantitative Ausbreitung der Kirche, ohne konstitutive Bedeutung der geschichtlichen Eigenart der Völker und Kulturen (vgl. SW 19, 362f).

Die Mission zielt also auf die Bildung einer neuen und selbständigen Ortskirche in einem geschichtlichen und kulturellen Raum. Dieser Prozess ist für Rahner dann abgeschlossen, wenn die Kirche mit ihrer Hierarchie einheimisch geworden ist und eine so eigenständige Präsenz gewonnen hat, dass sie als geschichtliche Größe zur Heilsfrage und größeren Heilchance für die einzelnen geworden ist. Das heißt wiederum nicht, dass ein Volk als ganzes oder in seiner Mehrheit getauft sein müsste, wohl aber, dass die Kirche sich zu einer wahrnehmbaren und wirksamen Größe im geschichtlichen Dasein eines Kulturraums entwickelt hat. Mission zielt also nicht bloß auf eine quantitative Ausbreitung, sondern auf ein neues eigenes Christentum, auf schöpferische Neugründung. In diesem Sinn kann Rahner sagen, dass Mission »einmalige, im Geist allein zu wagende Neuschöpfung ist (und nicht bloß Indoktrination einer alten Lehre in neue Subjekte, Ausbreitung schon immer gewußter und gelebter Sitte)«. Im Rückblick auf die Missionsgeschichte beweisen die Ritenstreite negative, »wie wenig man gewillt war, wirklich Neues schöpferisch zu wagen, etwas zu tun, was (unbeschadet der Selbigkeit und Kontinuität der einen Kirche) ein neuer Anfang in einem streng geschichtsphilosophischen und -theologischen Sinn ist« (SW 19, 352). Mit dieser Bestimmung der Mission als schöpferischer Neuanfang überschreitet Rahner die traditionelle Plantationstheorie der Löwener Schule;¹⁷ denn er sieht in der Begründung einer neuen Ortskirche eine geistgewirkte Neuschöpfung, nicht bloß die Einpflanzung und expansive Ausbreitung der bisherigen Ausformungen von Kirche. Diese Konzeption führt wie selbstverständlich zu Verhaltensweisen, die mit den Stichworten »Toleranz«, »Akzeptanz« und »Dialog« bezeichnet werden. Wenn es um wirkliche Neuanfänge geht, dann gilt Rahners Prognose: »Der eigentliche Ritenstreit steht uns noch bevor.« Denn das neue Christentum in Afrika oder Ostasien »wird nicht einfach die ein klein wenig adaptierte Übersetzung *unseres* Christentums sein, sondern etwas ganz anderes.« (ST XVI, 180). Daher bedarf es der Toleranz der Andersheit in der Kirche, die noch einzuüben sei. Es gehöre zum Menschen, »daß er den anderen annimmt *als* den irgendwie Unverstandenen, *als* den Fremden, den bis zu einem gewissen Grad Befremdenden« (ST XVI, 182). Über die Toleranz der Andersheit hinaus jedoch geht es auch um die Akzeptanz dessen, dass die schöpferische Neugründung der Kirche so einheimisch wird, dass sie – bei aller nötigen Reinigung – dem Wesen des Volkes und seiner Kultur entspricht und »daß sie einen positiven, qualitativ und nicht nur quantitativ *neuen* Beitrag zur Wirklichkeit und zum Leben der *Gesamt*kirche leistet, so daß die Missionskirche nicht nur empfängt, sondern auch gibt« (SW 19, 355).

Eine solche Akzeptanz des Fremden als Eigenes, wie es auch das Missionsdekret des Konzils vorsieht (*Ad gentes* 9, 11, 22), ist die Voraussetzung für die »dialogische Grundstruktur der Mission«, weil eben die nichtchristlichen Völker nicht mehr Objekt einer mit

¹⁷ Vgl. hierzu Giancarlo COLLET, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion* (TTS 24), Tübingen 1984, 101ff.

dem Kolonialismus verquickten Mission sind, sondern »selbständige, aktive Subjekte der einen Weltgeschichte und so auch als Gebende und nicht nur als Empfangende auftreten« (SW 19, 355). Der Adressat der Mission ist also »dialogisches Mitsubjekt des missionarischen Tuns der Kirche« (SW 19, 362). Daher erfordert die heutige Situation, in der die Einbahnigkeit der Mission überholt ist, »daß in der eins gewordenen Weltmenschheit jedes Volk jedes andere missioniert« (ST XVI, 184). Überdies betont Rahner angesichts der zunehmenden Globalisierungstendenzen in der einen Weltgeschichte, d.h. einer zunehmend übernationalen politischen und wirtschaftlichen Organisation der Menschheit, dass im Ringen zwischen »Weltzivilisation« und »Völkerindividualitäten« der Mission »die Hilfe einer die Volksindividualität rettenden Akkomodation« als Aufgabe zukomme, damit zugleich aber auch »eine Akkomodation des Christentums an die geschichtliche Zukunft, die den missionierenden und den zu missionierenden Völkern in gleicher Weise bevorsteht« (SW 19, 366) und die so zur Aufgabe der alten und der neuen Kirchen wird. »In der neuen Situation der Einheit der Weltgeschichte«, so fasst Rahner selbst zusammen, »muß die Kirche überall durch ihre reale Präsenz das Ursakrament des Heiles für alle Völker und in allen Kulturen sein und werden, auch wenn sie dabei *überall* ›die kleine Herde‹ ist oder sogar wird.«¹⁸

5. Lokale Mission

Von der globalen Mission als schöpferische Neugründung von Kirche unterscheidet Rahner deutlich die missionarischen Tätigkeiten in den Ländern und Kulturen, die, wie alle europäischen Länder, schon länger vom Christentum geprägt sind, auch wenn die religiöse Partizipation nachlässt. Die Rede vom »Missionsland« Deutschland oder Frankreich¹⁹ verwies schon mitten im Zweiten Weltkrieg darauf, dass in den europäischen Kernländern religiöse Wandlungsprozesse eingesetzt haben, die bis heute neue missionarische Herausforderungen an die Kirchen stellen und zu einer Neuevangelisierung drängen.

Rahner nennt diesen Typ bisweilen »innere« Mission (SW 19, 301) und meint damit »das Tun der Kirche, in dem sie eine neue Generation innerhalb eines schon ›christlichen Volkes‹ tauft, zu Christen erzieht und in der eucharistischen Gemeinschaft sammelt oder in dem sie ein neu paganisiertes ›christliches Volk‹ auch in der Dimension der Gesellschaft und Kultur wieder neu zu christianisieren versucht« (SW 19, 346). Adressaten sind hier nicht Völker oder Kulturen, sondern einzelne, denen durch das Lebenszeugnis aktiver Christen oder die missionarische Verkündigung ein neuer Zugang zum Glauben eröffnet wird. Die einzelnen stehen in einer sie prägenden Situation, auch wenn sie selbst religiös nicht (mehr) praktizieren. Daher darf man nicht übersehen, »daß selbst die Ex-Christen oder ›Neuheiden‹, d.h. die Abgefallenen und Nichtgetauften in den altchristlichen Ländern des

¹⁸ Karl RAHNER, Mission dringlicher denn je!, in: *Die Katholischen Missionen* 86 (1967) 3–4, hier 4.

¹⁹ Zu den Vordenkern des Wandels vgl. Michael SIEVERNICH, Neue Evangelisierung in der späten Moderne. Zu einem Leitbegriff gegenwärtiger Pastoral, in: *Lebendiges Zeugnis* 65/3 (2001) 165–175.

Westens, wenn auch nicht mehr ›religiös‹, so doch soziologisch, psychologisch, kulturell weiterhin vom ›Christlichen‹ geprägt sind« (SW 19, 350). Umgekehrt gilt dies selbstverständlich für Länder und Kulturen, die lange Zeit von anderen religiösen Traditionen wie dem Islam, Hinduismus oder Buddhismus geprägt wurden. Daher hält Rahner an den Unterschied der Missionssituation in christlich und religiös anders geprägten Ländern fest, auch wenn diese Unterschiede durch die wachsende Einheit der Weltgeschichte relativiert werden. »Man übersieht sonst, daß ein Ex-Buddhist und ein Ex-Christ eben doch zwei verschiedene Wesen sind« (SW 19, 354). Was die missionarische Situation hierzulande angeht, plädiert Rahner gegenüber dem volkskirchlichen Modell, in dem die Kirche durch die Kinder ihrer Glieder neue Mitglieder gewinnt, für die offensive Gewinnung neuer Christen: »Wären nicht 10 neue Christen, die durch eine missionarische Predigt gewonnen werden, wichtiger als 100, die wir einfach erben«, (SW 19, 154) so fragt er. In seinem Büchlein zum *Strukturwandel der Kirche*, das er anlässlich der Synode der deutschen Bistümer in den 70er Jahren verfasste, führt er dieses Plädoyer aus und fordert, die Kirche müsse den Schwerpunkt »auf eine offensive Haltung für die Gewinnung neuer Christen aus einem ›unchristlichen‹ Milieu legen und nicht auf eine defensive Verteidigung ihres traditionellen Bestandes.« Daher ist die »missionarische Offensive«, auch bei nur geringen Ergebnissen, »die einzig auf die Dauer Erfolg verheißende Defensive zur Bewahrung des alten Restbestands aus der Vergangenheit des abendländischen Christentums«. Folglich ist für ihn »der beste Missionar in einer nichtchristlichen Diasporasituation« derjenige, der sich unter Neuheiden Gehör verschaffen kann und sich so auch als »der beste Kandidat für ein kirchliches Amt« qualifiziert.²⁰

Da die Kirche ihrem Wesen nach missionarisch ist, wie das Konzil bekräftigt (*Ad gentes* 2), kommt die missionarische Aufgabe allen Christen zu, den Bischöfen, den Ordensleuten und den Laien, wobei letztere, wie Rahner immer wieder betont, eine besondere »Sendung zur Bekehrung der Ungläubigen in der Diaspora« (SW 19, 432) haben. Wenn diese eine personale Glaubensentscheidung getroffen haben, dann werden sie durch ihr Leben und Wirken in der profanen Gesellschaft Zeugnis für Christus und seine Gnade ablegen. Die »explizite Missionspflicht des christlichen Laien unter den Ungläubigen seiner Umgebung« (SW 19, 434) richtet sich auf die Begegnung von Mensch zu Mensch im persönlichen, familiären, beruflichen und nachbarschaftlichen Umfeld.

Darüber hinaus betont Rahner die amtliche »missionarische Predigt«, die sich an Menschen richtet, die der Kirche noch nicht angehören. In erster Linie geht es also um die Verkündigung an Nichtchristen, um die »Predigt der Bekehrung zum Glauben« (SW 19, 152). Die missionarische Verkündigung muss einerseits an den kontextuellen und zeittypischen Fragen des Hörers ansetzen und diese auf die absolute Frage hin dechiffrieren, d.h. auf das absolute Geheimnis hin, auf Gott, der sich in absoluter Nähe selbst mitgeteilt hat und mitteilen will. Für Rahner ist mithin der »anonyme Christ« im Hörer vorzusetzen, der, wie die Athener auf dem Areopag (Apg 17,23), schon verehrt, was er nicht kennt. Dabei ist die zuvorkommende Gnade vorzusetzen, und zwar als »›Horizont‹, innerhalb

²⁰ Karl RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe*, Freiburg 1972, hier 35ff.

dessen jeder Mensch schon denkt, erlebt und leidet, auch wenn er diesen Horizont selbst nicht reflektiert und *als ungeschuldete Gnade erfasst*« (SW 19, 156). Allerdings gibt es einen Kairos für diese Missionspredigt, so dass sie nicht immer, überall und unter allen Umständen mit der gleichen Intensität vorgetragen werden kann. Zudem ist die Missionspredigt rückgebunden an den Glauben und das Leben der Kirche, das vom Ereignis Christi herkommt, aber auch an das glaubwürdige Dasein des Predigenden (vgl. SW 19, 159).

Überdies verlangt die Missionspredigt für Rahner eine Grundformel des Christentums, welche die Botschaft Christi zusammenfasst. Dieser Aufgabe hat sich Rahner selbst unterzogen, indem er einige »Kurzformeln des Glaubens« vorlegte, die dem gegenwärtigen Verständnishorizont entsprechen sollten (ST IX, 242–256).²¹ Ob in dieser Weise oder in anderen Formen, jedenfalls bleibt Rahners Postulat aktuell, das er mit biblischem Bezug auf den Missionar Philippus (vgl. Apg 8,26–40) anführt: »Eine wirkliche Missionspredigt von heute kann eigentlich nur der halten, der sich getraut, einem ›Heiden‹ seines eigenen Milieus in einer guten halben Stunde verständlich zu machen, was er eigentlich glaubt« (SW 19, 155).

Der missionarische Grundzug ist für Rahner nicht nur ein Erfordernis der Verkündigung, sondern muss auch die theologische Reflexion prägen, was für die künftige Theologie bedeutet, dass sie »viel missionarischer und mystagogischer« sein müsse als bisher (ST X, 49). Zudem muss die Theologie der konziliaren Forderung genügen, dass »in jedem sozio-kulturellen Großraum die theologische Besinnung angespornt werden« soll (*Ad gentes* 22), und künftig daher stärker interkulturell arbeiten. Dabei wird die europäische Theologie, »Hüterin und Bewahrerin der Glaubenstradition der zwei ersten Jahrtausende des ausdrücklichen Christentums sein und bleiben«, im Verhältnis zu den Theologien in anderen Kulturkreisen aber auch zu vermitteln, zu schützen und zu lernen haben. Dieser Lernprozess könnte im Blick auf eine mehr östlich orientierte Theologie zu einer pneumatologischen Denkform führen: »Vielleicht wird sie eine Pneumatologie, eine Lehre von der innersten, vergöttlichenden Begnadigung aller Menschen (als Angebot an ihre Freiheit) wegen des allgemeinen Heilswillens und wegen des legitimen Respektes vor allen großen Weltreligionen auch außerhalb des Christentums zum fundamentalen Ausgangspunkt ihrer Theologie machen und von da aus [...] ein wirkliches und radikales Verständnis der Christologie zu gewinnen versuchen.«²²

Karl Rahners neues Missionsverständnis gründet gnadentheologisch auf der Möglichkeit einer »transzendentalen Gotteserfahrung im Heiligen Geist«, selbst wenn sie nur anonym ist wie das »diffus ausgebreitete Licht einer Sonne, die wir nicht erblicken« (ST XIII, 237). Dabei ist zu berücksichtigen, dass die explizite Christlichkeit in Form von Taufe, Bekenntnis und Kult »nicht ein widersprechendes Anderssein gegen die Ungläubigen setzt, sondern gerade dessen innerste Daseinsverfassung selber [...] zur geschichtlichen und

²¹ Vgl. H. HOPING, Ein transzendentaltheologischer Begriff des Christentums. Rahners Kurzformel des Glaubens, in: Mariano DELGADO (Hg.), *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert*. Vom »Wesen des Christentums« zu den »Kurzformeln des Glaubens«, Stuttgart 2000, 235–245.

²² Karl RAHNER, Aspekte europäischer Theologie, in: ST XV, 84–103, hier 95 und 103f.

gesellschaftlichen Erscheinung bringt: das Ja Gottes zum Ungläubigen und eventuell dessen geheimes Ja zu Gott.« (SW 19, 431) Geschichtstheologisch beruht Rahners neues Missionsverständnis auf der neuen Einheit der Weltgeschichte, durch welche die Weltkirche eine neue Unmittelbarkeit zu den Völkern, Kulturen und Religionen gewonnen hat. Dieses Verhältnis begründet ekklesiologisch eine neue, durch nichts zu ersetzende Missionspflicht, Kirche unter allen Völkern als »universales Heilssakrament« (*Lumen gentium* 48) präsent zu machen. Dabei steht nicht der quantitative, sondern der qualitative Aspekt im Vordergrund, insofern die Gründung von Ortskirchen in anderen, vom Christentum nicht oder kaum geprägten Kulturen nicht auf eine bloße Ausweitung zielt, sondern auf eine geistgewirkte Neuschöpfung der Kirche im jeweiligen Volk oder Kulturraum. Das aber bedeutet, dass der kulturelle und religiöse Reichtum der Völker durch Inkulturationsprozesse »aufgehoben« wird und es letztlich darum geht, die »Herrlichkeit ($\delta\delta\ \xi\alpha$) und die Ehre der Völker« in die Vollendungsgestalt der himmlischen Stadt Jerusalem (Offb 21,26) einzubringen. Dieses Missionsverständnis verbindet Rahner mit der Notwendigkeit missionarischer Aktivitäten auch in kulturell und religiös christlich geprägten Ländern, denen nach wie vor, nun aber zusammen mit allen Ortskirchen, die bleibende Aufgabe der universalen Mission obliegt. Angesichts der missionarischen Herausforderungen, vor die sich eine global wachsende Weltkirche durch die Globalisierungsprozesse der Gegenwart gestellt sieht, würde Karl Rahner mit Johannes Paul II. sicher einen »neuen missionarischen Advent« begrüßen.²³

Zusammenfassung: Karl Rahner hat die Mission im Selbstvollzug der Kirche verankert und die Missionstheologie konstitutiv im Rahmen der Praktischen Theologie oder Pastoraltheologie verortet. Dabei machen seine geschichtstheologische Interpretation der wachsenden Einheit der Weltgeschichte, seine gnadentheologische Deutung der Religionsgeschichte und sein Theorem eines impliziten Christentums auf dem Weg zum expliziten Christentum die Mission interkulturell, interreligiös und existentiell anschlussfähig an die späte Moderne. In dieser Situation sieht er die Weltkirche vor der missionarischen Herausforderung, in allen nicht christlich geprägten Völkern und Kulturen neue Ortskirchen zu begründen. Diese aber müssen ekklesiale Neuschöpfungen sein, die eine eigene Gestalt entfalten und konstitutiv auf eine Weltkirche in pluriformer Gestalt zurückwirken. Lokale Mission in christlich geprägten Ländern kann dabei die universale Mission indirekt fördern.

Summary: Karl Rahner anchored mission in the self-realization of the church and located the theology of mission within the framework of practical theology or pastoral theology. In the process, his historical-theological interpretation of the growing unity of world history, his exposition of the history of religion based on the theology of grace, and his theorem of implicit Christianity on the path to explicit Christianity make mission intercultural, interreligious and existentially capable of being connected to the late modern age. In this situation he sees the world-church placed before the challenge of establishing new local churches in all the nations and cultures not shaped by Christianity. These, however, must be new ecclesial creations which develop their own forms and in these

²³ JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Redemptoris missio* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1990, Nr. 86.

manifold forms constitutively affect the world-church in return. Local missionary work in countries shaped by Christianity can at the same time indirectly promote the universal missionary work.

Sumario: Karl Rahner ha anclado la misión en la misma actuación eclesial y ha ubicado la misiología como algo constitutivo de la teología práctica o de la teología pastoral. Su interpretación teológico-histórica de la creciente unidad de la historia de la humanidad, su explicación de la historia de las religiones dentro de su teología de la gracia, y su teorema de un cristianismo implícito que se encuentra en camino hacia un cristianismo explícito hacen de la misión cristiana desde el punto de vista intercultural, interreligioso y existencial algo compatible con la modernidad tardía. En la situación actual, Rahner ve a la Iglesia Universal ante el desafío de fundar nuevas iglesias locales en todos los pueblos y culturas aún no alcanzados por el cristianismo. Tales iglesias deben ser, sin embargo, nuevas creaciones eclesiales que adquieran una forma propia y repercutan constitutivamente en una Iglesia Universal pluriforme. La misión local en países de impronta cristiana puede potenciar así indirectamente la misión universal.

KLEINE BEITRÄGE

Auskunftsfähiges Christentum + || Überlegungen zu einer missionarischen Präsenz der Kirche in Deutschland

In den letzten Jahrzehnten ist die Aufgabe einer missionarischen Präsenz des Christentums in der Welt von heute wieder neu in den Blick getreten. Papst Paul VI. hatte mit seinem Schreiben *Evangelii nuntiandi* (1975) dazu einen kräftigen Anstoß gegeben. Auch Papst Johannes Paul II. ist die Frage nach der missionarischen Kraft des Christentums ein zentrales Anliegen. Erinnert sei an die Enzyklika *Redemptoris missio* (1990), die direkt an *Evangelii nuntiandi* anknüpft und die missionarische Sendung als Wesenselement des Glaubens darstellt (vgl. Nr. 2). Das Schreiben *Novo millennio ineunte* (2001) spricht von der Evangelisierung als einer »Priorität für die Kirche am Beginn des neuen Jahrtausends« (vgl. Nr. 40). Ebenso hat das nachsynodale Schreiben *Ecclesia in Europa* (2003) eindringliche Passagen, in denen Erstverkündigung und erneute Verkündigung an die schon Getauften als gegenwärtige Aufgabe der Kirche auch in den sog. christlichen Ländern herausgestellt wird (vgl. Nr. 46f). Innerhalb der Kirche in Deutschland ist dieser Impuls der Päpste besonders in dem Schreiben der Deutschen Bischofskonferenz *Zeit zur Aussaat* vom 26. November 2000 aufgegriffen worden.

Vierorts stößt die genannte Aufgabenstellung durchaus auf Zustimmung. Die Ratlosigkeit fangen freilich dort an, wo man nach den Möglichkeiten und Wegen einer solchen einladenden, werbenden Präsenz des Christlichen in der Gesellschaft fragt. Dazu im Folgenden einige Überlegungen.

1. Jede Zeit ist dem Evangelium gleich nahe bzw. gleich fern

Die Meinung, die Entfremdungen zwischen dem Evangelium und der gegenwärtigen Kultur seien unumkehrbar, ist zwar verbreitet, aber dennoch falsch. Natürlich gibt es zwischen der jeweiligen konkreten Selbstdarstellung von Kirche einerseits und der Gesellschaft andererseits Ungleichzeitigkeiten und Brüche. Doch ist grundsätzlich festzuhalten: Die Botschaft des christlichen Gottesglaubens ist jeder Zeit gleich nahe bzw. gleich fern. Der Grund hierfür liegt in den Grundkonstanten der menschlichen Existenz, die sich trotz verändernder Rahmenbedingungen des individuellen und gesellschaftlichen Lebens gleich bleiben. Die Zumutungen und Tröstungen, die das Evangelium Jesu Christi beinhaltet, werden wie zu jeder Zeit so auch heute und morgen auf Annahme und auf Ablehnung stoßen.

2. Das gewandelte Umfeld: Radikaler geistiger Pluralismus

Jeder Christ, selbst wenn er in kirchlich geprägten Gegenden lebt, ist heute einem geistig-religiösen Pluralismus ausgesetzt. Die Erfahrungen mit anderen Religionen bzw. auch mit »Religionslosen« sind nicht mehr auszublenden. Das heißt: Diese Erfahrungen müssen in die Verkündigung und Katechese mit einbezogen werden. Der »andere«, der alternative Lebensentwurf ist überall existentiell präsent. Das wirft die permanente Frage auf: Warum bin ich eigentlich Christ? Das Fragen nach dem »Mehrwert« des Gottesglaubens wird also den Christen ständig begleiten. Die Glaubensentscheidung ist bis zum Lebensende niemals so abgeschlossen, dass Infragestellungen bis ins hohe Alter hinein unmöglich wären.

Es ist übrigens interessant, dass uns aus der säkularen Welt durchaus auch Hilfen für den Glauben zuwachsen, etwa das heute aus der Erfahrung der Globalisierung erwachsende Gespür für die Gemeinsamkeit aller Menschen in Heil oder Unheil, oder eine neue Sensibilität für die Natur und den Menschen als Schöpfung.

Einen solchen Übersetzungsversuch der Glaubensaussage von der »Erschaffung des Menschen« angesichts der neuen biotechnischen Möglichkeiten hat beispielsweise Jürgen Habermas, der sich ja selbst als »religiös unmusikalisch« bezeichnet, in seiner Frankfurter Friedenspreis-Rede im Herbst 2001 vorgelegt. Was bedeutet die religiöse Rede von Schöpfung für den religionsfernen Zeitgenossen? Können sich beide, Religiöse wie Nichtreligiöse über die damit gemeinte Sache verständigen? Vermutlich braucht es nicht nur ein Gespräch der christlichen Konfessionen und der Weltreligionen untereinander, sondern auch eine »Ökumene« dritter Art zwischen Religiösen und Nichtreligiösen.

3. Religiöse Indifferenz als neues Phänomen?

Das eigentliche Problem des pastoralen Arbeitens ist wohl die schmerzlich erfahrene Indifferenz der heutigen Zeitgenossen gegenüber der religiösen Frage. Gibt es dafür eine Erklärung? Vielleicht darf man von einer Art »Sprachverlust« sprechen, also von der Unfähigkeit, bestimmte Grunderfahrungen des Menschen (wie Erfahrungen von Abhängigkeiten, Angst, Sinnverlust u.ä.) adäquat ausdrücken zu können. Die religiöse Sprache steht vielen Zeitgenossen hierzulande dafür nicht mehr zur Verfügung. Christlich-kirchliche Vokabeln sind für die hiesigen Menschen wie »Chinesisch«. Warum das so ist, ist nochmals eine eigene Frage.

Ob den Menschen mit diesem Sprachverlust auch die in dieser Sprache ausgedrückte Sache entschwindet? Dann hätten wir in der Tat einen neuen Menschentypus vor uns, den »religiös Unmusikalischen« (Max Weber), einen »homo areligiosus« (Eberhard Tiefensee). Ich bin freilich skeptisch. Ob es »religiös Unmusikalische« ebenso gibt wie eben von Natur aus unmusikalische Menschen, bleibt für mich eine schwierig zu beantwortende Frage. Jeder Mensch ist offen für Transzendenz. Das gehört zu seinem Menschsein. Aber mir ist

bewusst: Es kommt sehr auf die Definition von »Religiosität« an. Und zudem kann Religiosität im Menschen verkümmern, ja verschüttet werden.

Bezüglich der jungen Bundesländer ist freilich eine Besonderheit festzustellen. Hier ist die Abwendung der Menschen von Religion und speziell vom Christentum in der Tat weniger das Ergebnis einer Emanzipationsbewegung, sondern Ausfall bzw. staatlich verordnete Verdrängung von Religion aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Das Gesellschaftssystem der vormaligen DDR dämpfte die im Westen wirksam gewordenen Modernisierungsschübe und hinterließ eine merkwürdige Gemengelage von Vormodernität. Das ist bis heute noch in ostdeutschen Mentalitäten und Gruppenbefindlichkeiten zu beobachten, etwa hinsichtlich der verinnerlichten Einstellung zum Staat als omnipotentem Betreuer und Vormund, oder der Neigung zur Selbstgenügsamkeit oder auch der Tendenz zur Abschottung von allem Fremden und Ungewohnten. Etwas bissig könnte man im Osten noch von Relikten eines »kollektiven Hospitalismus« sprechen. Das erschwert sicherlich die Evangelisation noch zusätzlich.

Doch sollte die Situation der neuen Bundesländer nicht zu sehr als Sondersituation betrachtet werden. Die Herausforderungen in Ost und West ähneln sich letztlich doch sehr. Zudem: Es kann manchmal ein Vorteil sein, wenn Menschen den christlichen Glauben unvermittelt als etwas völlig Neues erfahren. Wenn Vorurteile fehlen, kann eine Begegnung besser glücken.

Ich möchte an dieser Stelle den grundlegenden Einwand ansprechen, der heute von nichtchristlichen Menschen gegenüber einer sich religiös verstehenden Existenz gemacht wird: Es ist der Verdacht, mit einem religiösen Glauben verliere der Mensch seine Autonomie, seine Fähigkeit zur Selbstbestimmung. Religion, und eben auch christliche Religion sei ein Zustand der Fremdbestimmtheit, in der dem Menschen das Recht auf schöpferische Selbstverwirklichung und moralische Autonomie genommen würde. Das ist der geheime Stachel, der viele auch nachdenkliche Zeitgenossen vom Glauben an Gott und an das Evangelium abhält.

Darauf mag es manches zu antworten geben, von der Anthropologie her, die weiß, dass wir grundsätzlich dialogische und nicht monologische Wesen sind, von der Theologie her, die uns zeigen kann, dass Gottes Freiheit nie als Konkurrenz, sondern nur als Synergie zur Freiheit des Menschen gedacht werden kann. Der Psalmist sagt: »In deinem Licht schauen wir das Licht!« (Ps 36,10). Wer liest, denkt normalerweise nicht ans Auge.

Aber es geht hier ja letztlich nicht um ein Austausch rationaler Argumente allein. Es geht hier um Gründe, die allein das Herz kennt, wie Blaise Pascal sagen würde. Wem kann man beweisen, dass Wasser trägt, wenn er nie den Sprung ins tiefe Wasser wagt? Wem kann man darlegen, dass Geliebt-Werden nicht passiv macht, sondern im höchsten Maße aktiv, wenn er das nicht einmal selbst an sich erfährt: zu lieben und geliebt zu werden? Wer liebt, bleibt frei, auch wenn er sich als Liebender auf Verantwortung, auf Verpflichtungen einlässt. Aber eben auf einer anderen, sein Leben weitenden Wirklichkeitsstufe. Es gibt Bindungen, die frei machen. Und zu ihnen gehört der christliche Gottesglaube.

4. Anknüpfen – aber wo?

Christliche Spurenelemente (Feiertagskultur, Brauchtum, gesellschaftliche Konventionen) bzw. auch persönliche Erfahrungen (Tatsache der eigenen Taufe, Vermittlung von religiösen Grundkenntnissen in der Schule), an die eine Neuevangelisierung anknüpfen könnte, sind im Osten nur bruchstückhaft gegeben.

Doch sollten andere, vielleicht noch tiefer im Wesen des Menschen ansetzende Anknüpfungen möglich sein. Aus meiner Erfahrung heraus ist das besonders für hiesige Menschen die Erfahrung einer glückenden Beziehung, manchmal auch nur die Sehnsucht danach, oder auch die Erfahrung eines Scheiterns solcher Beziehungen. Solche Erfahrungen bilden so etwas wie ein »Tor zur Transzendenz«. Beziehungen kann man nicht machen. Sie sind zutiefst Geschenk. Und doch bestimmen ihr Gelingen oder Misslingen die Qualität des Lebens.

Einige Beispiele für diese Art der Anknüpfung: Am Abend des jetzt auch im Osten sich verbreitenden Valentinstages wird seit einigen Jahren in einer Erfurter Innenstadtkirche ein ökumenischer Segnungsgottesdienst angeboten, und zwar für alle, die möchten, dass ihre Beziehungen »glücken«. Es gibt ein waches Interesse für diesen eindeutig nichtsakramentalen, im Ansatz »missionarischen« Gottesdienst gerade unter Nichtglaubenden.

Im Erfurter Dom wird am heiligen Abend ein Gottesdienst der besonderen Art gefeiert: ein nächtliches »Weihnachtslob«, bei dem sich viele, besonders auch junge Erfurter einfinden, beileibe keine Kirchgänger. Es ist nicht nur weihnachtliche Stimmung, die Nichtchristen an Festtagen in die Gotteshäuser lockt. Die Menschen haben echte spirituelle Sehnsüchte, auf die die Kirche eingehen sollte. Auch 1 Kor 14,23 bezeugt die Anwesenheit von »Unkundigen« und Ungläubigen in der Gemeindeversammlung.

Ebenfalls in Erfurt, aber auch schon an einigen anderen Orten im Osten werden im kirchlichen Raum so genannte »Lebenswende-Feiern« gehalten, die ausschließlich für ungetaufte Jugendliche gedacht sind. Die 14- und 15-Jährigen suchen nach solchen Feiern, in denen sie ihr Leben deuten und Begleitung durch verständnisvolle Erwachsene erfahren. Wir öffnen übrigens unsere katholischen Jugendhäuser auch für sog. »Tage der Lebensorientierung«, die von Schulklassen älterer Schüler, in der Mehrzahl ungetaufte, neugierig angenommen werden.

Selbst ein Warenhaus kann ein missionarischer »Lernort« werden. Im Advent war ich einmal an einem Werktag am Abend im größten Warenhaus der Stadt Erfurt zu einem Gesprächsabend. Inmitten der weihnachtlich glitzernden Warenwelt ging es um das Thema: »Schenken – und Sich-Beschenken lassen«. Was macht eigentlich eine Ware zu einem Geschenk? An die hundert Menschen waren gekommen, viele von ihnen sicherlich ohne jede Kirchenbindung. Eine evangelische Volkskundlerin von der Universität Jena war dabei, die über Brauchtum und die Geschichte unserer Feste Auskunft geben konnte. Es ging an diesem Abend sehr schnell um wichtige Fragen des christlichen Menschenbildes, und zwar ganz zwanglos, ohne »Predigtton«!

Ein letztes Beispiel: Am ersten Freitag eines Monats, um 15.00 Uhr, zur Sterbestunde Jesu, wird im Dom zu Erfurt ein Totengedenk-Gottesdienst gehalten, und zwar für alle, die

um einen Toten trauern und keinen Ort dafür haben. Die Trauer, aber auch die Hoffnung auf das Leben, das Gott schenkt, und zwar schon hier und jetzt, wird ins Wort gehoben. Es gibt immer mehr anonyme Bestattungen. Es gibt zunehmend Hilflosigkeit, mit dem Sterben vertrauter Menschen so umzugehen, dass man daran nicht zerbricht. Das Verhalten der weithin nichtchristlichen Bevölkerung nach den Mordtaten im Gutenberggymnasium unserer Stadt hat mir dies wieder gezeigt. Die Menschen suchten damals in Scharen den Dom und andere Kirchen auf, um gerade in diesen sakralen Räumen etwas zu erfahren, wonach sie unbewusst suchen: nämlich wider alle Hoffnung hoffen zu können.

Die Vermittlung und Aneignung des Gottesglaubens in der »reflexiven Moderne«, um dieses Schlagwort einmal zu gebrauchen, wird nicht einfach mit einer Instruktionspastoral gelingen. Ich bezweifle übrigens, ob in der Vergangenheit die Logik der »Eintrichterung« so bestimmend für Katechese bzw. Glaubensvermittlung war, wie manchmal zu lesen ist. Der Barock als christlich-katholisches Lebensgefühl beispielsweise ist Inkulturation des Glaubens auf höchst intuitiver Ebene. Was bedeutet es eigentlich, dass in der heutigen Literatur und Kunst so weit gefächert biblische Motive, freilich oft »gegen den Strich gebürstet«, aufgegriffen werden? Wir dürfen durchaus auf neue Anstöße einer christlichen Inkulturation auch in der Postmoderne hoffen.

5. Sensibilität für persönliche und institutionelle Wahrhaftigkeit

Die z.T. schmerzlichen Lernprozesse für die Kirchen heute bringen Chancen einer geistlichen und geistigen Erneuerung mit sich. Weder Abwertungstendenzen gegenüber der Welt und dem Menschen von heute (»Die Leute werden immer gottloser!«) noch identitätsfixierte Starrheit (»Das haben wir immer so gemacht!«) eröffnen der Verkündigung und Seelsorge insgesamt Zukunft. Die Kirche muss dem heutigen Menschen »auf gleicher Augenhöhe« und mit dem Grundimpuls einer empathischen Solidarität begegnen. Die Sehnsüchte und Ängste, die Freuden und Hoffnungen der Menschen sind vom Evangelium her zu beleuchten. Jesus von Nazareth, der »wusste, was im Menschen ist« (Joh 2,25b), hat darauf vertraut, dass diesem Menschen dennoch Umkehr und Gottesberührung möglich ist. Seine Reich-Gottes-Verkündigung hatte in seiner eigenen Lebensgestalt Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft. Er lebte, was er verkündigte. An dieser Glaubwürdigkeit können und müssen auch die Zeugen des Auferstandenen heute (wie in vergangenen Generationen) Anteil gewinnen.

Ein entscheidendes Kriterium dieser »Wahrhaftigkeit« der Kirche wird sein, ob von ihr der Grundimpuls der Solidarität mit der säkularen Gesellschaft ausgeht. Die Pastorkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* fängt mit den Worten an: »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.« Diese Grundhaltung muss Tenor kirchlicher Verkündigung und Seelsorge sein. Die »Grammatik der Existenz« ist zumindest ebenso wichtig wie die »Grammatik der Glaubenslehre«.

6. Gott ist dem Missionar voraus

Evangelisierung meint nicht belehrende »Einrede« sondern »Aufdecken« der vorgängig vorhandenen Gottesbeziehung jedes Menschen. Die Verkündigung in ihren vielfältigen Formen schafft nicht das Faktum der Gottesberührung, sondern hilft, den gnadenhaften Anruf Gottes bewusst und die Glaubensantwort ausdrücklich zu machen, den Menschen also zum »Danken« anzustiften (vgl. 2 Kor 4,15). Gottes Anruf, der jeden Menschen trifft, will einen »Resonanzraum« haben, in dem das Evangelium zum Klingen kommen kann. Das ist der letzte Sinn von Kirche: Sie ist »Raum der Gnade«, »Resonanzraum« für das Evangelium, das uns von Gott als Botschaft der Rettung, als Proklamation eines grundlegenden Machtwechsels geschenkt ist.

Das bedeutet: Die Seelsorger und Verkünder des Glaubens können nur »Hebammendienste« im Blick auf das Gottesverhältnis der Menschen leisten, niemals das von Gott geschenkte Leben »produzieren«. Diese Haltung verhindert zum einen die vorschnelle Etikettierung und Abwertung von Menschen als rettungslos unreligiös. Sie beflügelt zum anderen den seelsorglichen Einfallsreichtum, unter Umständen auch neue Wege in der Seelsorge zu beschreiten. Wir dürfen als Seelsorger im Dienst unseres Herrn hemmungslos optimistisch sein. Gott ist immer schon da, wo wir ihn hintragen wollen.

Nur als kleine Anmerkung: Warum ist uns überhaupt missionarisches Zeugnis von Gott her aufgetragen? Vielleicht – so meine Vermutung – mehr um unsretwillen. Gott hat uns im Blick, wenn er uns auf unsere Mitmenschen als Adressaten der Verkündigung verweist. Papst Johannes Paul II. sagt: »Der Glaube wird stark durch Weitergabe!« (*Redemptoris missio* Nr. 2).

7. Evangelisierung als »Initiation« in den Glauben

In einer nichtchristlichen, von säkularer Ethik gespeisten Gesellschaft ist die missionarische Einladung zur Nachfolge Christi nur im Modus des »Anbietens« bzw. »Vorlegens« zu verwirklichen (vgl. den Brief der französischen Bischöfe *Proposer la foi* aus dem Jahr 1996, dt. Ausgabe 2000 *Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft*). Es geht um eine Pastoral, die nicht »von oben« her kommt, sondern die aus einer Haltung der Grundsympathie mit den Menschen jene Momente des Evangeliums zum Leuchten bringt, die den Menschen eine Identifizierung von innen her ermöglichen. Oder um mit Augustinus zu sprechen: Der »inwendige Lehrer« des Glaubens wird wichtiger sein als der »äußere Lehrer«.

Das entlastet uns von einer uns mehr und mehr überfordernden »Pastoral der Erfassung« aller Glaubenden. Unser seelsorgliches Wirken darf den Schwerpunkt auf eine »Pastoral der Initiation« in den Glauben setzen. Hierbei ist die Zuwendung zu den Erwachsenen prinzipiell wichtiger als die zu den Kindern (was nicht ausschließt, dass der Weg zu den Erwachsenen manchmal über die Kinder und Schüler gehen wird. Doch gilt: Die Heran-

wachsenden orientieren sich weithin am Wertehorizont der Erwachsenen.) Es gilt also, Wege und elementare (»einfache«, praktikable) Hilfen zu finden, den Glauben »erwachsen« zu leben. Unsere Pastoral sollte vorrangig Personen entwickeln, nicht allein Strukturen verändern (was auch notwendig ist, aber eben sekundär bleiben muss).

In diesem Zusammenhang ist auf eine grundlegende Eigenart des Glaubensaktes aufmerksam zu machen. Christlicher Glaube trägt in sich das Moment des Dialoges. Er ist ein Mitglauben mit dem Glauben anderer. Er kann nur Glaube im Vollzug, oder besser: im Gespräch sein. Glaube ist nie derart vorfindlich, dass er von der konkreten Lebenssituation des Einzelnen oder der Gemeinschaft der Kirche abzukoppeln wäre. Auch in vergangenen Zeiten der Frömmigkeitgeschichte war der christliche Gottesglaube immer »Antwort« nicht nur auf den Anruf von oben, sondern auch auf die Fragen der Zeit, der Mitmenschen und nicht zuletzt auf die Fragen des eigenen Herzens.

8. Eine neue kulturelle »Sprach- und Zeichenkompetenz« des Christlichen gewinnen

Dazu bedarf es einer zweifachen Anstrengung: Verfremdung und Konzentration. Statt Konzentration könnte man auch sagen: Elementarisierung.

Zum einen wird das Christliche »verfremdet« werden müssen, um in seinem eigentlichen Profil erkennbar zu werden. Es geht ja im Evangelium um die Ansage und Zusage eines von Gott her in Jesus Christus ausgelösten Herrschaftswechsels. Uns ist in den von einem verblassenden Christentum eingefärbten Gesellschaften Europas die »Fremdheit« des Christlichen verloren gegangen. Ein »Leben aus dem Vorgriff auf Gottes Reich« inmitten einer von innerweltlichen Mächten beherrschten Gesellschaft bedarf neuer Ausdrucksformen.

Zum anderen sind für die Kirche und ihre Lebensäußerungen eine Konzentration auf die Mitte ihres Auftrags notwendig, auf ihr »Kerngeschäft«. Dieses besteht in der Proklamation und der »Feier« dieser von Gott her erfolgten Freisetzung des Menschen. Das muss in jeder Generation neu geschehen. Wir brauchen eine Konzentration auf dieses Zentrum unseres christlichen Glaubens. Diese Mitte wäre in immer neuen Variationen und Zugängen zu erschließen, verbal und nonverbal. Weil aber gerade die kirchlichen Worte oftmals so verbraucht und abgenützt sind, auch die biblischen Worte, brauchen wir darüber hinaus auch so etwas wie eine Verfremdung der Botschaft des Evangeliums im positiven Sinn. Wir brauchen sprachliche und erfahrungsgesättigte Zugangswege zu seiner Herzmitte, die neu zum Hören und Begreifen einladen. Es bedarf vermutlich der Prüfung mancher überkommener Formen kirchlichen Arbeitens, besonders dort, wo diese kaum noch mit dem spirituellen »Grundwasser« des Evangeliums in Verbindung stehen.

Die Zukunft von Kirche und Gottesglaube in Europa wird entscheidend davon abhängen, ob Christen als Einzelne und gemeinsam eine neue »Auskunfts-fähigkeit« erlangen. Das »Verstummen« des Glaubens im Alltag unseres Lebens ist für mich die bedrängendste

Erfahrung in der Seelsorge. Die Christen im Kern unserer Gemeinden und Gemeinschaften müssen neu lernen, »auskunftswillig« und »auskunftsfähig« für andere zu werden.

9. Das Gleichgewicht zwischen territorialer Seelsorge und kirchlicher Arbeit in »Lebensräumen«

Die neue Mobilität der Menschen, ihre gewandelten Lebens- und Berufssituationen verändern auch bisher bewährte Formen der kirchlichen Arbeit. Die Kirche wird auch in Zukunft immer wieder die Gläubigen »vernetzen« müssen, besonders in Gemeinden, die sich um das Wort Gottes und um den Altar versammeln. Ich spreche gern von der Notwendigkeit von »Glaubensbiotopen«, also Orten der Einübung und Bewährung christlicher Lebenspraxis. Nur solche Orte können Quellgrund einer »nachhaltigen« Evangelisierungsarbeit werden, also Dauerhaftigkeit schaffen.

Aber es wird heute neue, offene und vermutlich kurzfristige, gleichsam »flüchtige« Evangelisierungswege und Pastoralstrategien geben, die sich z.T. schon abzeichnen (»Offene« Arbeit, City-Seelsorge, Wallfahrts- und Ordenszentren, sachbezogene Netzwerke, »Bewegungen«, Personalgemeinden u.a.). Dieser Wandel ist nicht in jedem Fall ein Abbau, sondern manchmal auch ein Umbau des bisher Gewohnten. Entsprechend werden in Zukunft kirchliche Ressourcen »umgeschichtet« werden. Hier liegt noch ein weites Lernfeld vor uns. Die manchmal auftretenden Spannungen zwischen der pfarrlichen Seelsorge und der Arbeit von Kommunitäten und Ordensgemeinschaften sind uns ja schon aus der Geschichte bekannt. Sie begleiten uns auch heute. Doch muss arbeitsteilige Evangelisierung nichts in sich Schlechtes sein.

Den Christen und Ortskirchen, die im Glauben auskunftsfähig sein wollen, wären drei grundlegende Eigenschaften zu wünschen: demütiges Selbstbewusstsein, sanfte Entschiedenheit und gelassenes Engagement. Nur auf den ersten Blick scheinen sich die jeweiligen Wortverknüpfungen zu widersprechen. Beim genauen Hinschauen zeigt sich in diesen Zusammenstellungen das Paradoxe unseres Glaubens. Ich meine, diese Grundhaltungen auch an Jesus, dem »Urheber und Vollender des Glaubens« (Hebr 12,2) zu entdecken.

*Joachim Wanke
Bischof von Erfurt*

IN MEMORIAM

Franz Kardinal König (1905–2004)

In der Nacht vom 13. März 2004 ist der emeritierte Erzbischof von Wien, Franz Kardinal König, infolge seiner in der letzten Zeit akuten Herzschwäche nach Angaben seiner Ärzte in Wien-Mariahilf »sanft entschlafen«. Ohne Übertreibung kann in einer kurzen Rückschau von einem erfüllten, überaus vielfältigen und nachhaltigen Leben gesprochen werden.

Der am 3. August 1905 in der Nähe von St. Pölten geborene König verbrachte einen Großteil seiner Studienzeit (Philosophie und Theologie) in Rom und wurde in dieser Stadt, die er neben Wien besonders ins Herz geschlossen hatte, 1933 zum Priester geweiht, bevor er später wieder in seine Heimatdiözese zurückkehrte und pastoralen (als Kaplan in der Vorkriegs- und Domvikar in der Kriegszeit, später, nach 1945, als Religionslehrer in Krens) und wissenschaftlichen Aufgaben (1946 Habilitation in Wien im Grenzgebiet Iranistik und Bibelwissenschaft: *Der Jenseitsglaube im Alten Testament und seine Parallelen in der Religion des Zarathustra*, 1948–1952: Prof. für Moraltheologie in Salzburg) nachging.

Seine wissenschaftliche Leidenschaft galt unbestritten der Religionswissenschaft bzw. der Theologie der Religionen, das kommt u.a. in seinem Hauptwerk *Christus und die Religionen der Erde* zum Ausdruck. Dieses Handbuch ist in 3 Bänden 1951 in Wien aufgelegt worden, wobei König als Herausgeber jedem der Bände einen Artikel beisteuerte: einen Einleitungsbeitrag *Der Mensch und die Religion* (Band I, 11–75), einen Beitrag zu seinem Spezialgebiet *Die Religion des Zarathustra* (Band II, 607–665) sowie die abschließenden Bemerkungen in *Das Christentum und die Weltreligionen* (Band III, 731–777). In diesem Beitrag verwirft er die aus dem Rationalismus und Evolutionismus destillierte These, dass alle Religionen gleich seien, aber auch die Anschauung, dass das Christentum der alleiniger Träger von Wahrheit sei, welche u.a. in der dialektischen Theologie wurzelt.

Anthropologische Grundfragen, wie: »Woher komme ich?« und »Wohin gehe ich?«, die König als für alle Menschen gültig und relevant postuliert, sowie das früh erwachte Interesse am Anderen und Fremden – er beherrschte an die 10 Sprachen – als auch die Achtung und Wertschätzung derselben bereiten nicht nur das Feld für sein wissenschaftliches Schaffen. Ein Brennpunkt seiner Arbeit galt, wie schon oben angedeutet, dem Phänomen Zarathustra; immer wieder aber stellt er abseits dieser speziellen Beschäftigung größere Bezüge her und positioniert bzw. akzentuiert das Gemeinsame vor dem Trennenden – Berührungspunkte sind ihm fremd: Als erster christlicher Gelehrter spricht er 1964 (während des II. Vatikanums) in Kairo vor islamischen Gelehrten über den Monotheismus in der Welt von heute und bekräftigt v.a. die interreligiöse Bedeutung des gemeinsamen Auftretens gegen den Unglauben als auch des Einsatzes für Frieden und Gerechtigkeit (»Schicksalsgemeinschaft«); ähnliches, wenn auch unter anderen Vorzeichen, gilt für seine Tätigkeit als Vorsitzender des Sekretariates für die Nichtglaubenden (1965–1980).

Die seit 1952 angenommenen bischöflichen Verpflichtungen wirkten sich naturgemäß hemmend auf das wissenschaftliche Schaffen aus, das vermerkt er auch unzweideutig im Vorwort zum *Religionswissenschaftlichen Wörterbuch*, das 1956 von ihm herausgegeben wurde: »Ohne [...] Hilfe hätte ich dieses Werk nie vollenden können, zumal mir die Verpflichtungen meines jetzigen Amtes die Zeit für wissenschaftliches Arbeiten schmerzlich beschneiden.« 30 Jahre später wird Hans Waldenfels sein *Lexikon der Religionen* in die Tradition Königs stellen – der Wiener Kardinal wird als Mitherausgeber bzw. Begründer dieses Standardwerkes aus dem Jahre 1988 geführt.

Kardinal König kann als »Mann der Mitte« gesehen werden – und das nicht nur in gesellschaftlich-politischen Fragen und kircheninternen Auseinandersetzungen, die v.a. nach dem Konzil virulent wurden (man denke nur an die endlosen Debatten um den Zölibat) – und zwar einer dynamischen, ausgewogenen Mitte; sie herzustellen, sieht er als Aufgabe der Kirche an.

Im Besonderen ist für ihn das II. Vatikanum, wahrscheinlich das zentralste und bedeutendste Ereignis seines Lebens, diese synthetische, Gegenpole integrierende Kraft; was er u.a. am Spannungsfeld päpstlicher Primats-Lehre versus bischöflich-kollegiales Prinzip aufzuzeigen versucht – vgl. dazu seine 1964 gehaltene Rede zum 550 Jahrestag des Konstanzer Konzils: »Das II. Vatikanum ist auf eine neue historische und theologische Situation gestoßen und daher leichter in der Lage, die Synthese von Konstanz und dem I. Vatikanum zu versuchen.«

Diese immer wieder gefährdete, labile Mitte fordert vollen persönlichen Einsatz, darauf hat der in medialen Belangen sehr beschlagene König in zahllosen (Neujahrs-)Reden und Verlautbarungen immer wieder hingewiesen, einen Einsatz, den er selbst in beinahe asketischer und aufopferungsvoller Weise verkörperte: strenger Tagesrhythmus, karger Speiseplan, d.h. unter anderem keine Mahlzeiten nach 17 Uhr.

Als Zeichen seines Glaubens können seine feste Überzeugung, dass sich die Wahrheit langfristig durchsetzen wird (illustriert am »biblischen Rat des Gamaliel« aus der Apostelgeschichte 5,34, den er immer wieder heranzieht bzw. das Konzept der Selbstreinigungskraft in theologischen Disputen), seine Wertschätzung der Dimension des Gebets (vgl. seinen Beitrag in *Die Zeit*, Ausgabe 26, 1999) und sein daraus resultierendes Gottvertrauen gelten: So hat er z.B. – vielleicht in Anlehnung an das 9. Kapitel des Johannesevangeliums – an die teleologische Dimension des Leidens erinnert: Er erklärte Journalisten im Spätsommer 2003, als er in Mariazell stürzte und sich einen Oberschenkelhalsbruch zuzog, dass er nicht nach dem Warum dieses Vorfalles sondern nach dem Wozu frage. Bezeichnenderweise wusste die Journalistenschar mit dieser Aussage kaum etwas anzufangen.

Bei einer Ansprache im Rahmen der Verleihung des Ehrendoktorats der Wiener Theologischen Fakultät 1965 klärt er die Aufgaben der Theologie als Wissenschaft im Verbund der Universitäten, u.a. wenn er meint: »Die Theologie dient den anderen Wissenschaften als Anregung auch dort, wo sie nur Probleme aufzeigt, ohne ihre eigene Lösung als Verpflichtung aufzudrängen.« Und an späterer Stelle heißt es: »Nicht die Bewahrung vor der Zeit, sondern die Konfrontation mit der Zeit ist das Anliegen. Die Theologie muss

wieder lernen, Fragen zu stellen.« Am Ende seiner Rede fordert er eine neue Kraftanstrengung (»Offensive«) in der Theologie – eine bis heute aktuelle Forderung.

13 Ehrendokorate wurden König zuteil, die letzte Verleihung erfolgte durch die Universität Klausenburg (Februar 2004).

Auch nach seiner Pensionierung (mit 80 Jahren!) im für die katholische Kirche in Österreich folgenschweren Jahr 1986 ist König nicht zur Ruhe gekommen und konnte seiner Funktion als »pontifex austriacus« (Rudolf Kirchschräger), aber auch als Essayist, der zu aktuellen Fragen in Politik und Kirche Stellung nimmt, nachgehen. Dies beweisen verschiedene Wortmeldungen und Essays Königs zu unterschiedlichsten Themen. Wegen seiner bis in die Jugendzeit zurückgehenden Vorliebe für den englischsprachigen Raum verweise ich auf die letzten seiner Beiträge in *The Tablet*: In defence of Fr. Dupuis (16.01.1999); My Vision for the Church of the future (27.03.1999); The Pull of God in a godless age (18.09.1999); Europe's spiritual adventure (26.02.2000); The Light in the darkness (23.12.2000); Let the Spirit breathe (07.04.2001); It must be the Holy Spirit (21.12.2002). Pneumatologische Aspekte und Argumente spielen darin eine eminente Rolle.

Ein großer Kirchenmann und Mensch, dessen menschliche und philosophische Größe eine Herausforderung und Ermutigung darstellen und von dem behauptet werden kann, dass der Wunsch seiner Diözese »ad multos annos« im Rahmen der Übertragung der Kardinalswürde an ihn im Jahre 1958 in Erfüllung gegangen ist, ist nicht mehr unter uns. Man darf hoffen, dass mit ihm nicht ein Stück »johanneischer Geist« verloren geht, schließlich hat König bis zum Schluss das Brustkreuz Johannes des XXIII. voller Stolz getragen.

Mariano Delgado / David Neuhold

Stiftungslehrstuhl in Würzburg. Am 1. April 2004 wurde im Senatssaal der Julius-Maximilians-Universität Würzburg der Vertrag zur Gründung eines Stiftungslehrstuhls für Missionswissenschaft und Dialog der Religionen unterzeichnet. Zusammen mit Rektor und Kanzler der Universität setzten die Vertreter der Stiftergemeinschaften, Prälat Dr. Konrad Lachenmayr als Präsident von MISSIO München und Prof. Dr. Dr. Hans Waldenfels SJ als Vorsitzender der Stiftung PROMOTIO HUMANA ihre Unterschrift unter den Vertrag, der zunächst für fünf Jahre gilt. Mit dem Stiftungslehrstuhl wird die Fortführung der Würzburger Tradition der missionswissenschaftlichen Forschung ermöglicht. In einem von PROMOTIO HUMANA finanzierten Vorlauf lehrt seit dem Wintersemester 2003/4 der indische Theologe Prof. Dr. Francis D'Sa SJ an der Theologischen Fakultät. Die Bedeutung des Ereignisses wurde durch die Anwesenheit des Alt-Bischofs von Würzburg Prof. Dr. Paul Werner Scheele und des Diözesanadministrators Weibbischof Helmut Bauer sowie des Vertreters der Bayrischen Staatsregierung Min.-Rat Dr. Werner Schiedermaier unterstrichen.
– Die Redaktion.

Buchbesprechungen

Franz, Albert / Baum, Wolfgang / Kreutzer, Karsten (Hgg.): *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*. Mit CD-ROM, Herder / Freiburg i. Br. 2003, 520 S.

Albert FRANZ hat mit seinen Mitarbeitern am Lehrstuhl für Systematische Theologie des Instituts für Katholische Theologie der Technischen Universität Dresden, Wolfgang BAUM und Karsten KREUTZER, ein Lexikon herausgebracht, das eine Lücke schließen soll. Es gibt zwar zahlreiche philosophische und theologische Begriffslexika, aber kaum solche, die beide Disziplinen verbinden. Das vorliegende Werk möchte nun wichtige *philosophische* Begriffe erfassen, die für die *Theologie* von Relevanz sind.

Ein solches Unterfangen stellt einen freilich vor das Problem, entscheiden zu müssen, welche philosophischen Begriffe für die Theologie von solcher Wichtigkeit sind, dass sie Beachtung finden sollten. Daher kann der Blick darauf, was ausgewählt wurde und was unbeachtet blieb, einen Hinweis dafür geben, wie das Werk angelegt ist. Im vorliegenden Lexikon werden eher der Theologie zuzuordnende Begriffe wie »Dogma«, »Sünde« oder »Schöpfung« in separaten Artikeln abgehandelt, während sowohl Lemmata wie »Offenbarung«, »Inspiration«, »Text« und »Verkündigung« als auch solche wie »Demokratie«, »Gewalt« oder »Bildung« fehlen. Dies sind Indizien dafür, dass sich der Theologie-Begriff, auf dem dieses Lexikon fußt, vornehmlich an der systematischen Theologie orientiert. Praktische oder biblische Theologie treten eher in den Hintergrund, wiewohl »Allegorie«, »Hermeneutik« und »Interpretation/Verstehen« bibelwissenschaftlich anschlussfähig sind. Sozialethische Fragestellungen hingegen werden durch zahlreiche Lemmata aufgenommen. Dieser Gesamteindruck verstärkt sich, wenn man die Artikel über »Philosophie / Philosophie und Theologie« (Klaus MÜLLER) sowie über »Theologie« (Albert FRANZ) zu Rate zieht. Dort geht es um Theologie fast ausschließlich als systematische Disziplin.

Wie die Herausgeber im Vorwort betonen, sei das Lexikon zwar »kein Produkt einer bestimmten Denkrichtung«, aber auch nicht »standpunktlos objektiv«, da es jeder Autorin und jedem Autor frei gestanden habe, die eigene Position einzubringen. Damit sei es möglich geworden, »eine exemplarische Momentaufnahme des aktuellen philosophisch-theologischen Diskurses« zu geben (7f.). Bei näherem Durchsehen des Bandes erhärtet sich jedoch der Eindruck, dass entgegen jener Aussage im Vorwort doch eine Denkrichtung die Oberhand behält. Vorrang nimmt nämlich die subjekttheoretische Perspektive ein, zumal die Autorinnen und Autoren der meisten Artikel der transzendental-philosophischen Schule um Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpfer (die beide keine Artikel beigesteuert haben) sowie um Klaus MÜLLER (fast jeder fünfte Artikel ist von ihm) und Herausgeber Albert FRANZ entstammen.

Berücksichtigt man den spezifischen Theologie-Begriff des Lexikons und macht man sich seine Ausrichtung bewusst, leistet das Nachschlagewerk allerdings sehr gute Dienste. Die Artikel bieten eine Menge an Information und halten sich großteils an das einheitliche Gliederungsprinzip, demgemäß nach der Worterklärung und nach etymologischen Hinweisen der Begriff geschichtlich erschlossen wird. Der ausführlichen begriffsgeschichtlichen Darstellung folgt abschließend die Erläuterung der theologischen Relevanz des jeweiligen Ausdrucks. Die Artikel haben ansprechende Länge (ca. 260 Artikel auf ca. 440 Seiten), sodass nicht bloß schnelle und oberflächliche Information gegeben wird, sondern die wichtigsten begriffsgeschichtlichen Stationen vorgestellt werden können. Die zahlreichen Querverweise werden nicht in den Text eingeflochten, sondern finden sich genauso wie die Literaturangaben (als Kurztitel) am Ende eines jeden Artikels, was das Lesen der Artikel erleichtert. Ein Quellen- und ein separates Literaturverzeichnis am Ende des Buches bieten einen Überblick über die gesamte zitierte Literatur und liefern alle notwendigen bibliographischen Angaben. Auch ein Register, das die Lebensdaten der genannten Personen ausweist, aber leider nicht erlaubt, diese in den Beiträgen aufzufinden, ist angefügt – darüber hinaus ein Artikelverzeichnis und Angaben über die Autorinnen und Autoren.

Will man nach Personen suchen, benötigt man ein weiteres wichtiges Hilfsmittel dieses Lexikons, nämlich die beigelegte CD-ROM. Auf der Basis einer pdf-Datei ist der ganze Text mit Volltextsuche erschließbar. In einer eigenen Spalte auf der linken Bildschirmseite sind die einzelnen Artikel aufgelistet, die sich von dort aus unmittelbar anklicken lassen. Die schon erwähnten Querverweise sind in der digitalen Form des Lexikons verlinkt, was das Suchen über die Artikelgrenzen hinweg bequem macht.

Die CD-ROM erweist sich nicht nur für die Personensuche als notwendig, sondern auch für das Auffinden von Begriffen, die das Artikelverzeichnis nicht enthält, die aber theologisch durchaus bedeutend sind. Seltsame Umwege macht man beispielsweise, wenn man sich auf die Suche nach dem christologisch und trinitätstheologisch wichtigen Begriff »Person« macht. Nach dem Artikelverzeichnis ist man angehalten, unter dem Lemma »Mensch« nachzuschlagen. Allein dort kommt der Personbegriff so gut wie gar nicht vor. Nimmt man die CD-ROM zu Hilfe, findet man zum Personbegriff Unterschiedliches, am meisten im Artikel »Hypostase«, ein wenig auch in »Relation – personal« und in »Substanz – Akzidenz«. Der Weg ist also relativ weit, die Informationen sind verstreut.

Die stilistische Darstellungsweise der einzelnen Beiträge ist unterschiedlich. Neben den meisten Artikeln, die – wie für ein Lexikon üblich – unaufgeregte Distanz merken lassen, gibt es auch Beiträge, die engagiert geschrieben sind oder sich polemischer Seitenhiebe nicht enthalten, so z.B. die inhaltlich sehr ähnlichen Artikel über »(Neu)Scholastik« und »Thomismus« von Klaus MÜLLER. Da hätte wohl einer genügt, dann wäre vielleicht Platz gewesen für den sehr umstrittenen Begriff der »christlichen Philosophie«, der leider ausgespart geblieben ist, obwohl er eine Schnittstelle zwischen Philosophie und Theologie markiert. In einem gesellschaftspolitischen Sinn engagiert ist beispielsweise der Artikel »Theologie« von Albert FRANZ: Er nimmt unter anderem auf die gegenwärtige Situation der theologischen Forschung Bezug und scheut politische Aktualität nicht.

Das Lexikon behandelt nicht nur klassische philosophische Begriffe, sondern ist auch offen für ästhetische Fragestellungen (vgl. die Artikel »Ästhetik/Ästhetisch«, »Bild«, »Gestalt«, »Kult«, »Kultur«, »Kunst«, »Schein«, »Schön/Schönheit«) und für die Postmoderne-Diskussion (vgl. die Artikel »Dekonstruktion«, »Eklektizismus«, »Pluralismus«, »Postmoderne«). Neben anderen haben sich besonders Saskia WENDEL, die mehr als jeden achten Artikel des Lexikons geschrieben hat, und Joachim VALENTIN dieser Themen angenommen. Es fällt zudem auf, dass Jean-François Lyotard im Quellenverzeichnis genauso prominent vertreten ist wie Aristoteles, Thomas, Kant, Heidegger oder Habermas. Daneben fehlen die Artikel »Cyber-Philosophie«, »Kybernetik« und »Virtualität« genauso wenig wie »Feministische Philosophie«. Sogar über Esoterik kann man sich in einem separaten Artikel informieren.

Was die zentralen philosophischen Termini betrifft, die auch sonst in keinem Philosophie-Lexikon fehlen und die das Kernstück auch dieses Nachschlagewerks bilden, bekommt man durchwegs präzise Informationen, und darüber hinaus teils breite (z.B. »Schuld«), teils schmale (z.B. »Erkenntnis/Erkenntnistheorie«) Brücken zur Theologie geschlagen. Im Ganzen ist das neue Lexikon sehr informativ und für philosophische und theologische Arbeit ein großer Gewinn, besonders für jene, die an einer transzendentalphilosophisch ansetzenden Theologie Interesse haben. Dort liegt die besondere Kompetenz dieses Nachschlagewerkes. Wie in anderen für diese Position zentralen Beiträgen auch können die Leserin und der Leser beispielsweise in dem Artikel »Selbstbewusstsein« nicht nur die philosophische Kompetenz des Autors studieren, sondern gegen Ende sogar die praktische Umsetzung dieses Begriffs.

Graz

Reinhold Esterbauer

Maier, Bernhard: *Die Religion der Germanen. Götter – Mythen – Weltbild*, Verlag C.H. Beck / München 2003, 206 S.

Mit der vorliegenden Publikation über die Religion der Germanen legt der Verfasser, Privatdozent für Vgl. Religionswissenschaft an der Universität Bonn, eine seit langem fehlende – wissenschaftlich fundierte – Einführung in die Thematik vor. Der Autor hat sich bereits durch Standardwerke zur Geschichte und Religion der Kelten (*Die Kelten. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart* 2003; *Die Religion der Kelten. Götter – Mythen – Weltbild*, München 2001; Lexikon der keltischen Religion und Kultur, Stuttgart 1994) ausgewiesen. Wie schon am Inhaltsverzeichnis ersichtlich, handelt es sich um eine zusammenfassende Gesamtdarstellung, die alle Aspekte des Themas ausleuchtet: Von Germanenbegriff und Germanenbilder über Götter/Göttinnen, Mythologie, Weltbild, Kult, Religion und Gesellschaft, Geschichte bis hin zu der Rezeption der germanischen Religion in der Germanenideologie und im neugermanischen Heidentum.

Wie der Verfasser eingangs richtig erwähnt, fällt ein auf abgesicherten Quellen beruhendes Bild der Germanen gegenüber den Vorstellungen der Germanenideologie eher dürftig und unbefriedigend aus. Denn letztlich gibt es nur sehr wenige sichere Quellen und Fakten zur germanischen Religion. Diese Tatsache hat einerseits der Forschung deutlich Grenzen gesetzt, andererseits gerade dem Entstehen der Germanenideologie und den neuheidnischen Bewegungen Auftrieb gegeben. MAIER betont im Folgenden immer wieder, dass schon den antiken Quellen wie Caesars »Gallischer Krieg« und Tacitus' »Germania«, ebenso den mittelalterlichen Quellen und der neuzeitlichen Forschung mit Skepsis zu begegnen ist. Wird bei Caesar und Tacitus immer wieder der abgrenzende Vergleich mit der römischen Kultur deutlich, der eine subjektiv-ideologische Darstellung bedingt, stellt sich bei den einzelnen, als germanisch geltende Schriften des Mittelalters die Frage der christlichen Beeinflussung. Und hinter den Forschungsarbeiten über die Germanen vom Beginn der Neuzeit bis zur Gegenwart steht häufig die bewusste oder unbewusste Absicht des Autors, eine bestimmte Germanenideologie zu propagieren.

Ein Beispiel für die Notwendigkeit einer skeptischen und differenzierten Analyse ist die »Erzählung von Hrafinkel, dem Freyspriester«. In dieser bekannten Isländersaga wird Hrafinkel als Freund des Gottes Frey geschildert (ähnlich wie der König Harald Schönhaar in der »Saga von den Leuten auf Eyr« als Freund des Gottes Thor beschrieben wird). Diese Gottesvorstellung ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht genuin germanisch, sondern geht auf christlichen Einfluss zurück, d.h. »dass die christlichen Verfasser unserer Texte die heidnischen Götter bewusst oder unbewusst nach dem Vorbild der christlichen Heiligen als Patrone und Fürsprecher ihrer Verehrer auch in irdischen Belangen charakterisierten.« Und außerdem fehlt die Vorstellung eines Gottes als Freund des Menschen in den genuin heidnischen Skaldengedichten. Ein Beispiel, das idealerweise sowohl durch schriftliche als auch durch archäologische Quellen gut belegt ist, ist das Opferwesen (Sach-, Menschen- und vor allem Tieropfer). Für das Wort »Opfer« gibt es zum einen die gotische Bezeichnung *tibr, das auch unserem heutigen Wort »Ungeziefer« noch zugrunde liegt, zum anderen die althochdeutsche Bezeichnung »frisking«, die »junges Schwein« im Sinne von makelloses Opfertier (vgl. unser heutiges Wort »Frischling«) bedeutet. Gerade die Etymologie zitiert der Autor sehr häufig, um diverse religiöse Fakten oder Phänomene zu belegen. Und der Leser erhält hier nebenbei viele Informationen zur ursprünglichen Bedeutung vieler deutscher Worte.

Literarische und archäologische Quellen stimmen schließlich auch dahingehend überein, »dass beide die Religion der Germanen weniger als eine freiwillige Leistung des Individuums denn vielmehr als eine kollektive Pflicht der Gesellschaft erscheinen lassen.« (115) Dies zeigt sich vor allem in der engen Verbindung von Religion und Recht sowie Religion und Krieg und in der Ablehnung der individuellen Zauberpraxis. Gerade aus diesem Bereich gab es aber Phänomene, wie die germanischen Krieger- bzw. Männerbünde oder der germanische Schicksalsglaube, die in der Forschung des 19./20. Jh. falsch interpretiert wurden. So sah Otto Höfler in den Männerbünden einen fundamentalen Bestandteil der germanischen Religion und Gesellschaft. Höfler erfuhr aber schon früh Kritik, »hatte er doch aus einigen wenigen Bemerkungen in der *Germania* des Tacitus

über die Krieger der Chatten und Harier weitreichende Schlussfolgerungen gezogen, sie mit unsicheren Parallelen in der altnordischen Überlieferung verknüpft und teilweise weitläufige Entsprechungen im neuzeitlichen Brauchtum als Ausdruck einer tiefgreifenden historischen Kontinuität interpretiert.« (151). So wurde auch schon früh festgestellt, dass die von Höfler beschriebenen Männerbünde den NS-Organisationen wie SS und Hitlerjugend in frappierender Weise ähnelten. Die Existenz der Männerbünde bei den Germanen ist durchaus anzunehmen, aber wird durch die Quellen nicht belegt und erst recht nicht präzisiert. Weitere Fehleinschätzungen, die bis heute bei den neuheidnischen Gruppen bestehen, sind die der geschichtlichen Kontinuität der germanischen Religion von der Steinzeit an, die Datierung der Edda in die vorchristliche Zeit, die Unkenntnis des Ursprungs der Rundenschrift von mediterranen Schriften und anderes mehr. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Zeugnisse der germanischen Religion sehr rar und/oder »in der Regel mehrdeutig und für ganz unterschiedliche Gesamtdeutungen offen« (152) sind. Und gerade diese Tatsache ließ der Germanenideologie und den neuheidnischen Bewegungen eine leere Projektionsfläche für ihre eigenen Interpretationen und Spekulationen, die mehr als Kompensation, Instrumentalisierung, Religionsersatz, Kulturkritik und Utopie denn als Realität zu werten sind.

Mit dem vorliegenden Buch ist MAIER nicht nur ein längst fälliges, wissenschaftliches Standardwerk zur Religion der Germanen gelungen, sondern – was selten genug der Falls ist – gleichzeitig auch eine für den Laien lesenswerte, interessante und im wahrsten Sinne des Wortes spannende Einführung.

Bonn

Ulrike Peters

Menke, Karl-Heinz: *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Pustet / Regensburg 2003, 240 S.

Drückt sich die Identität christlichen Glaubens im Humanum aus, so stellt sich die systematische Theologie die Aufgabe, das Proprium nicht in einem – wie immer gearteten Humanismus – aufgehen zu lassen. M.a.W.: Es fragt sich aus theologischer Perspektive, wie die Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Mensch zu fassen sei. Folgerichtig setzt die zu besprechende Gnadenlehre des Bonner Systematikers Karl-Heinz MENKE mit einer Bestimmung der Gnadenlehre zur Christologie, Pneumatologie und theologischer Anthropologie ein.

Die Darstellung der Gnadenlehre geschieht in geschichtlicher Absicht. Die klassische Position Augustinus' wird durch die Darstellung der Gnadentheorie von Pelagius aufgebrochen und kritisch hinterfragt. Die jüngere Paulusexegese stellt nochmals eine Revision des ersten Gnadenstreites dar. Die Darstellung der lutherischen Rechtfertigungslehre sowie die katholische Antwort durch das Konzil von Trient werden theologiegeschichtlich bis zur Neuzeit durchgezogen. Die »kriterielle Funktion« der Rechtfertigungslehre (151) bestimmt rezeptionsästhetisch die Debatte um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. In einem weiteren Abschnitt wird die innerkatholische Debatte um die Gnadenlehre (*natura-pura*-Begriff, Rosmini, *nouvelle théologie*) systematisch erschlossen. Das Christentum als die geschichtliche Erscheinung des göttlichen Handelns im Handeln der Menschen und ihrer Geschichte thematisieren neuere Entwürfe zur Gnadenlehre (J.B. Metz, Befreiungstheologie), wobei ebenfalls neuere Fehlentwicklungen in der Gnadenlehre (Idealisierung, Integralismus, Neognosis) kritisch betrachtet werden.

Bleibt der transzendental theologische Ansatz der Gnadenlehre Karl Rahners noch einem Kausalitätsverhältnis verhaftet, versteht MENKE die Gnade, hierbei die Kritik am transzendental theologischen Ansatz Rahners aufgreifend, als ein Bestimmungsverhältnis, das im Begriff der »inkluisiven Stellvertretung« Selbststand und Alterität im Gnadengeschehen bedenkt. Mit diesem Ansatz setzt MENKE eine »von Augustinus befreite« Gnadenlehre seines Lehrers Gilbert Greshake fort: »Weil der Stellvertretungsbegriff das berechtigte Anliegen des augustinsch-lutherischen sola

gratia-Axiom wahr und zugleich die Identität, Einzigkeit und Personalität (wahre Freiheit) des vom Stellvertreter Christus vertretenen Sünders ausdrückt, könnte man das Rechtfertigungsgeschehen als Geschehen der inklusiven Stellvertretung erklären« (214); die zu besprechende Gnadenlehre ist G. Greshake zum 70. Geburtstag gewidmet.

Die vorliegende Gnadenlehre ist als Schulbuch konzipiert. Die Darstellung der einzelnen Perioden der Gnadenlehre ist vorbildlich gestaltet: Aktuelle Ansätze der Gnadenlehre, die die neueren Arbeiten sowohl des jüdischen als auch des christlichen Verständnisses der Person und des Werkes des Apostel Paulus' aufgreifen, erweiterte transzendental theologische Ansätze sowie Pneumatologie werden eingearbeitet. Diese Gnadenlehre liest und versteht sich als eine Fortsetzung der Einführung in die Gnadenlehre von G. Greshake (»Geschenkte Freiheit«, 1992) und dokumentiert somit die Entwicklungen und Fortschritte der neueren Debatte um das Gnadenverständnis. Die Gnadenlehre als Kriterium des Christseins konzipiert, manifestiert sehr gut die Aktualität der Gnadentheologie in der Debatte um die pluralistische Theologie der Religionen.

Zwei Fragen stellen sich dem Rez.: 1. Weshalb fehlt dem Werk eine allgemeine bibeltheologische Erörterung zum Phänomen der Gnade? 2. Beim geschichtlichen Teil fehlt eine Darstellung der theologischen Neuansätze des 19. Jh. (im deutschen Sprachraum: Möhler, Scheeben, ...), die sich ebenfalls um eine Reflexion der gratia Dei als gratia Christi mühten. (Themen, die nach der Periode der Neuscholastik in den Neuaufbrüchen des 20. Jh. wiederum gestellt werden mussten!)

Beeindruckend ist die präzise Darstellung der neueren Debatte gnadentheologischer Entwürfe. Angesichts der aktuellen Fragen in der systematischen Theologie (Anthropologie, Theologie der Religionen, ...) zeigt dieses Buch eindrücklich, wie wichtig das Bedenken der Gnadenlehre für die Beantwortung der Frage nach dem Kriterium des Christseins ist und bleiben wird!

Luzern

Wolfgang W. Müller

Richebächer, Wilhelm: *Religionswechsel und Christologie. Christliche Theologie in Ostafrika vor dem Hintergrund religiöser Syntheseprozesse* (Missionswissenschaftliche Forschungen, NF 17), Neuendettelsau / Erlanger Verlag für Mission und Ökumene 2003, 417 S. mit Karten, Glossar, Literaturverzeichnis

Es handelt sich um eine auf Empfehlung der evangelisch-theologischen Augustana-Hochschule Neuendettelsau mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft gedruckte Habilitationsschrift für das Fach Missionswissenschaft. Sie ist ausdrücklich auch aus religionswissenschaftlicher Perspektive zu würdigen. RICHEBÄCHER geht aus von der religionsgeschichtlichen Überlegung, dass in Ostafrika der eigentliche Übergangsprozess in die neue Religion einer Initiation vergleichbar stattfindet. Dabei versucht er bewusst einheimische Laien selber zur Sprache zu bringen: »Nur in der Bezugnahme auf die gemeindliche Situation ist die afrikanische akademische Theologie davor geschützt, dem Extrem akademischer Bevormundung der Gemeinden darüber, wie sie den neuen Glauben in der Sprache der Tradition auszudrücken habe, anheimzufallen« (15). Die Methodik entspricht der mir mit Herrn Kollegen H.-J. Greschat wichtigen mündlichen Religionsforschung: »empirische Feldforschung und andererseits Literaturarbeit hinsichtlich historisch-kritischen Verstehens religiöser Texte und gegenwärtiger empirischer Beobachtungen« (18).

1995 startete RICHEBÄCHER als Pilotprojekt mit 64 Probanden eines Studienkurses am Lutherischen College Makumira eine Fragebogen-Umfrage »Christus und die Ahnen«. Sie wurde dann 1995 bis 1998 an 365 Personen aus u.a. 11 tanzanischen Kleingesellschaften mit jeweils 10 oder mehr Probanden (davon 81% Theologiestudierende und Theologen) durchgeführt (18f. und 357–363). Das geschah auch in der Auswertung gemeinsam mit seinen Studierenden und er bezog mit ihrer Hilfe Gemeindeglieder der Heimatkirchen ein.

In einer zweiten Phase ging er selbst als Researchleiter in Begleitung der Studierenden in das Gespräch auf der Ebene gemeindlichen Lebens in den vier spezifisch untersuchten Kleingesellschaften. Dabei handelt es sich um eine 1996–1998 in 120 Interviews mit Einzelpersonen und 8 Gesprächen mit Gemeindegruppen nach Art einer dialogischen Ethnographie durchgeführte »dialogische Religiographie« (20: mit 65% Nichttheologinnen und Nichttheologen und 15% Angehörigen traditionaler Religion) im Anschluss an 15 Fragen zum Themenbereich »Religionswechsel und Christusglaube«. Dabei wandelte RICHEBÄCHER je nach religionshistorischem Profil die Befragung ab (auch wenn immer die Rede war von den Erfahrungen der Interviewten mit traditionaler Religion und mit dem Religionswechsel sowie vom Verhältnis der beiden religiösen Traditionen zueinander, vor allem hinsichtlich einer Bestimmung der Person und Wirkung Jesu Christi): Ausdrücklich »soll im Sinne der in der amerikanischen Forschungsgeschichte etablierten Kulturanthropologie der Selbstdarstellung dieser Gesellschaften Raum gegeben und sich dazu dialogisch verhalten werden« (24, vgl. 19ff. und 364–377).

Im Schluss seiner Vorbemerkungen zur Fragestellung geht es RICHEBÄCHER um eine Einordnung der von ihm verwendeten Fachbegriffe »Kleingesellschaft«, »Religion« und »Religionswechsel« in die religionswissenschaftliche Diskussion (letzterer soll die theologisch-soteriologische Perspektive von »Bekehrung« erweitern), um den ersten Hauptteil »Afrikanische religiöse Identität in ihrer Vielfalt und Geschichte« (31–124) anzuschließen. Dieser untersucht in präziser religionsgeschichtlicher Arbeit mittels Auswertung von veröffentlichter Literatur, unveröffentlichten Schriften, Archivmaterial und Gesprächen die Bedeutung der Religion für afrikanische Identität. Das geschieht am Beispiel der bei ihrer Unterschiedlichkeit in vielem je typischen vier Kleingesellschaften. Dabei fasst er die wichtigsten Aufgaben und Wirkungen der Ahnen im Blick auf die Erhaltung und Bewahrung der traditionellen afrikanischen Gesellschaft in Übergängen systematisch zusammen als »epistemologische«, »initiatorische«, »ethische« sowie »soziale und politische Kontinuität« (117ff.).

Auch der zweite Hauptteil »Der Wechsel zum Christentum und der Wandel afrikanischer religiöser Identität« (125–202) ist eine Weiterführung der religionsgeschichtlichen Fragestellung – unter Einbeziehung auch von Kiswahili-Schrifttum und Interviews – für die vier Kleingesellschaften, wenn auch bezogen auf missionswissenschaftliche Grundlagen der im abschließenden vierten Hauptteil formulierten christologischen Antwort: Denn im heutigen Afrika kann die Erinnerung daran, in welchen Bewegungen und Prozessen der Weg des Christwerdens und gleichzeitigen Afrikanerbleibens bei denen, die traditionelle Religion noch weitgehend unbeeinflusst von westlicher Kultur kannten, verlief, hilfreich sein. Sie könnte ihnen u.a. dabei helfen, die traditionelle Religion differenzierter zu betrachten.

Der dritte Hauptteil »Die neue Religion in Kritik und Bewahrung traditioneller Religiosität« (203–294) behandelt religionstheologisch im positiv-kritischen Gegenüber zu Theo Sundermeiers Ansatz bei der Synthese von primärer und sekundärer Religionserfahrung als einem gewachsenen Synkretismus, der unvermeidlich und positiv zu werten ist, Kriterien zur Beurteilung von Kontinuität und Diskontinuität religiöser Erfahrung. Auch hier erfolgt die konkrete Erarbeitung weitgehend aus unveröffentlichten schriftlichen und mündlichen Quellen, sowohl für »Diskontinuität« (212ff.: inwiefern Christus Befreiung, neue Identität, Gewissheit über Gottesnähe und eine neue Perspektive für den Umgang mit dem Tod brachte) als auch für »direkte und modifizierte Kontinuität« (233ff.: bei Gottesnamen, Gottesdienst-, Versöhnungs-, Initiations- und Krisen-Ritualen sowie der Ethik).

Die Zusammenfassung der religiösen Profile der vier Gliedkirchen in den vier Kleingesellschaften ist entsprechend durchaus auch ein Beitrag zur Religionsgeschichte (272ff.: »Hayachristen – ein Volk des königlichen Heiligtums in vielen Klänen«, »Ilyambachristen – vereint im Festmahl der Versöhnten unter dem »Baum des Lebens«, »Iraqwchristen – Lebensgemeinschaft über die Gräben der Tabus hinweg« und »Maasaichristen – Mitglieder des Bundesvolkes als Zeichen der Einladung Gottes in seinen universalen Bund«). Das gilt auch für die Ausführungen »zur religionswissenschaftlichen Beurteilung der traditionellen Ahnenverehrung« (277ff.).

Entsprechend religionsgeschichtlich relevant ist im christologischen Schlussteil die wieder weitgehend auf unveröffentlichten schriftlichen und mündlichen Quellen fußende Erarbeitung der

»Vielfalt und Komplementarität der christologischen Profile in ostafrikanischen Kirchen« (307ff.: »König Jesus« und »Blutsbruder Jesus« in der Hayakirche, »Christus, der »Mutterbruder« und »Regenmacherpriester« in der Ilyambakirche, »Christus, der Herr – als »Heiler« und »Ältester« des Neuen Gemeinschaftslebens« in der Iraqwkirche und »Jesus Christus – »Erstgeborener Sohn und Erbe des Neuen Bundes« und »Altersgruppenherold« in den Maasaikirchen).

Insgesamt ein für die religionswissenschaftliche Fundierung einer hermeneutisch neu reflektierten Missionswissenschaft wichtiges Buch – der Rezensent kann sich nur dem Wunsch anschließen, mit dem der Verfasser endet: dass es »der breiteren ökumenischen Wahrnehmung des theologischen Auftrags der afrikanischen Kirchen dient« (356).

Marburg

Christoph Elsas

Sellmann, Matthias (Hg.): *Deutschland – Missionsland* (QD 206), Herder Verlag / Freiburg 2004, 284 S.

Der vorliegende Sammelband, der dem vor zehn Jahren verstorbenen Aachener Bischof Klaus Hemmerle gewidmet ist, befasst sich mit einem Vorgang, der als »spektakuläre pastorale Positionsbestimmung« (11), ja sogar als »Tabubruch« (13, vgl. 33) bezeichnet wird. Gemeint ist die Missionsthematik, der man in unseren Breiten in der Tat über Jahrzehnte mit Verdacht und Soupçon begegnete, wenngleich sie auch gegen den *main stream* immer wieder auf die Tagesordnung gelangte, wie aufmerksame Beobachter bestätigen können. Nun wurde die Frage der Mission in kirchenoffiziellen Dokumenten top down neu aufgegriffen, so in dem Wort der deutschen Bischöfe *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein* (2000) und in einem Text der Evangelischen Kirche in Deutschland *Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land* (2001), aber auch durch die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK). Den Entstehungsprozess dieser Dokumente und die wechselseitigen Einflüsse beschreibt Hans GASPER im ersten Beitrag. Die neun übrigen Beiträge des Sammelbands verstehen sich als Kommentar zum Thema einer missionarischen Pastoral in Deutschland und zugleich zum oben genannten Bischofswort. Denn alle Autorinnen und Autoren waren aufgefordert worden, sich von diesem Dokument zu einem »originären theologischen Gedankengang anregen zu lassen« (13). Wie sehen diese Gedankengänge aus, die sie sich nur mühsam zu »neun Ambivalenzen« (13) bündeln lassen, wie aus der Einleitung des Herausgebers hervorgeht.

Ottmar JOHN reflektiert auf geschichtstheologischem Hintergrund die Gegenwartssituation und macht jenseits der Mangelersfahrung eine theologische Begründung der Mission stark, die in der »produktiven Ungleichzeitigkeit« (J.B. Metz) mündet. Andreas WOLLBOLD analysiert auf dem Hintergrund des Evangelisierungsparadigmas fünf Modelle einer missionarischen Pastoral, die irgendwie alle etwas Richtiges an sich haben, auch das wohl präferierte Modell »Bestürzung« über mangelnde Christlichkeit unter der Patina des Kirchlichen. Der katholische Priester und Pastoraltheologe Heinrich Swoboda sollte allerdings nicht unter evangelischen Initiativen eingereiht werden (76). Annegret BECK betrachtet mehr narrativ die erheblich andere Situation in den neuen Bundesländern und macht auf die neuen missionarischen Initiativen, vor allem im Bistum Erfurt, aufmerksam. Hans-Joachim SANDER vertritt hochreflexiv die These, Mission basiere unentzinnbar auf einem Gewaltzusammenhang, wie denn auch die Missionsgeschichte eine »signifikante Gewaltgeschichte« (132) gewesen sei. Angesichts der Alternative, dass Mission »Opfer«, *sacrifices* oder *victimnes* verlange, entweder von den Akteuren oder den Adressaten, plädiert er für den »Willen zur Macht aus der Ohnmacht« (135) und wiederholt seine Forderung, dass die Kirche sich von einer Religionsgemeinschaft zu einer Pastoralgemeinschaft wandle. Dass Mission ein Dispositiv der Gewalt sei, ist freilich eine Behauptung, deren historische und sachliche Begründungen nicht tragfähig erscheinen und daher noch der Auseinandersetzung bedürfen. Johann Ev. HAFNER plädiert

angesichts der nicht nur religiösen Individualisierungsphänomene in der späten Moderne einsichtig für die Pflege einer »religiösen Grammatik«, die eine Unterscheidung der Geister voraussetzt. Eckhard TÜRK beschreibt aus seiner weltanschaulichen Beratungspraxis eine Typologie nicht-christlicher »Missionsaktivitäten« in Europa, die allerdings recht allgemein bleibt. Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ reflektiert auf dem Hintergrund postmodernen und postsäkularen Denkens die Möglichkeiten christlicher Gottesrede als Zeugnis realer »Anwesenheit« und gibt damit eine präzise Analytik der Gegenwartssituation. Hadwig MÜLLER vergleicht Stil und Inhalt der deutschen und französischen (*proposer la foi*) Initiativen und gibt damit einen hilfreichen Durchblick. Rainer BUCHER schließlich befasst sich dekonstruktiv mit dem »Peinlichkeitspotential« missionarischer Pastoral (252), sieht aber Anknüpfungspunkte beim »pastoralen Prinzip« des Konzils (GS 1) und in *Evangelii nuntiandi*, das allerdings keine Enzyklika, sondern ein Apostolisches Schreiben ist (264).

Insgesamt bilden die teils narrativen und teils reflexiven Beiträge ein breites Spektrum von Überlegungen, die bisweilen konvergieren, eher aber auseinanderstreben und damit einen Spiegel unserer Zeit darstellen. Man kann aus dem Buch großen Gewinn ziehen, was die Bedingungen angeht, unter denen heute die Mission der Kirche in Deutschland zu realisieren ist. Dass Deutschland »Missionsland« ist, sahen weitsichtige Zeitgenossen wie die Jesuitenpatres Alfred Delp und Ivo Zeiger schon in den 40er Jahren angesichts der Verwüstungen durch die nationalsozialistische Herrschaft. Wie diese Mission in Deutschland auszusehen habe, dafür gibt es eine Reihe guter Beispiele. Ein Manko des Buches ist allerdings die völlige Ausblendung des weltkirchlichen Aspektes, der nur hin und wieder gestreift wird (78, 121). Die weltkirchlichen Bemühungen der deutschen Kirche kommen weder in der praktischen Variante (Hilfswerke, Partnerschaften etc.) noch in der theoretischen zur Sprache; der Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland *Missionarischer Dienst an der Welt* (1975) oder missionstheologische Entwürfe finden keine Erwähnung. Ebenso wenig werden die missionarischen Aktivitäten anderer, außereuropäischer Ortskirchen wahrgenommen und reflektiert. Die Frage nach der Mission in Deutschland kann nur in dem Maß adäquat behandelt werden, in dem sie als Teil der Weltmission der Kirche gesehen wird. Diese Verknüpfung, die in der Missionsenzyklika Johannes Paul II. *Redemptoris missio* (1990) schon anfanghaft geleistet wird, bleibt das Desiderat für eine weitere *quaestio disputata*.

Mainz

Michael Sievernich SJ

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Arnold ANGENENDT, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8–10, D–48143 Münster; Prof. Dr. Dr. Mariano DELGADO, Universität Freiburg, Av. de l'Europe 20, CH–1700 Fribourg; Dr. Franz KAMPHAUS, Bischof von Limburg, Bischöfliches Ordinariat, Roßmarkt 4, D–65549 Limburg; Prof. Dr. Bernhard MAIER, Kupferweg 6a, D–53604 Bad Honnef; David NEUHOLD, Rue de la Broye 22, CH–1700 Fribourg; Prof. Dr. Lutz E. v. PADBERG, Universität Paderborn / FTA Gießen, Bonhoefferstr. 13, D–48351 Everswinkel; Prof. Dr. Michael SIEVERNICH SJ, Offenbacher Landstr. 224, D–60599 Frankfurt am Main; Dr. Joachim WANKE, Bischof von Erfurt, Bischöfliches Ordinariat, Herrmannsplatz 9, D–99084 Erfurt.

Vorschau auf das nächste Heft:

Bertram STUBENRAUCH: Mission im Zeitalter des Religionsdialogs. Ein dogmatischer Sichtvermerk
 Andreas NEHRING: Reinheit und Bekehrung. Hindu-Nationalismus, Säkularer Staat und die Anti-Bekehrungsgesetze in Indien

Ina WUNN: Der Neandertaler und seine Weltanschauung – ein ungelöstes Problem

Martin BAUMANN: Religion und ihre Bedeutung für Migranten

Kleine Beiträge:

Tuomas MARTIKAINEN: Immigrant Religions and Structural Adaptations

ERNEUERUNG DES MISSIONARISCHEN BEWUSSTSEINS

Bei ihrer Herbst-Vollversammlung vom 20. bis 24. September 2004 verabschiedete die deutsche Bischofskonferenz aus Anlass des Bonifatiusjahres das Wort *Allen Völkern zum Heil*, mit dem sie der missionarischen Müdigkeit ihrer Ortskirche entgegenzutreten will und das demnächst in dieser Zeitschrift ausführlich gewürdigt werden soll. Während das Wort *Zeit zur Aussaat* aus dem Jahr 2000 mehr den missionarisch-einladenden Charakter der ortskirchlichen Gemeinden im Blick hatte, geht es in der neuen Verlautbarung eher um die Erneuerung eines weltkirchlich orientierten missionarischen Bewusstseins als die andere Seite der Medaille. Ähnliche Prozesse und Texte sind in anderen Ortskirchen vermehrt zu beobachten, die so im neuen Jahrtausend – in Einklang mit dem missionarischen Elan Johannes Pauls II. – die Mission als Grundform des Christseins betonen wollen.

Vielfach wird darin u.a. auf die Spannung zwischen den gesellschaftlichen Prozessen von Säkularisierung und religiöser Renaissance aufmerksam gemacht, die unsere Zeit prägt. Nachdenklich stimmt hier die »innere Säkularisierung« bei den aktiven Christen selbst, die in der nachkonziliaren Zeit krisenhafte Ausmaße angenommen hat und längst noch nicht überwunden worden ist. Wie soll man missionieren, wenn viele Mitchristen von ihrer eigenen Aufgabe nicht überzeugt zu sein scheinen und jene ansteckende Freude am Katholischsein nicht zu vermitteln verstehen, die für andere Übergangsepochen der Kirchengeschichte kennzeichnend war? Aus historischer Sicht unterscheidet sich unsere Epoche von den früheren darin, dass sie die ihr gemäße Sozialgestalt des Christentums noch nicht gefunden zu haben scheint und die Glaubensgemeinschaft der Christen eine große Identitätskrise durchlebt.

Aus der Kirchengeschichte lernen wir, dass in den großen Übergangsepochen der Menschheit das Christentum so gut wie stets neu erstand und missionarisch wirkte: so etwa im Übergang von der Spätantike zum Mittelalter wie später im Übergang vom Mittelalter zur Renaissance und zum Barock. Nach Trient erlebte das katholische Christentum in der Regel eine beispielhafte Erneuerung. Sie beruhte weniger auf dem kirchlich-obrigkeitlichen Kultur-Dirigismus oder auf dem antireformatorischen Affekt als vielmehr auf der Unterscheidung der Geister durch die Theologen und Juristen sowie auf dem Wirken eines Episkopats und eines Klerus, die weitgehend gebildet und vorbildhaft waren, auf der erneuerten sonntäglichen Predigt, die besonders in der Fastenzeit den Charakter einer Volkskatechese im konziliaren Reformgeist annahm, auf den Kongregationen und Bruderschaften, auf den hervorragenden geistlichen Büchern, die in jener Zeit entstanden, und nicht zuletzt auf der missionarischen Dynamik so vieler Glaubensboten, die im Schatten der Entdeckungsfahrten wie des frühneuzeitlichen Kolonialismus nach Asien, Afrika und vor allem Amerika mit Begeisterung zogen – und deren Leidensgeschichte (mehr als ein Drittel starb unterwegs an Hunger, Krankheit oder nach Schiffbrüchen und Überfällen) noch nicht geschrieben wurde.

Die angrenzende Epoche konservierte und übersteigerte den tridentinischen Volkskatholizismus; sie führte auch – nicht zuletzt im Schatten des modernen Imperialismus – zu einem zweiten Missionsfrühling. Aber seit dem Ende dieser Epoche am Vorabend des Konzils scheint die Identitäts- oder Glaubenskrise nicht enden zu wollen. Gewiss, das II. Vatikanum wurde gerade einberufen, um den Schritt nachzuholen, der längst fällig war: den Übergang von der tridentinischen Reform zu einem Christentum unter den Bedingungen der Moderne. Es sind auch neue Formen und neue Träger der Mission entstanden – nicht zuletzt in den Laienorganisationen und den geistlichen Erneuerungsbewegungen. Auch ist die erfreuliche Tatsache festzustellen, dass viele ehemalige »Missionskirchen« unterdessen reif genug und selbst missionarisch geworden sind, so dass wir jenem »Geben und Empfangen« zwischen den verschiedenen Ortskirchen zur Bereicherung der Menschheit und der gesamten Kirche, von dem *Gaudium et spes* 58 spricht, immer näher kommen. Aber etwas scheint bei der Konzilsrezeption im alten Europa nicht geklappt zu haben, wenn Christen sich ihres Glaubens nicht freuen, kaum missionarischen Elan entwickeln oder wenn die Orden als traditionelle Hauptträger der Mission nicht aus der Krise kommen. Es sieht manchmal so aus, als ob mit der Überwindung der eurozentrischen Verquickung von Mission und Kolonialismus, die christliche Mission in den letzten 500 Jahren mitgeprägt hat, zugleich auch die Mission selbst in den europäischen Ortskirchen zur Disposition stünde – weil wir das Vertrauen verloren haben, Werte nach außen tragen zu können.

Das bischöfliche Wort *Allen Völkern zum Heil* steht für eine Erneuerung des missionarischen Bewusstseins. So brauchen wir – ähnlich wie nach Trient, aber nun unter den Bedingungen der Moderne – die Pflege des christlichen Humus in den Familien und Gemeinden, aus dem die Glaubenszeugen und -boten, die nicht vom Himmel fallen, kommen sollen. Wir benötigen eine theologische Ausbildung, die die Themenfelder christliche Spiritualität, Mission und Dialog der Religionen in all ihren Fachdisziplinen bedenkt. Wir bedürfen weiterhin einer Erneuerung der sonntäglichen Predigtkultur, der Katechese und der kategorialen Seelsorge, damit zumindest unter den sich als Christen bekennenden Zeitgenossen so etwas wie eine christliche Kultur gedeihen kann. Es bedarf des Mutes, für Prinzipien der christlichen Sozialethik in der Öffentlichkeit dialogisch und klug aufzutreten, damit Christen die Gesellschaft, in der sie leben, mit dem »Evangelium vom Reich Gottes« (Lk 4,43) befruchten können. Es bedarf des Bewusstseins, das in einer Welt, in der die Augen der Öffentlichkeit auf das Leben der tätigen Christen gerichtet sind, der Glaube nur in einer sehr expliziten Einheit mit dem persönlichen Lebenszeugnis des Glaubensboten selbst verkündet werden kann. Und es bedarf schließlich und vor allem der Überzeugung, dass der Glaube an Jesus Christus als den Retter der Welt, an die universale Gotteskindschaft, an die Zärtlichkeit und Solidarität Gottes mit den Bedrängten aller Art, an die Vergebung der Sünden, an einen gerechten, vor allem aber barmherzigen Gott, der es mit uns gut meint und uns eine Stadt verheißt, in der es weder Tod noch Weinen geben wird ... auch im Dritten Jahrtausend die Universalisierung verdient.

Mariano Delgado

UMKEHR ZUM LEBEN FÜR ALLE

((Ursprung und Tragweite der missionarischen Grunddimension
des christlichen Glaubens

von Karl Kardinal Lehmann*

Seit einiger Zeit hat das Wort »missionarisch« geradezu Hochkonjunktur. Es wird für sehr viele Bereiche gewählt und steht manchmal in der Gefahr, beinahe inflationär zu werden. Wenn etwas missionarisch ist, scheint es auch bereits legitimiert zu sein. Mit dem Substantiv »Mission« steht es nicht so gut. An »Mission« heften sich immer noch viele Einwände. Sie scheint eher ohnehin eine abgeleitete Größe zu sein.

Dies hat gewiss auch mit dem angenommenen Ursprung der Mission zu tun. Der bekannte Slogan »Jesus hat das Reich Gottes gepredigt, und gekommen ist die Kirche«¹ hat später eine gewisse ähnliche Abwandlung erhalten im Blick auf die Entstehung der Mission: Jesus habe nämlich Buße und Umkehr für die Juden gepredigt, die Kirche habe aber die Mission unter den Heiden hervorgebracht. Die Juden bedurften der Buße, nicht aber der Bekehrung wie die Heiden, denn der Bund sei ihnen nicht genommen worden. Schließlich hat man die These sogar dahin zugespitzt, die Heidenmission in der Frühzeit der jungen Kirche sei aus der Verweigerung Israels gegenüber der Botschaft Jesu und seiner Person gekommen. So wäre die Heidenmission der Kirche nur unter der Voraussetzung der Verwerfung Jesu durch die Juden entstanden.² Die Kirche würde sich also an der Stelle Israels den Heiden zuwenden. Dies könnte so verstanden werden, als ob die Heidenmission der Kirche eine nicht geplante Ersatzlösung darstelle. Dagegen gibt es nicht nur gute theologische Gegengründe, sondern man muss hier auch fundamental die Frage stellen, ob der wahre Grund für die Verbreitung des Evangeliums nicht allein in der Weigerung des jüdischen Volkes, sondern im positiven Heilswillen und Heilsratschluss Gottes zu suchen ist.

Ist Mission also nur ein verunglückter Ersatz? Der Einwand wird für viele zum Verdacht, wenn man zusätzlich noch schwierige Etappen der Missionsgeschichte als Missbrauch und

* Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz. Gekürzte Fassung des Eröffnungsreferates bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 20. bis 24. September 2004 in Fulda. Wir danken Karl Kardinal Lehmann dafür, dass er uns – gerade im Bonifatiusjahr – dieses Referat zur Publikation in der ZMR zur Verfügung gestellt hat. – Die Redaktion.

¹ Alfred LOISY, *L'Évangile et L'Église*, Paris 1903 (2. Auflage), 155; zur richtigen Interpretation vgl. Albert RAFFELT, Das »Wesen des Christentums« nach Alfred Loisy, in: *Wissenschaft und Weisheit* 35 (1972) 165–199, bes. 178ff, 182ff, 187ff.

² Vgl. z.B. Heinrich SCHLIER, Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit, in: DERS., *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i. Br. 1966 (4. Auflage), 90–107, bes. 90–98.

Entstellung des christlichen Glaubens deutet. An diesen Fragen geht man oft vorbei oder versucht rasch bloß eine apologetische Antwort. Wir wollen uns von hier aus einen Zugang zur Sache eröffnen. Dies ist nur möglich, wenn wir grundlegend nach dem Verhältnis Jesu zur Mission fragen und von dort aus dem Verhältnis der Kirche zur Mission nachdenken.

I.

Angesichts der Wichtigkeit des Gottesverständnisses erscheint es mir jedoch als notwendig, gleichsam ein Vorspiel zur Erörterung des Missionsgedankens vorzuschicken. Dabei kann dies ohnehin nur eine Skizze sein. Der vorösterliche Jesus ist der Bote des Vaters. Gott thront nicht in seliger Selbstgenügsamkeit. Er ist nicht »olympisch«, d.h. bleibt nicht in seiner unberührbaren und seligen Souveränität. Bei den Griechen sind die Götter nicht zuletzt darum selig, weil sie selbstgenügsam in sich bleiben und schweigen. Die Absolutheit wird mit seiner Erhabenheit über Welt und Geschichte zum Ausdruck gebracht. Im christlichen Glauben behält er zwar seine aus ihm selbst kommende und durch nichts bedingte Ursprünglichkeit, verbleibt aber nicht in Autarkie, sondern wendet sich der Welt und den Menschen in der Schöpfung und in der Erlösung zu.³ Gott tritt schon im Alten Bund aus sich heraus, um mit den Menschen zu sein. Er kommt auf uns zu und lädt uns ein, Friede und Gemeinschaft mit ihm selbst zu stiften und geschwisterliche Gemeinschaft unter den Menschen herzustellen. Er ist wirklich ein Emmanuel, ein Gott-mit-uns. Gott selbst ist der Ursprung aller Mission, denn er sendet uns aus dem Schweigen der Ewigkeit sein Wort der Wahrheit, er sendet die Propheten als lebendiges Zeugnis seiner Zuwendung zu uns, erweckt sie und leitet sie durch den Geist der Wahrheit. In diesem Sinne gibt es zweifellos auch eine tiefe trinitarische Begründung der Mission, die stärker in der ökonomischen Trinität sichtbar wird, die freilich wiederum durch die immanente Trinität begründet bleibt.

Das Interesse Gottes an der Welt wird im Zug der Heilsgeschichte immer offenkundiger. Auch die jüdische Theologie hat bekanntlich diese Kondeszendenz Gottes in seinem Wort, in der Thora, in der Schechina und vielen Erweisen seiner Güte zur Welt bezeugt. Nicht zuletzt darauf spielt der Anfang des Hebräerbriefes an: »Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn.« (Hebr 1,1f) Es gibt in diesem Sinne dann auch eine sehr konsequente Christologie der Sendung, die vielleicht am stärksten erkennbar wird in Gal 4,4: »Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn«. Er ist Gottes Mission. Als Sohn bezeugt er am tiefsten und ganz authentisch den Willen des Vaters. Jesu Weg ist nichts anderes als Sendung vom Vater her.

³ Vgl. ausführlicher dazu Karl LEHMANN, Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild, in: Joseph RATZINGER (Hg.), *Die Frage nach Gott* (QD 56), Freiburg i. Br. 1972 u.ö., 116–140 (mehrere Übersetzungen).

Diese Sendung des Sohnes hat ein Ziel, nämlich die Liebe Gottes zum Menschen und zur Welt offenbar zu machen. Die Herrschaft Gottes ist nicht die Durchsetzung irgendeiner Macht, sondern letztlich ist es die ganz andere Herrschaft der suchenden Liebe. In unüberbietbarer Form hat es der große Theologe Johannes formuliert: »Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zu Grunde geht, sondern das ewige Leben hat. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird.« (Joh 3,16f)

II.

Dieser erste Aufriss muss noch näher geklärt werden. Dabei geht es vor allem um das Verhältnis Jesu zu so etwas wie Mission.⁴ Die Frage, ob Jesus die Mission gewollt hat, muss in einer gestuften Reflexion beantwortet werden. Einmal verstand sich Jesus selbst als der Gesandte, der den Auftrag hat, das Gnadenjahr des Herrn auszurufen (vgl. Lk 4,18f) und die verlorenen Schafe des Hauses Israel zu sammeln (Mt 25,24). Der Ruf zu einer elementaren Umkehr und zum Glauben an das Evangelium (vgl. Mk 1,15) eröffnet bereits einen weiten Horizont. In der Unbeschränktheit dieses Rufes liegt ein universales Element, das zugleich so etwas wie einen missionarischen Impuls gibt. Etwas Ähnliches kündigt sich im Verständnis der Jüngerschaft Jesu an. Zur Berufungserzählung (vgl. Mk 1,16–18) gehört auch die Indienstnahme der Berufenen. Diese Dienstbereitschaft findet ihre konkrete Gestalt in der Aussendung der Jünger. Für die Aussendungsrede gibt es zwei Fassungen (vgl. Mk 6,6b–13/Lk 9,1–6 und in Lk 10,1–12, Q). Matthäus hat diese beiden Überlieferungsstränge miteinander verbunden und auch noch Sondergut eingefügt. Wenn man von den nachösterlichen Überlagerungen absieht, geht aus Lk 9,1f und Mt 10,7f hervor, dass es sich um einen Auftrag zur Weiterverkündigung der Gottesherrschaft handelt, die auch das Wirken zeichenhafter Wunder einschließt.

Ein wichtiges Element dabei ist die Übertragung von Vollmacht an die Jünger. Wie Jesus selbst seine »Vollmacht« (»exousia«) vom Vater erhalten hat, so überträgt er diese auf seine Jünger. Sie nehmen teil an seinem Auftrag und haben bereits in der vorösterlichen Zeit teil an der Verkündigung dieser Botschaft und an der Verwirklichung der dazugehörigen Handlungen, die Jesus vollbringt (vgl. auch Lk 9,60). In dieser Aussendung durch den irdischen Jesus ist eine wichtige Voraussetzung gegeben für die nachösterliche Aufgabe der Jünger. Man hat darauf hingewiesen, dass hier auch erste Ansätze für so etwas wie eine Traditionsbildung erkennbar werden, denn das selbstständige Handeln der Jünger schließt ja eine zuverlässige und genaue Kenntnis der von Jesus verkündigten Botschaft ein. Schon hier kann man einen wichtigen Akzent im Begriff und Verständnis von »Apostel« feststellen, wie die Zwölf wenigstens teilweise genannt werden (vgl. Lk 6,13 und Mt

⁴ Zum vielfältigen Begriffsfeld von Mission vgl. immer noch Thomas OHM, *Machtet zu Jüngern alle Völker*, Freiburg i. Br. 1962, 37ff.

10,2–4). Denn die Apostel haben von hier her gesehen eine wichtige Doppelstellung: Einmal sind es die Gesandten, wie das Wort vom Griechischen her sagt; zum anderen sind sie eben als Apostel, die den vorösterlichen und den nachösterlichen Jesus aus der Nähe kennen und bei ihm sind, Zeugen der Wahrheit und der Authentizität seiner Botschaft, was im Sprachgebrauch der Kirche eben später immer wieder aufscheint: Das Apostolische ist Grund und Maßstab nicht nur für die Jesuszeit, sondern auch bleibendes Kriterium für die Gründung und Geschichte der Kirche aller Zeiten.

So hat auch die Einsetzung der Zwölf eine doppelte Bedeutung. Der Zwölfer-Kreis ist in Entsprechung zu den zwölf Söhnen Jakobs als den Stammvätern Israels eingesetzt worden. Die »Zwölf« sind die Repräsentanten des endzeitlich erneuerten Gottesvolkes. Hier gibt es Kontinuität und Diskontinuität in einem. Die Zusammengehörigkeit besteht darin, dass es um ein erneuertes Israel geht. Aber dies kann nicht einfach die Fortsetzung der Geschichte des alten Gottesvolkes oder eine Wiederherstellung der alten Stämme sein. Es wird ein neues Israel gesammelt. Darum werden auch neue »Stammväter« eingesetzt. Dabei geht es Jesus jedoch nicht um die im Alten Testament und im Judentum bekannte Vorstellung vom »heiligen Rest«, vielmehr orientiert er sich am Gedanken des zu sammelnden, eschatologischen Gottesvolkes. Beim Übergang in den griechischen Sprachgebrauch wird dies unter Berücksichtigung der Übersetzungstradition der Septuaginta »ekklēsia« genannt.⁵

Dies heißt freilich auch, dass die Erneuerung von Israel ausgeht. Es ist der Heilsbringer für die Völker (vgl. Jes 2,2f). Jesu Wirken gilt in erster Linie den im Land zerstreuten Juden. Israel ist für ihn immer noch das Bundesvolk, das die Verheißung hat und weiter behalten wird. Dies ist aber nicht von vornherein gleichzusetzen mit einer negativen Ausgrenzung der übrigen Völker. Eine scharfe Fixierung des Beginns der Heidenmission auf das angebliche Ausscheiden Israels aus der Rolle als Heilmittler legt Gegensätze nahe, die so von der Schrift her nicht vertretbar sind. Jesus begegnet bei seinen Wanderungen gerade durch Galiläa der heidnischen Bevölkerung. In den Evangelien ist dies besonders in der Erzählung von der Syrophönizierin (vgl. Mk 7,24–30) und in der Geschichte des Hauptmanns von Kafarnaum (vgl. Mt 8,5–13/Lk 7,1–10, Q) festgehalten. Ja, schließlich hat Jesus Menschen in seinen Anhänger- und Jüngerkreis aufgenommen, die religiös und sozial als ausgestoßen galten. Er hat in der Gestalt des Simon Kananäus (vgl. Mk 3,18) einen Zeloten in den Kreis der Zwölf aufgenommen. Dies ist für Jesu Botschaft und sein Wirken von grundlegender Bedeutung, denn es geht ihm um eine radikale Erneuerung allen menschlichen Lebens und der Lebensgemeinschaft. So werden die traditionellen Grenzen von Jesus bewusst in mehrerer Hinsicht überschritten. Darum darf die zweifellos vorhandene Konzentration der Sendung auf Israel nicht als eine negative Ausgrenzung der übrigen Völker begriffen werden. Es ist daher auch richtig, wenn man von einem »Heilsuniversalismus« Jesu gesprochen hat und wenn man den universalen Missionsauftrag nach Ostern durchaus im Einklang mit dem Willen des irdischen Jesus sieht.⁶

⁵ Vgl. J. HAINZ, Art. Kirche, in: *Neues Bibel-Lexikon*, Bd. II, Zürich 1995, 480–486 (Lit.).

⁶ Adolf v. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924 (4. Auflage), 48 u.ö.; Oscar CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1963 (3. Auflage), 50ff;

Hinsichtlich der Stellung Jesu zu den Heiden und besonders zu einer »Heidenmission« gibt es viele unterschiedliche Antworten der Exegeten: Die Heidenmission sei völlig außerhalb des Horizontes Jesu; die Bekehrung der Heiden sei von ihm selbst erst im endzeitlichen Handeln Gottes erwartet worden; er habe die Heidenmission für die nachösterliche Zeit angekündigt; er sei der erste Heidenmissionar gewesen. F. Hahn verweist hier auf die aufschlussreichen Erzählungen in Mk 7,24–30 und Lk 7,1–10. »Bei aller Konzentration auf Israel und das eschatologisch erneuerte Gottesvolk wird im Blick auf die Heiden das grenzüberschreitende Handeln Jesu erkennbar. Vermutlich hat er nicht ohne Grund sein Wirken über Galiläa hinaus ausgedehnt, wo ihm auch Heiden begegnet sind. So kam es offensichtlich schon bei seinem vorösterlichen Wirken zur Annahme und Aufnahme von Heiden, ohne dass damit eine programmatische Tätigkeit unter den Heiden oder eine Aussendung der Jünger zu den Heiden verbunden gewesen ist.«⁷ Auch die zweifellos nachösterlich beeinflusste Fassung in Jesu Rede vom Weltgericht (vgl. Mt 25,31–46) lässt für F. Hahn erkennen, »dass es für Jesus keine prinzipielle Beschränkung auf Israel gab, dass vielmehr alle Menschen, die in Jesu Sinn leben und handeln, der Heilsgemeinschaft zugerechnet werden, während andere, die sich zu Unrecht auf ihn berufen, ausgeschlossen sind (vgl. Mt 7,21f). Bei aller Offenheit geht es um einen klaren und unübersehbaren Mittelpunkt, das eschatologisch erneuerte Gottesvolk, das angesichts der anbrechenden Gottesherrschaft zusammengerufen wird.«⁸ Der Anbruch der Gottesherrschaft verheißt auch deren Vollendung. Dasselbe gilt auch für die anfängliche Sammlung des Gottesvolkes (vgl. Mt 8,11f; Lk 13,29). Es wird also durchaus die Offenheit der Jüngergemeinschaft betont. Es gibt Menschen, die von außen dazukommen. Diese Vollendung sieht Jesus besonders in der endzeitlichen Tischgemeinschaft (vgl. Mk 14,25; Mt 26,29).

An dieser Stelle müssen noch zwei Grundgedanken fortgeführt und stärker nachgetragen werden. Die Nachfolge-Erzählungen haben nicht nur eine einmalige historische Bedeutung, sondern haben auch Gültigkeit für die nachösterliche Zeit. Dies ist sehr klar in der synoptischen Tradition ausgesprochen. Jesus ist auch nach Tod und Auferstehung der einzige Meister (vgl. Mt 23,8). Im Johannesevangelium gibt es nach F. Hahn eine weiterführende Überlegung, indem deutlich gemacht wird, »dass der Ruf in die Nachfolge nicht bloß von Jesus selbst ausgeht (so Joh 1,43), sondern stellvertretend auch von seinen Jüngern, die einen Neuberufenen zu Jesus hinführen«⁹ (vgl. 1,40f, 45). So ist die Nach-

David BOSCH, *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu* (ATHANT 36), Zürich 1959, 193, 111ff; Otto BETZ, Art. Mission, in: *TRE*, Bd. XXIII, 25; J. ERNST, Mission nach der Weisung des Neuen Testaments, in: *Zur Mission herausgefordert*. Evangelisierung als kirchlicher Auftrag. Festschrift für Generalvikar Bruno Kresing zum 70. Geburtstag, Paderborn 1999, 35–48.

⁷ Ferdinand HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. I/II, Tübingen 2002, hier Bd. I, 86; zum Thema vgl. bes. auch Bd. II, 625–658. Ferdinand Hahn hat sich von seinen ersten Arbeiten an mit dem Missionsthema befasst. Ihm verdanke ich viele Einsichten. Vgl. *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT 13), Neukirchen 1963, 2. Auflage 1965; *Mission in neutestamentlicher Sicht* (Missionswissenschaftliche Forschungen. NF 8), Erlangen 1999 (hier eine Sammlung verschiedener Veröffentlichungen von 1971–1998).

⁸ HAHN, *Theologie* (wie Anm. 7), Bd. I, 87.

⁹ Ebd., 88.

folgetradition erhalten, aber sie wird im vierten Evangelium zugleich auch in eine inhaltliche Parallele gebracht mit »Glauben« (vgl. z.B. den Übergang in 1,50; 6,35). Bei Paulus ist das Wort vom »Glauben« ganz in den Vordergrund getreten zur umfassenden Bestimmung des Jünger- bzw. Christseins. Eine andere Komponente in der fortschreitenden Reflexion besteht in der Tatsache, dass sich vor allem im hellenistischen Bereich der frühen Kirche der Begriff der »ekklesia« an der Stelle des Gottesvolksgedankens durchzusetzen begonnen hat. Er bezieht sich auf die konkrete Ortsgemeinschaft. Dabei ist es aber aufschlussreich, dass sich der Grundaspekt der universalen Gemeinschaft auch im Begriff »ekklesia« erhalten hat. Dies wird besonders erkennbar im Wort »Kirche Jesu Christi«. »Damit wurde zweifellos an die Vorstellung Jesu angeknüpft, wonach es im Zusammenhang mit der Proklamation der anbrechenden Gottesherrschaft um die Sammlung des eschatologischen Gottesvolkes geht. In nachösterlicher Zeit wurde daraus die von Jesus gestiftete Heilsgemeinschaft.«¹⁰ Damit ist vor allem die Zeit zwischen Ostern und der Parusie gemeint. Schließlich ist so von Anfang an die dreigestufte Bedeutung und unterschiedliche Reichweite des Wortes »ekklesia« gegeben, das die aktuelle Versammlung der Gemeinschaft der Glaubenden, die konkrete Ortsgemeinde und die weltweite Glaubensgemeinschaft meint. Mindestens ist eine solche Tendenz deutlich bei Paulus erkennbar.

Es gehört zum Gesamtbefund, dass die Zwölf, die teilweise ganz mit den »Aposteln« gleichgesetzt worden sind, zweifellos bei aller Offenheit der Jüngergemeinschaft eine Sonderstellung innehaben. Die Apostel haben eine geschichtliche Einmaligkeit, weil sie von dem auferstandenen Herrn selbst als Boten des Evangeliums eingesetzt worden sind. Unter den Jüngern Jesu und den Aposteln spielt dabei Simon Petrus von Anfang an eine herausragende Rolle. Er hat sie auch in der nachösterlichen Zeit behalten. Durch die Verleihung des Kephas-Namens (»Fundamentalfelsen«) und die Tatsache, dass er wohl der erste Auferstehungszeuge gewesen ist (vgl. 1 Kor 15,5 und Lk 24,34), ist er »der maßgebende Repräsentant der sich bildenden Urgemeinde geworden«.¹¹ »Was für Jesu eigenes Wirken kennzeichnend war, die Heilswendung und die Befreiung aus der Macht der Sünde, das ist nun die wesentliche Aufgabe und Funktion der nachösterlichen »Kirche Christi« ... Petrus partizipiert wie der ganze Zwölfer-Kreis an der Einmaligkeit der Geschichte Jesu, und er repräsentiert zugleich die Vollmacht, die der nachösterlichen Kirche insgesamt und auf Dauer übertragen ist.«¹²

III.

Der missionarische Dienst im Sinn der Verkündigung des Evangeliums ist in Jesu eigener Sendung und Vollmacht begründet. Der Auftrag an die Jünger bedeutet Partizipation an seiner Vollmacht und dient der Weiterverkündigung der Heilsbotschaft. Die weltweite

¹⁰ Ebd., 89f.

¹¹ Ebd., 90.

¹² Ebd., 91.

Verkündigung des Evangeliums (vgl. Mk 13,10) ist ein besonderes und spezifisches Element der Zeit zwischen Anbruch und Vollendung des Heils, also der Zeit der Kirche. So ist der nachösterliche Missionsauftrag schon in der Aussendung zu Lebzeiten Jesu vorweggenommen. Wenn auch diese Sendung primär und nach dem Matthäusevangelium sogar ausschließlich (vgl. 10,5f) auf Israel bezogen war, so hat der universale Auftrag, der ansatzweise im Verhalten des irdischen Jesus punktuell schon aufscheint, seine Wurzel im Sendungsauftrag des irdischen Jesus, kommt aber nun nach Ostern voll zur Geltung.

Dies zeigen rasch die zentralen Texte (vgl. Mt 28,18–20; Lk 24,46–49; Apg 1,8; Mk 16,15f; Joh 20,21f). Es ist erstaunlich, wie sehr der universale Aspekt der Sendung in den meisten Texten betont wird (vgl. z.B. besonders auch Mk 16,15). Wenn davon nicht die Rede ist, darf sie, wie z.B. im Johannesevangelium vorausgesetzt werden. Die Sendung der Jünger wird hier ausdrücklich mit der eigenen Sendung Jesu in eine parallele Beziehung gesetzt (vgl. 20,21). In diesem Zusammenhang gibt es auch – ähnlich wie bei Lukas – eine Verbindung der schon öfter angesprochenen Beauftragung der Jünger mit der Verleihung des Heiligen Geistes: »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Nachdem er das gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach zu ihnen: Empfangt den Heiligen Geist.« (20,21f) Die universale Sendung erscheint eindeutiger in anderen Passagen des vierten Evangeliums. Nach 3,16 hat Gott Jesus in die Welt gesandt, um diese zu retten. Darum ist er der »Retter der Welt« (4,42c). Während sich 20,21f auf die anwesenden Jünger bezieht, sollen doch alle durch das Wort der Jünger zum Glauben kommen (vgl. 17,20ff).

Das Nebeneinander dieser verschiedenen Texte zeigt ineins eine hohe Gemeinsamkeit, aber auch eine verschiedene Entfaltung. »Die Gewissheit der österlichen Sendung gründet in der Überzeugung der Gemeinde, dass mit Jesu Auferstehung und seiner Einsetzung zur Rechten Gottes die den Jüngern erteilte Vollmacht in universalem Horizont verstanden und durchgeführt werden muss.«¹³

Diese Einsicht hat sich wohl erst schrittweise, aber doch schon in einer unerhört kurzen Zeit und beinahe explosionsartig durchgesetzt. Ich bin jedoch der Meinung, man sollte den Ursprung der Mission nicht nur mit dem Ostergeschehen allein in Beziehung setzen, sondern man sollte hier den engeren Zusammenhang zwischen der Passion, dem Tod und der Auferstehung Jesu besser beachten und keinesfalls auseinander reißen. Im Grunde gilt dies auch für den weiteren und tieferen Kontext der Himmelfahrt Jesu und der Geistverleihung an Pfingsten. Im Rahmen dieses Beitrags möchte ich dies nicht ausführlicher darlegen.

Für das Gemeindeglied wähle ich die bekannte biblische Kurzformel, die – mindestens implizit – so etwas wie eine Synthese aller Hauptaspekte des Erlösungsgeschehens ist. Dies ist das vorpaulinische und paulinische »Für uns« (vgl. 1 Kor 15,3; 2 Kor 5,14; Gal 1,4; 2,20; Röm 5,6; 8,32; 14,15). Die Formel findet sich in allen Schichten des Neuen Testaments und kann mit Sicherheit in die älteste uns erreichbare urchristliche Traditionsbildung zurückgeführt werden, wobei der Unterschied zwischen »hellenistischer« und »palästinisch-jüdischer« Herkunft in der Forschung eher an Gewicht verloren hat. Trotz

¹³ HAHN, *Theologie* (wie Anm. 7), Bd. II, 629.

ihrer Allgegenwart in den verschiedenen Schichten des Neuen Testaments ist die Formulierung ziemlich konstant. Die unterschiedliche Ausgestaltung ist kein schlüssiges Gegenargument: für uns, für alle, für die Sünden, für den Nächsten, für mich, für Gottlose. Bei allen unterschiedlichen Fassungen besteht doch die feste Überzeugung, dass das »Für uns« die innere Achse aller soteriologischen Aussagen darstellt. Es ist bereits als ein zentrales Motiv in der vorösterlichen Jesus-Geschichte erkennbar. Im Einsatz Jesu für die Armen und Sünder gibt es so etwas wie einen Vorentwurf des »Für uns« bzw. »Für alle«. Jesus ist der Mensch für die anderen. Er ist, wie H. Schürmann unermüdlich aufzeigte, in seinem ganzen Wesen »Pro-Existenz«. Damit ist eine grundlegende Lebensrichtung, ein inneres Gefälle im Auftreten und Verhalten Jesu gemeint. Es wäre ganz töricht, wie es leider immer wieder geschehen ist, diese Pro-Existenz nur anthropologisch, gleichsam von unten im Sinne einer nur sozial orientierten Solidarität zu verstehen. Es ist immer schon deutlich, dass dieser totale Einsatz Jesu Christi nicht bloß vor Gott erfolgt und im Willen des Vaters gründet, sondern dass er auch diesen Einsatz für Gott, in seinem Namen und darum auch für alle Menschen auf sich nimmt. Ohne die tiefe und letzte Verwurzelung des Lebens und Wirkens Jesu, des ganzen Evangeliums in der Sendung und im Willen des Vaters gibt es diese universale Hingabe für alle nicht.¹⁴ Jesus ist der Mensch, der sich für die anderen selbst-los weggibt. Dabei kommen Person und Sache zu einer völligen Deckung. In Jesu Pro-Existenz wird der Einsatz Gottes »für uns« anschaulich und wirklich. Zweifellos gibt es diesen Bogen einer wenigstens impliziten Soteriologie von dem sich verzehrenden Wirken des irdischen Jesus zu Gunsten der Armen und Sünder über die Hingabe im Abendmahl bis in die Passion hinein. Dadurch wird auch die öfter behauptete Dichotomie zwischen der Basileia-Botschaft Jesu und der Heilsbedeutung seines Todes relativiert. Zwischen dem Wirken und Leiden Jesu wird eine tiefe Einheit aufgezeigt, selbst wenn während der öffentlichen Tätigkeit Jesu stärker das aktive Selbsthandeln betont wird und im Gegensatz dazu die Passion mehr von der Hinnahme des über Jesus verfügtten Geschicks bestimmt wird, das er allerdings sich freiwillig zu Eigen macht. Der Tod Jesu wird zu einem Zeichen dafür, dass der irdische Jesus seine Solidarität mit den Armen und Sündern bis in das Äußerste durchhielt.

Dabei ist an dieser Stelle auch nochmals alle Sorgfalt walten zu lassen. Denn die zur Interpretation auch in der Verkündigung immer wieder angeführte Kategorie Solidarität reicht in der konkreten Anwendung oft nicht aus, um die Grundaussage »Für uns« adäquat zu übersetzen. Denn »Für uns« heißt nicht nur »um unsertwillen«, »zu unseren Gunsten«, sondern nicht minder »an Stelle von uns«, »in unserer Stellvertretung«. Der Tod Jesu ist nicht das zufällige, tragische Mittel oder gar »Material« der Erlösung. Vielmehr ist der Tod Jesu der Vollzug der Erlösung. Paulus ist durchaus nicht im Unrecht, wenn er das ganze irdische Leben Jesu, gewiss äußerst komprimiert, im »Tod« konzentriert. In diesem Sinne ist die aktive Pro-Existenz des irdischen Jesus ein Vorschein des Geheimnisses der Passion. Das Sterben Jesu am Kreuz, das Begräbnis als Besiegelung des Totseins und der »Höllens-

¹⁴ Statt vieler Literaturhinweise vgl. Karl LEHMANN, »Er wurde für uns gekreuzigt«. Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie, in: *Theologische Quartalsschrift* 162 (1982) 298–370, bes. 305–317 (ebd., Lit.).

abstieg« Jesu Christi loten die äußerste Tiefe der Verlorenheit Jesu und damit des Menschen aus, erhellen freilich zugleich alle Dimensionen der vollbrachten Erlösung.¹⁵

Jetzt wird deutlich, aus welcher Tiefe die Erlösung allen Menschen zuteil geworden ist. Freilich sollte man hier auch an eine Missdeutung erinnern, die genannt werden muss. Es gibt den Tod Jesu »für alle«. Jesus Christus ist für alle Menschen gestorben. Die Kirche hat durch viele Jahrhunderte hindurch immer wieder theologische Versuche zurückgewiesen, diese Universalität des Erlösungstodes Jesu Christi einzuschränken auf die Menschen, die der Kirche angehören, die getauft sind, die »Frommen« usw. Es ist ein eindrucksvolles Zeugnis, dass die Kirche diesen Versuchen bis heute widerstanden hat und die Reichweite der Erlösung wirklich in ihrer universalen Geltung bestehen ließ. Sie bleibt dabei auch den dargelegten Grunddaten der Heiligen Schrift treu, wie sie vor allem auch in 1 Tim 2,4 zum Ausdruck kommen: »Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.« Das Zweite Vatikanische Konzil hat in eindrucksvoller Weise diese Hoffnung auf das Heil aller Menschen vertieft.¹⁶ Aber es ist ein tödliches Missverständnis, wenn man aus diesen Aussagen die falschen Konsequenzen zieht. Gesagt ist nämlich nicht, dass deswegen alle Menschen auch schon faktisch gerettet werden. Die Erlösung ist in keiner Weise irgendein Mechanismus, der das Heil von Jesus her automatisch auf die Menschheit im Ganzen überträgt. Die Theologie muss sich immer dagegen wehren, Gottes Mitteilung der Gnade naturalistisch zu verstehen, wie wenn ein Gewitter unterschiedslos Wasser ausschüttet. Aber für uns heutige Menschen ist auch eine mechanische Vorstellung verführerisch, als ob es in diesem Bereich subjektlose Prozesse geben könnte. Die Bibel spricht in diesem Zusammenhang von Anfang an im Sinne einer personalen Aufforderung und einer entsprechend personal strukturierten Antwort. Gott sendet jedem seine Gnade als Anruf und Einladung, sich auf dieses Geschenk einzulassen. Aber nur wer die Einladung auch im Leben realisiert und sie damit persönlich akzeptiert, wird von Gott gerechtfertigt und von der Sünde befreit. Darum gibt es besonders beim hl. Paulus auch den fundamentalen Unterschied zwischen dem Indikativ und dem Imperativ der Zuwendung des Heils. So wiederholt Paulus im Galaterbrief mehrfach, dass Christus uns zur Freiheit gerufen und befreit hat. Aber unmittelbar danach kommt die Aufforderung: »Bleibt daher fest und lasst euch nicht von neuem das Joch der Knechtschaft auflegen!« (5,1) oder: »Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder. Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch, sondern dient einander in Liebe.« (5,13)

Wer diese Differenz nicht wahrht, sondern einebnet, missversteht die Rede vom Heil grundlegend. Es gibt dann nur noch das, was M. Luther »billige Gnade« nennt. Damit würde aber auch der Gedanke der Mission völlig ausgehöhlt. Denn die Mission lebt ja

¹⁵ Zu einer weiteren Vertiefung von Stellvertretung und Sühne vgl. ebd., 311ff.

¹⁶ Vgl. dazu Karl RAHNER, Atheismus und implizites Christentum, in: DERS., *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, 187–212; Karl LEHMANN, Pastoraltheologische Maximen christlicher Verkündigung an den Ungläubigen von heute, in: *Concilium* 3 (1967) 208–217 (auch in den anderen Ausgaben). Auf die schwierige Frage einer »Apokatastasis panton« kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu Johanna Christine JANOWSKI, *Allerlösung. Annäherung an eine endualisierte Eschatologie* (Neukirchener Beiträge zu systematischen Theologie, Bd. 23), 2 Teilbände, Neukirchen-Vluyn 2000; Hans Urs v. BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern 1987 (2. Auflage).

davon, dass Jesus Christus für alle gestorben ist, uns von unseren Sünden befreit hat, wir dieses Geschenk durch Glaube und Taufe annehmen und in diesem neuen Leben wandeln. Diese Gnade Gottes muss als wirkliche Einladung – ein schlechteres Wort dafür ist »Angebot« – allen Menschen mitgeteilt werden. Die Differenz zwischen dem von Jesus verdienten Geschenk der Gnade für alle und dem Ernst der Aneignung dieser Gnade durch jeden einzelnen Menschen macht Mission überhaupt erst notwendig. Es kommt gerade in allem, was die Mission tut, auf dieses Gefälle an. Auch darum gehören Mission und Pastoral eng zusammen.

Auch aus diesem Grund scheint es mir wichtig zu sein, nicht zu schnell die Begründung der Mission nur in der Auferstehung zu sehen. Wir dürfen den Tod Jesu »für uns«, d.h. an unserer Stelle und für unsere Sünden, nicht überspringen, wenn wir ernsthaft von Mission sprechen wollen. Dies gilt auch vom Zusammenhang zwischen Mission und Kirche. Man muss den christologischen Primat in allen Dimensionen verfolgen und in seiner Bedeutung gleichsam ausziehen. Dies gilt zunächst für Himmelfahrt und Pfingsten. Das Moment der Erhöhung unterstreicht die Raum und Zeit überschreitende Tragweite und Fülle der Erlösung. Der Geist ist der Beistand und das Medium, in dem allein Versöhnung im Sinne Jesu Christi sich ereignen kann. Das Pneuma, das in besonderer Weise zwischen Heil und Geschichte vermittelt, wird sogar das innere Lebensprinzip des erlösten Menschen. Zuvor aber entlässt der Geist aus sich die Kirche, aus Juden und Heiden gebildet, als seine erste Frucht. Pfingsten macht diese Stiftung offenkundig. Die Strukturen der Erlösung zeigen sich auch in allem, was Jesus Christus nachfolgt: Auch die Kirche ist nicht für sich, sondern um der anderen Willen da, was besonders exemplarisch in Maria realisiert wird und auf eigene Weise in allen Charismen, Diensten und Ämtern verwirklicht werden soll. Schließlich gewinnen Versöhnung und Frieden – besonders in den Deuteropaulinen – auch über den Raum der Ekklesia hinaus in den weltlichen und weltweiten Dimensionen Bedeutung. Der Gang der Geschichte lässt jedoch nicht vergessen, dass Versöhnung nur am Kreuz und durch das Blut Jesu Christi erkaufte werden kann. Alle Erlösung ist in der Vorläufigkeit der Geschichte und der Brüchigkeit der menschlichen Existenz nur »Angeld« und reale Verheißung für eine letzte Vollendung und ewige Herrlichkeit. Alle Phasen und Momente im dynamischen Prozess des Erlösungsvollzugs sind hier versammelt: Das irdische Leben und die Passion, der Tod mit dem »Höllenausstieg« und die Verlassenheit Jesu, die Auferstehung und die Erhöhung, das Sitzen zur Rechten des Vaters und die Geistverleihung an Pfingsten gehören grundlegend zueinander. Man darf kein Glied herausbrechen oder überhöhen oder vernachlässigen. Sie sind wirklich alle gleichursprünglich.

Man kann diese Überlegungen von verschiedener Seite her vertiefen. Die Heilige Schrift bietet in den verschiedenen theologischen Entwürfen dazu einen großen Reichtum mit vielen Hilfen. Ich möchte an dieser Stelle nur ein Beispiel nennen: Im Johannesevangelium spielt die Sendung eine entscheidende Rolle. Dies gilt nicht nur für die Sendung der Jünger durch Jesus, wie sie besonders in den Abschiedsreden zur Darstellung kommt. Es gibt eine tiefe Zurückführung aller Sendung auf Gott den Vater. Nur weil der Sohn vom Vater gesendet ist und vor seiner Menschwerdung am Herzen des Vaters ruhte (vgl. Joh 1,18) und schließlich nach der Auferstehung und Erhöhung beim Vater eine gleichrangige Macht-

stellung einnimmt (»sitzet zur Rechten des Vaters«), darum kann er auch wirklich an Gottes Stelle Leben weitergeben, das nicht zerstört werden kann, und auch Gericht halten (vgl. Joh 3,35f; 5,19ff). So ist der Gottessohn gerade als der Menschgewordene vom Vater gesandt.¹⁷

In diesem Sinne reicht jede Mission tief in das Geheimnis des Dreifaltigen Gottes. Dies ist ein alter Grundsatz in der Begründung des Missionsauftrags. Mission und Kirche erhellen sich gegenseitig in ihrem wirklichen Verständnis.¹⁸ »Der Missionsauftrag wird von Jesus ausdrücklich mit der Sendung verknüpft, die er von seinem Vater empfangen hat. Auftrag, Autorität und Gewalt (»exousia«) entspringen dem Geheimnis des dreieinigen Gottes und werden von Christus an die Apostel weitergegeben (Mt 28,18); die Sendung, die dem Sohn im ewigen Ratschluss des Vaters übertragen ist, wird in die Geschichte eingesenkt und durch die Jünger in ihr weiter getragen (vgl. Joh 20,21). Auf diese Weise entspringt und gründet die Sendung der Kirche, über die geschichtliche Vermittlung Jesu, im Reichtum des dreieinigen transzendenten Gottes. Die »Sendungen«, von denen die Trinitätstheologie immer gesprochen hat, bilden die Wurzel und den letzten Grund der Sendung der Kirche. Dies ist ein typischer Gedanke der katholischen Theologie, bei dem zu verweilen den Vätern des Zweiten Vatikanums besondere Freude und Genugtuung war (vgl. Ad gentes 2.3.4 usw.). Auch die protestantische Theologie hat diesen wertvollen Gedanken wieder aufgenommen.«¹⁹

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das in das sehr spät verabschiedete Missionsdekret »Ad gentes« (AG) viele Erkenntnisse in ge Glücklicher Form einbringen konnte, haben diese Gedanken wieder aufgenommen und vertieft: das Apostolische Schreiben »Evangelii nuntiandi« als Ergebnis der Weltbischofssynode 1974 und besonders die bis heute noch zu wenig beachtete Enzyklika »Redemptoris missio« vom 7.12.1990. Vielleicht darf man auch noch das Dokument des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker »Dialog und Verkündigung« vom 19.5.1971 nennen. Genauere Interpretationen und Literaturhinweise auf andere Texte finden sich in dem Dokument »Allen Völkern Sein Heil«, das die Deutsche Bischofskonferenz am 23.8.2004 verabschiedet und nun auch veröffentlicht hat.²⁰

¹⁷ Dieser Grundgedanke ist gut herausgearbeitet bei Jürgen BECKER, *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*, Tübingen 2004, bes. 126ff; vgl. auch Jan Adolf BÜHNER, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium* (WUNT 2/2), Tübingen 1977; Teresa OKURE, *The Johannine Approach to Mission* (WUNT 2/31), Tübingen 1988; Christina HOEGEN-ROHLS, *Der nachösterliche Johannes* (WUNT 2/84), Tübingen 1996.

¹⁸ Vgl. dazu das Kapitel »Kirche als Missio« bei Gilbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997, 400–410, bes. 404ff.

¹⁹ P. ROSSANO, *Theologie der Mission*, in: *Mysterium Salutis*, hg. von J. FEINER / M. LÖHRER, Bd. IV/1, Einsiedeln 1972, 503–534, Zitat: 505f. Es ist dabei aufschlussreich, dass diese »Theologie der Mission« bei der Behandlung der Wesenseigenschaften der Kirche zwischen der Katholizität und der Apostolizität behandelt wird.

²⁰ Dieses Dokument soll demnächst in dieser Zeitschrift ausführlich besprochen werden.

IV.

Damit ist deutlich geworden, in welchem Ausmaß und in welcher Tiefe Jesus Christus, Kirche und Mission zusammengehören. Man kann diesen Zusammenhang trotz aller notwendigen Unterscheidungen nicht genügend hervorheben. So versteht sich auch, dass unser heutiger Begriff von Mission erst im 16. Jahrhundert auftaucht. Damit wird auch das Fehlen des förmlichen Begriffs »Mission« im Neuen Testament verständlicher. Die Dualität Kirche–Mission existiert im Neuen Testament kaum. Die Kirche hätte kaum das Bewusstsein gehabt, eine zweifache Aktion durchzuführen, eine »ad extra« und eine »ad intra«. Natürlich wurde das Problem vor allem wegen der Missionierung von Juden und Heiden bald akut. Aber im Kern ist es keine Frage, dass Mission für die Kirche keine zusätzliche, zweitrangige oder nachträgliche Aufgabe darstellt; sondern Mission ist konstitutiv für die Kirche. Darum ist es die Zusammenfassung eines langen Weges, wenn das Zweite Vatikanische Konzil sagt, dass »die ganze Kirche missionarisch und das Werk der Evangelisation eine Grundpflicht des Gottesvolkes ist« (AG 35). Ja, man kann sagen, dass die Kirche in ihrem Wesen missionarisch ist.²¹ Dies ist eine grundlegende Errungenschaft der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts.²² Man wird nicht sagen können, dass dies schon genügend in das theologische und kirchliche Bewusstsein aufgenommen worden ist.

Selbstverständlich hat die kirchliche Tradition auch in schwierigen und bedrängenden Zeiten um die Notwendigkeit der Mission gewusst. Man hat dies verschieden ausgedrückt. So hat man vom »Missionsbefehl« gesprochen. Dieser findet sich in der Tat in unterschiedlicher Form in den österlichen Erscheinungserzählungen.²³ In einer wirklichen Befehlsform findet sich der so genannte Missionsbefehl bei Mt 28,19 und Mk 16,15b.²⁴ Man kann also ein biblisches Fundament gar nicht leugnen. Aber es ist doch die Gefahr einer Verkürzung, wenn man das Verständnis der Mission im Neuen Testament zu sehr auf diese Aussagengattung hin engführt. Ein solches Verständnis legt auch heute auf Grund der Geschichte nahe, Mission als Einbahnstraße und individualistisch zu verstehen. Wenn man aber diesen Begriff zu vermeiden sucht, dann darf man die Dringlichkeit des Aufrufs Jesu nicht entschärfen.²⁵ Wenn man den Begriff »Missionsbefehl« auch von den Inhalten der

²¹ Vgl. dazu die genauen Untersuchungen von Sandra MAZZOLINI, *La Chiesa è essenzialmente missionaria. Il rapporto »natura della Chiesa« – »missione della Chiesa« nell'iter della costituzione de Ecclesia* (Analecta Gregoriana 267), Roma 1999; Pietro ROSSANO, *Teologia cristiana delle religioni e della missione »Ad Gentem«*, hg. von Mariasusai DHAVAMONY (Documenta missionalia 27), Roma 2002 (Erinnerungsgabe für Pietro Rossano 10 Jahre nach seinem Tod).

²² Es ist ein besonderes Geschenk der Ökumene, dass das Zweite Vatikanische Konzil und der Weltkirchenrat gleichzeitig und auf je eigenen und verschiedenen Wegen zu diesen Einsichten kamen. Dies kann hier nicht im Einzelnen dargestellt werden, vgl. unten Anm. 25, 38, 40.

²³ Vgl. dazu auch Karl LEHMANN, Die Erscheinungen des Herrn. Thesen zur hermeneutischen Struktur der Ostererzählungen, in: H. FELD / J. NOLTE (Hg.), *Wort Gottes in der Zeit*. Festschrift für K.H. Schelke zum 65. Geburtstag, Düsseldorf 1973, 361–377.

²⁴ Dazu H.-J. FINDEIS, Art. Missionsbefehl I, in: *LThK*, Bd. VII (3. Auflage), Freiburg i. Br. 1998, 299.

²⁵ Zum neueren Missionsverständnis vgl. Johannes SCHÜTTE (Hg.), *Mission nach dem Konzil*, Mainz 1967; Horst BÜRKLE, *Missions-Theologie*, Stuttgart 1979; DERS., *Die Mission der Kirche* (Amateca 13), Paderborn 1998; Giancarlo COLLET, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984. Evangelischerseits wäre zu nennen Hans-Werner GENSICHEN, *Glaube für die Welt*. Theologische Aspekte der Mission, Göttingen 1971; Theo

biblischen Botschaft her versteht, dann richtet er sich auch gegen manche Missbräuche in der Missionsgeschichte. Auf jeden Fall muss man den problematisierten Begriff interpretieren.

Das hiermit gelegte Fundament müsste nun in den einzelnen Dimensionen missionarischer Aktivität entfaltet werden. Dies ist hier im Einzelnen nicht möglich. Aber es sollen doch einige wichtigere Perspektiven wenigstens angedeutet werden, die das Gesagte ein wenig fortführen.

Die Mission hat einen eigenen unverwechselbaren Auftrag in der Kirche. Die Verkündigung und Ausbreitung des Glaubens kann durch nichts anderes ersetzt werden. Mission hat gewiss etwas mit dem integralen Heil zu tun, das Leib und Seele, unsere konkret-geschichtliche Welt und die soziale Situation betrifft. Es geht um den ganzen Menschen. Die Geschichte der Mission ist immer auch die Geschichte der Befreiung des Menschen aus Weltflucht oder aus Dämonenangst, aus magischer Abhängigkeit und vielen Formen des Aberglaubens. Es geht um die Gewinnung der Freiheit der Menschen im Umgang mit der Welt. Auch die früheren Missionare haben nicht nur nach der himmlischen Seele des Menschen gefahndet, sondern sich um Krankheiten gekümmert, Schulen gebaut, Hospitäler errichtet und Wasserleitungen gelegt. Hier liegt der notwendige Zusammenhang von missionarischer Verkündigung und der Hilfe für den Menschen. Missionsschule, Krankenstation und handwerklich-technische Unterweisung sind Ausdruck dieses inneren Zusammenhangs. Aber niemals kann die humanitäre Hilfe den missionarischen Auftrag ersetzen. Beide Dimensionen dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Die Integration gelingt jedoch nur dann, wenn die Unersetzlichkeit und Eigenständigkeit des Missionarischen anerkannt wird. Darum kann die Mission keine verkappte Entwicklungshilfe in anderem Gewand sein. Die einzelnen Werke dienen gewiss dem einen und ganzen Menschen, aber sie dürfen dabei ihre je spezifische Aufgabe, die sie voneinander unterscheidet, nicht verwischen. Letztlich bringt die Mission etwas, was niemand in der Welt zu geben vermag: das Leben Gottes selbst. Der Mensch kann nur durch Gott selbst von der Angst vor dem Tod, von der Gefangenschaft in Hass und Feindschaft, von seiner ewigen Friedlosigkeit und von der Knechtschaft der Sünde befreit werden. Nur Gott schenkt dem Menschen ewiges Leben, das ihm nicht mehr genommen werden kann. Dies ist der Weg der Umkehr. Diese will nicht Knechtung und Herrschaft, sondern die Freiheit der Liebe und die Freude der Wahrheit. In diesem Sinne muss man auch den Titel dieses Beitrags verstehen: *Umkehr zum Leben für alle*.

Wenn Gott zum Menschen kommt und in der Menschwerdung unsere menschliche Situation annimmt, dann muss die Kirche im Auftrag Gottes die Menschen auch an dem Ort aufsuchen, wo sie wohnen und leben. Dies gilt nicht nur für ihre physische Existenz, sondern besonders auch für ihre Sprache und Kultur. Die befreiende Botschaft des

SUNDERMEIER / Hans Jürgen BECKEN / Bernward H. WILLEKE (Hg.), *Fides pro mundi vitae*. Missionstheologie heute, Göttingen 1980; W. HUBER, Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche. Ein Zwischenbericht, in: *Evangelische Theologie* 58 (1998) 461–479 (das ganze Heft 6/1998 ist dem Thema »Missionarische Gemeinde« gewidmet); DERS., *Kirche in der Zeitenwende*. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998. Vgl. auch die einschlägigen Artikel in den neueren theologischen Lexika (LThK, RGG, TRE, EKL usw.).

Evangeliums hat beim Apostelkonzil zu Jerusalem auch zur Konsequenz, »den Heiden, die sich zu Gott bekehren, keine Lasten aufzubürden.« (Apg 15,19) Gerade durch Gottes Geist lassen sich die Bindungen des Menschen an seine Kultur, an seine Gewohnheiten, seine Sprache und seine Rasse, vor allem, wenn sie einengen, aufbrechen, überwinden und so für das Evangelium Gottes bereiten. Das Evangelium will darum in den verschiedenen Kulturen verwurzelt werden und Fuß fassen. Nur dann kann es wirklich voll, ohne Verkrampfungen, die Lebenswelt der Adressaten erreichen. Es kommt dann alles darauf an, dass das Genuine der christlichen Botschaft nicht preisgegeben wird, sondern in der Unterscheidung der Geister seine ursprüngliche Kraft behält und das Welt- und Menschenverständnis neu prägt. Es geht also nicht nur um Akkomodation und Assimilation, auch nicht nur um Inkulturation, sondern um die Integration als Unterscheidung des Christlichen. Dies kann ein langer Prozess sein, bei dem auch momentane Fehl- und Umwege nicht ganz auszuschließen sind.

Die Mission nimmt den Adressaten der Botschaft als ebenbürtigen Partner an. Dies kommt hauptsächlich in der Annahme der Freiheit des anderen zur Sprache. Der Glaube ist wirklich nur personaler Glaube, wenn er auch frei übernommen ist. Darum sind Zwangstaufen, auch wenn man zu anderen Zeiten andere Mentalitäten in Rechnung stellt, im Grunde ein schrecklicher Irrweg. Die Verkündigung der Mission ist immer und zuerst eine Einladung durch Gott. Es kommt darum auch auf die Reaktion des Adressaten an. Er muss seine Fragen und Antworten einbringen können. Das Ja des Glaubens muss mit personaler Überzeugungskraft gesprochen werden. Darum muss die Mission sowohl im Blick auf den Einzelnen als auch hinsichtlich der Völker dialogisch sein. Dieses Wort darf nicht mit Unverbindlichkeit gleichgesetzt werden.²⁶ Auch der Dialog bleibt eine Anrede Gottes, indem dieser voll und ganz das Evangelium zur Sprache bringt. Diese Herausforderung verlangt immer auch Entscheidung. Darum mindert der Dialog nicht die Ernsthaftigkeit und den Anspruch der Wahrheit.

V.

Es bleibt noch ein wichtiges Thema zu behandeln, denn der Träger der Mission muss genauer bestimmt werden. Die erste Antwort darauf ist gerade nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil relativ einfach. Mission ist eine Grundaufgabe und eine Grundpflicht der ganzen Kirche, alle haben eine missionarische Verantwortung. Aber es dauert erfahrungsgemäß nicht lange, bis man in den einzelnen Missionaren bzw. Missionarinnen und in den Missionsgemeinschaften zwei herausragende Träger entdeckt, die das ganze Gottesvolk auch wieder entlasten. Die Konzilstexte haben hier etwas Wichtiges geleistet, indem sie die Gesamtverantwortung der Kirche für die Mission, aber auch die Grundpflicht zu einem missionarischen Denken bei vielen einzelnen Trägern eingeschärft haben. So gibt es in den Texten des Konzils eine missionarische Verantwortung aller Dienste und Ämter

²⁶ Vgl. dazu Karl LEHMANN, *Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute* (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 17), Bonn 1994.

in der Kirche. Beim Priester, und besonders beim Bischof, kommt dies auch in den neu geschaffenen Weihetexten mit aller Deutlichkeit zur Geltung, obgleich es in unserem Bewusstsein noch schwach entwickelt ist. In unserer modernen Welt wäre es außerdem töricht, wenn wir nicht die Professionalität der Missionsgesellschaften nutzen würden, die den einzelnen Missionar oft erst in die Lage versetzen, in schwierigen Situationen und Kontexten missionarisch tätig zu werden. Hier gibt es manche Blauäugigkeit, die die institutionellen Vorbedingungen von Mission heute im Sinne der Weltmission unterschätzen.

Viele erwarten einen missionarischen Aufbruch immer noch und immer wieder von den hauptamtlichen Trägern des kirchlichen Lebens, besonders wenn sie in leitender Verantwortung stehen. Ihre Bedeutung soll gerade in einer differenzierten und professionell aufgebauten Gesellschaft gewiss nicht unterschätzt werden. Aber es ist doch entscheidend, dass viel mehr als bisher mit aller Deutlichkeit gesehen wird, dass die Christen überhaupt – es geht im Evangelium ja um alle Jünger – in der Tat ihres Lebens und auch im Wort Zeugnis ablegen von der Hoffnungskraft ihres Glaubens, wie dies in der Antike der Fall war. Denn schon A. v. Harnack hat in seinem auch heute noch lesenswerten zweibändigen Werk *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*²⁷ dargelegt, dass man sich den Vorgang der »Missionierung« anders vorstellen muss, als wir dies gewöhnlich tun. Natürlich gab es Missionare, die man schon in den ersten Wanderpredigern finden kann. Das Erfolgsgeheimnis des christlichen Glaubens liegt für Harnack in einer einzigartigen Verbindung von »Einfachheit« und »Transparenz« der christlichen Botschaft mit einer ganz erstaunlichen Anpassungsfähigkeit. Nun braucht hier nicht die Gesamtkonzeption mit den fragwürdigen Grundannahmen Harnacks kritisiert zu werden.²⁸ Aber er hat doch wohl mit Recht darauf hingewiesen, dass die Ausbreitung des christlichen Glaubens in hohem Maß auch und gerade durch Frauen und Männer geschah, die einerseits in der Gesellschaft wirkten als Zeugen des Glaubens, meist unauffällig und indirekt, andererseits vor allem aber auch durch Menschen unterwegs, darunter ganz besonders Kaufleute, Soldaten und andere Reisende.²⁹

Wir haben die Christen in unseren zivilisierten Ländern viel zu sehr daran gewöhnt, dass die Hauptamtlichen jeder Art sich um dieses missionarische Glaubenszeugnis in hohem Maß bemühen. In Wirklichkeit gibt es viele Situationen und Kontexte unseres heutigen Lebens, wo auch ein verlängerter Arm des kirchlichen Amtes nicht hinreicht. Hier kommt es auf die einzigartige Wahrnehmung, Verantwortung und Zeugniskraft des einzelnen Christen und von Gruppen an, die hier viel eher eine Chance zu lebendigen Begegnungen mit der Möglichkeit des »Ansteckens« haben. Man denke nur an Ehe und Familie,

²⁷ 4. Auflage, Leipzig 1924 (Erstauflage: 1902).

²⁸ Vgl. dazu mit Lit. Christoph MARKSCHIES, *Warum hat das Christentum in der Antike überlebt?* (Forum. Theologische Literaturzeitung, Bd. 13), Leipzig 2004, 36–41.

²⁹ Vgl. dazu über Harnack hinaus: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. I: *Die Alte Kirche*, hg. von Hansgünter FROHNES und U. W. KNORR, München 1974; als Bd. II. erschien: *Die Kirche des früheren Mittelalters*. Erster Halbband, hg. von Knut SCHÄFERDIEK, München 1978. Soweit ich sehe, gibt es leider keine Folgebände. Zur antiken Welt vgl. Christoph MARKSCHIES, *Zwischen den Welten wandern*, Strukturen des antiken Christentums, Frankfurt 1997, 2. Auflage 2001, 53ff. u.ö.

Freundeskreise und die Berufswelt. Die Ämter und Dienste sind viel mehr dazu da, um die Christen – einzeln, als Gruppe oder als Gemeinde – für dieses Lebenszeugnis elementar zu stärken und besser zu befähigen.³⁰

Wir haben in der Deutschen Bischofskonferenz in den letzten Jahren viel getan, um auf dem Fundament solcher Überlegungen eine missionarische Seelsorge zu stärken.³¹ Es ist ein glückliches Zusammentreffen, dass auch die Evangelische Kirche in Deutschland seit etwa derselben Zeit ähnliche Bemühungen unternimmt.³² Das Thema hat große Konjunktur, wengleich auch gelegentlich gegenüber einer recht allgemeinen missionarischen Seelsorge die Weltmission in den Hintergrund rückt.³³ Es ist darum gut, wenn die Diskussion weiter fortschreitet.³⁴ Darum hat die Deutsche Bischofskonferenz ein schon lange bestehendes Desiderat erfüllt und ein umfangreiches Dokument erarbeitet und veröffentlicht, das gerade die schon lange vernachlässigte Weltmission neu ins Auge fasst: »Allen Völkern Sein Heil«. In einem ganztägigen Studientag wollen wir die praktische Anwendung dieser Einsichten erproben. Dies passt in ganz besonderer Weise zu dem langsam sich nähernden Abschluss des Bonifatius-Gedenkjahres. Hinzu kommt noch ein Gemeinsames Hirtenwort zur Sache. Es ist meine Absicht gewesen, für diese verschiedenen, aber zusammengehörigen Bemühungen ein gemeinsames Fundament zu legen, ohne den einzelnen, bereits genannten Ausarbeitungen vorzugreifen.

Bei der Konkretisierung der missionarischen Grunddimension des christlichen Glaubens muss es auch um eine neue Spiritualität des kirchlichen Lebens und Dienstes in missionarischer Absicht gehen. Der Kirche sind im letzten Jahrhundert dafür große heilige Frauen und Männer geschenkt worden, die ich nur noch zu erwähnen brauche: Therese von Lisieux, Charles de Foucauld, Madeleine Delbrél. Ich möchte aber auch eine so herausragende Bewegung wie die Gemeinschaft Sant'Egidio nennen.³⁵ Viele wären hinzuzufügen, vor allem auch aus der großen Schar der in den letzten Jahrzehnten selig und heilig gesprochenen Männer und Frauen.

Ist diese konstitutive Bedeutung von Mission für die Kirche mit dem missionarischen Verantwortungsbewusstsein aller nicht eine Selbstverständlichkeit? Warum nehmen wir sie dann unzureichend wahr? In diesem Zusammenhang nehmen wir wieder auch Texte im

³⁰ Zur Wichtigkeit des Zeugnis-Begriffs vgl. Karl LEHMANN, »Ihr werdet meine Zeugen sein ...«. Die missionarische Herausforderung des christlichen Glaubens heute, in: DERS., *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten*, Freiburg i. Br. 1993, 351–546 (Lit.).

³¹ Zentral dafür ist »Zeit zur Aussaat«. Missionarisch Kirche sein (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn o.J. (2000) und die dazugehörigen entfaltenden Dokumente seit 2000.

³² *Das Evangelium unter die Leute bringen*. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land, hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 2000 (vgl. weitere Literatur 52–55).

³³ Michael Sievernich SJ stellt dies mit Recht kritisch in seiner Besprechung heraus: *Deutschland-Missionsland* (QD 206), hg. von Matthias SELLMANN, Freiburg i. Br. 2004, dazu Michael SIEVERNICH, Rezension, in: *ZMR* 88 (2004) 191, 192.

³⁴ Von evangelischer Seite vgl. den umfangreichen Literatur- und Situationsbericht »Religionen – Mission – Ökumene«, in: *Verkündigung und Forschung* 49 (2004), Heft 1.

³⁵ Vgl. zuletzt Andrea RICCARDI, *Gott hat keine Angst*. Die Kraft des Evangeliums in einer Welt des Wandels, Würzburg 2003. Hier wären auch die Anstöße Karl Rahners zu nennen, vgl. zusammenfassend mit Literatur Michael SIEVERNICH, *Karl Rahners Neuinterpretation der Mission*, in: *ZMR* 88 (2004) 158–173.

Neuen Testament wahr, die zwar die Würde des Christseins hervorheben, zugleich aber warnen, dass wir in die Haltung eines hohlen Stolzes kommen und unser Christsein als Grund für ein – wie immer geartetes – Überlegenheitsgefühl verwenden. Wir haben alle Grund, gegenüber einer jeden Verflachung den »Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens« aufzugeben oder gegen ein billiges Linsengericht zu verspielen,³⁶ zu vertiefen und zu verteidigen. Wenn wir hier einen falschen Dünkel haben und vergessen, dass wir das Heil in »Furcht und Zittern« (Phil 2,12; vgl. Hebr 12,21) wirken, dann kann uns leicht das verheißene Reich genommen und anderen übergeben werden, wie es in der Schrift (vgl. Mt 8,11 und Lk 13,28f) heißt: »Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen; die aber, für die das Reich bestimmt war, wurden hinausgeworfen in die äußerste Finsternis; dort werden sie heulen und mit den Zähnen knirschen.« Diese Warnungen sollten wir im Wettbewerb und im Dialog der Religionen und Konfessionen nicht vergessen.

M. Delbrêl hat auch hier den Nagel auf den Kopf getroffen, wenn sie schreibt: »Wenn unser Christenleben allgemein so unfähig bleibt, die Welt zu durchdringen und deren feindliche Kräfte zu überwinden, so deshalb, weil es nicht restlos und ausschließlich christliches Leben ist; wenn unser Christenleben bei seinem Einsatz in der Welt oft zerbröckelt, aus dem Gleichgewicht gerät oder seine Gestalt einbüßt, wenn es sich mehr als normal verbraucht, so deshalb, weil es nicht restlos und ausschließlich christliches Leben ist.«³⁷ Und während des Zweiten Weltkrieges schrieb sie in einem erst jetzt veröffentlichten kleinen Band mit geistlichen Aphorismen: »Wenn unser Zeugnis oft so mittelmäßig ist, dann rühmt dies daher, dass wir nicht wahrnehmen, dass man für das Leben und Wirken als Zeuge denselben Heroismus haben muss wie für ein Leben als Märtyrer.«³⁸ Diese Worte mögen im ersten Augenblick düster und eher resignativ klingen. In Wirklichkeit stärken sie unseren eigenen Glauben und unser ureigenes Bekenntnis. Wir spüren dann beim Thema »Mission«, dass wir vielfach selbst gemeint sind: *Tua res agitur!*

Zusammenfassung: Der Artikel geht von den heutigen Schwierigkeiten des Missionsgedankens aus und erörtert zunächst die Frage, ob Jesus die Mission gewollt hat. Der missionarische Dienst im Sinn der Verkündigung des Evangeliums ist in Jesu eigener Sendung und Vollmacht begründet. Der Artikel macht deutlich, in welcher Tiefe Jesus Christus, Kirche und Mission zusammengehören, so dass eine nicht-missionierende Kirche nicht mehr die Kirche Christi wäre. Abschließend werden die Träger der Mission sowie einige Perspektiven für das missionarische Wirken in der heutigen Welt vorgestellt.

Summary: The contemporary problems with the concept of mission constitute the starting point of the article which first discusses the question of whether Jesus wanted mission. Missionary service

³⁶ Vgl. dazu Karl LEHMANN, Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem, in: Walter KASPER (Hg.), *Absolutheit des Christentums* (QD 79), Freiburg i. Br. 1977, 13–38.

³⁷ Gebet in einem weltlichen Leben (Beten heute 4), Einsiedeln 1964, 100.

³⁸ *Missionnaires sans bateau. Les Racines de la Mission*, Saint-Maur 2000, 65 (eigene Übersetzung). Vgl. zu den genannten Gestalten Victor CONZEMIUS, *Gottes Spurensucher. Zwanzig christliche Profile der Neuzeit*, Freiburg i. Br. 2002, bes. 281ff. Für die deutsche Situation vgl. zusammenfassend: Joachim WANKE, *Auskunftsfähiges Christentum – Überlegungen zu einer missionarischen Präsenz der Kirche in Deutschland*, in: *ZMR* 88 (2004) 174–181.

in the sense of proclaiming the Gospel is grounded in Jesus' own mission and authority. The article makes it clear how deeply Jesus Christ, church, and mission belong together so that a non-missionary church would no longer be the church of Christ. In conclusion, those responsible for mission as well as some perspectives for missionary work in today's world are presented.

Sumario: El artículo parte de las dificultades que tiene hoy en día la idea de la misión y responde primero a la cuestión de que si Jesús ha querido algo como la misión. El servicio misionero en el sentido del anuncio del evangelio está fundado en la propia misión y en la potestad de Jesús. El artículo muestra hasta qué punto Jesucristo, Iglesia y misión son inseparables, de forma que una Iglesia no misionera dejaría de ser la Iglesia de Cristo. Finalmente, el artículo presenta a los portadores de la misión y esboza algunas perspectivas para la actividad misionera en el mundo de hoy.

MISSION IM ZEITALTER DES RELIGIONSDIALOGS

« Ein dogmatischer Sichtvermerk

von Bertram Stubenrauch

Die Überzeugung, dass das Christentum seinem Wesen nach und als Ganzes missionarisch veranlagt sei, gehört heute zum Gemeingut der Konfessionen. Es wäre also nicht mehr zeitgemäß, wenn man bei dem Stichwort ›Mission‹ an eine kirchliche Randerscheinung und die Domäne eigens dafür abgestellter Spezialisten dächte. »Christliche Existenz ist missionarische Existenz«, konstatiert der Missionswissenschaftler Giancarlo Collet ohne Wenn und Aber, was ihn konsequent zu der These führt, dass Mission zugleich als eine »Grunddimension von Theologie« zu gelten habe, ja dass »jede Theologie« immer auch »missionarische Theologie« sein müsse¹.

Trotz solcher Klarstellungen ist freilich immer noch ein gewisses Stocken zu beobachten, gerade unter Theologen. Nach wie vor erscheinen dogmatische Lehrbücher, in denen das Thema ›Mission‹ gar nicht oder bestenfalls als Randnotiz vorkommt², und eine wirklich systematische, missionarische Dogmatik müsste erst noch geschrieben werden. Sie hätte ihre Arbeit vor dem Hintergrund der religionstheologischen Debatte in den letzten Jahrzehnten zu machen, von der manche Unsicherheit herrührt. Und sie müsste klären, inwiefern der zum Teil schon sehr weit gediehene interreligiöse Dialog, der heute kein ausschließlich theologisches Desiderat mehr ist, den christlichen Missionsauftrag und das mit ihm verbundene kirchliche Leben selbst verändert; dass auch lehramtliche Standpunkte in die Überlegungen zu integrieren wären, versteht sich ohnehin.

In welche Richtung könnte ein solches Unterfangen weisen? Und welche Wegstrecke wurde bislang zurückgelegt?

¹ Giancarlo COLLET, Keine aufdringliche Rechthaberei. Fragen an Professor Ciancarlo Collet, in: *HerKorr* 49 (1995) 649–654. Zitate 649 und 654 (eigene Hervorhebungen).

² Vgl. z.B. Rochus LEONHARDT, *Grundinformation Dogmatik*. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie (UTB 2214), Göttingen 2001; Harald WAGNER, *Dogmatik* (KSTh 18), Stuttgart 2003, 103.

1. Der Missionsbegriff seit dem Zweiten Vatikanum und der Religionsdialog

Einige grundlegende, offizielle Dokumente spiegeln wieder, wie sich im Rahmen römisch-katholischen Denkens (an dem ich Maß nehme, auf das ich mich aber nicht beschränke) die missionarische Idee seit dem Zweiten Vatikanum entwickelt hat: Den entscheidenden Impuls gab das Missionsdekret des Konzils im Jahr 1965 (*Ad gentes*). Ein Dezennium später nahm Papst Paul VI. durch die Veröffentlichung des Apostolischen Schreibens *Evangelii nuntiandi* (1975) das Konzilsgut vertiefend und erweiternd auf; es war in Deutschland seit 1971 von den Mitgliedern der ›Würzburger Synode‹ diskutiert worden, wobei es in Sachen ›Mission‹ einen eigenen Beschluss gab. Die Lehre Johannes Pauls II. schließlich liegt in der Enzyklika *Redemptoris missio* von 1990 vor, mit der ausdrücklich an den 25. Geburtstag der konziliaren Verlautbarung erinnert werden sollte. Es ist aufschlussreich zu sehen, wie sich in den genannten Texten mit dem Stichwort ›Mission‹ die Problematik der interreligiösen Ökumene zu manifestieren begann und wie unterschiedlich man darauf reagiert hat.

Den Konzilsvätern war es vor allem um die Wiederentdeckung und Wiederbelebung der eingangs erwähnten ekklesialen Wesensdimension des Missionarischen gegangen: Glaubensverkündigung geht alle Getauften an. Sie ist keine zusätzliche Beschäftigung neben vielen anderen und auch nicht nur die Sache kanonisch dafür Beauftragter, sondern Verwirklichung von Kirche selbst (vgl. AG 2.5). Dabei hatten die in Rom versammelten Bischöfe erkannt, dass sich die Missionsfrage nur dann adäquat behandeln lässt, wenn ihr Horizont jener des Verhältnisses von Kirche und Welt überhaupt ist. In diesem Fall weiß sie sich von einem »peripheren Sonderstatus in den Innenraum der universalen Kirche« versetzt und zugleich an die Religionen verwiesen, die nun einmal zur Welt gehören³. Aber auch die inhaltliche Diskussion des Missionsbegriffs hatte das konziliare Augenmerk auf den Kosmos außerchristlicher Religiosität gelenkt: Mission bedeutet nicht einfach Seelenrettung; sie soll vielmehr »den ganzen Menschen, Individuum und Gemeinschaft ergreifen« und muss zu diesem Zweck *evangelisierend*, also kulturbezogen und kulturverwandelt angelegt sein⁴. Nachdem in der Kirchenkonstitution des Konzils ein falsch verstandener Ekklesiozentrismus zurückgewiesen worden war und sich die Väter zu einer positiven Sicht der Religionen als von Christus und dem Geist abhängige, mögliche Heilsinstanzen durchzuringen begannen (vgl. LG 1. NA 2), hätte es nahe gelegen, die Mission als dialogisch-kooperatives Unternehmen im Dienst einer umfassenden, kirchlichen Heilsvermittlung zu werten. Aber offensichtlich fehlte dazu, wie Josef Glazik im Blick auf AG 7 diagnostiziert hat, der notwendige Mut – sonst »hätte man sich nicht so sehr von einer positiven Beurteilung der nichtchristlichen Religionen distanziert«⁵.

³ Josef GLAZIK, Die Mission im II. Vatikanischen Konzil, in: *ZMR* 50 (1966) 3–25, hier 6.

⁴ So die Intervention zum Missionsschema von Erzbischof J.B. Zoa: GLAZIK, Mission (wie Anm. 3), 16.

⁵ Josef GLAZIK, Das Konzilsdekret *Ad Gentes*, in: *ZMR* 50 (1966) 66–71, hier 71.

Dem konziliaren Anschub wohnten also – übrigens nicht nur, was die Mission betraf – einige Hemmungen inne; aber der Weg war gewiesen. Paul VI. ging ihn konsequent, als er den überkommenen Missionsbegriff terminologisch ergänzte und nunmehr sehr entschieden von ›Evangelisierung‹ sprach: Der Papst verstand schon die weltoffene Präsenz des kirchlichen Christentums an sich als eine missionarische Aktion, und er rief zur gesellschaftskritischen Verkündigung auf der Basis einer möglichst breiten, humanen Kompetenz auf. Jenseits des traditionellen geographischen Prinzips, welches von Missionsgebieten und von Seelenrettung wusste, sollte gelten, dass »durch die Kraft des Evangeliums« alle »Denkgewohnheiten« und »Lebensmodelle der Menschheit, die zum Wort Gottes und zum Heilsplan im Gegensatz stehen, umgewandelt werden« – jeweils vor Ort, wo immer Kirche lebt (EN 19). Mission, das war jetzt, ganz im Sinne des Konzils, deckungsgleich geworden mit dem vertieften, einsatzbereiten Glaubensleben derer, die das Wort zu bezeugen haben. Entsprechend arrivierten alle Getauften zu Missionaren und Missionarinnen, während sie gleichzeitig daran erinnert wurden, sich zuallererst selbst als Adressaten der frohen Botschaft zu begreifen; denn was die Kirche der Welt zu sagen habe, müsse in den eigenen Reihen wirksam und anschaulich werden, wenn anders Mission nicht nur Verkündigung, sondern Verkündigung mit »Erweis von Geist« sein solle (vgl. Apg 1,8; EN 59. 76 u.ö.). Mithin gewannen sozialethische und politische Vokabeln an Gewicht – Entwicklung, Friede, Gerechtigkeit und, vor allem, Freiheit: Das Christentum habe »die Befreiung von Millionen von Menschen zu verkünden« und dafür zu sorgen, dass dieses Unternehmen »ganzheitlich erfolgt« (EN 30). Religionsdialogische Elemente blieben dieser Vision insofern inhärent, als es dem Papst ausdrücklich um die Erneuerung der ›einen Menschheit‹ zu tun war: Ist ihre Zukunft denkbar ohne das Erbe der Religionen, die im Heiligen Geist »Mittel«, »Ort« und »Träger der Gnade« sein können?⁶

Von den Delegierten der Würzburger Synode wurde diese Frage expressis verbis verneint. Wie Paul VI. würdigten auch Vertreter und Vertreterinnen des deutschen Katholizismus den Wandel der modernen Welt und damit Veränderungen in der Kirche selbst. Sie war, schon rein statistisch gesehen, tatsächlich zur Weltkirche geworden und von daher auf ein dialogisches Missionsverständnis angewiesen, zumal in den jungen Kirchen (insbesondere Asiens) bereits einschlägige Erfahrungen zu Gebote standen. Der Blick auf den damaligen Ist-Stand hatte denn auch die synodalen Diskussionen wie die entsprechenden Beschlüsse geprägt⁷. Eine besondere Beachtung erfuhr das (im weiten Sinn) konziliare Ideal vom »umfassenden Heil«, das die Kirche zu vermitteln habe. Wird es (wie jenes der Evangelisierung) ernst genommen, dann erfordert Mission, dass man sich sowohl um geistliche Nahrung als auch um sozialpolitisches Engagement bemüht. Die Verkündigung der Botschaft Christi, so hieß es, lasse sich nicht gegen die missionarische »Entwicklungs- und Friedensarbeit« ausspielen. »All diese Dienste bilden in der kirchlichen Sendung eine

⁶ So Yves RAGUIN, *Evangelisation und Weltreligionen*, in: *Conc(D)* 14 (1978) 235–239, hier 237 (in interpretierender Anlehnung an EN).

⁷ Zu den Hintergründen vgl. Ludwig WIEDENMANN, *Missionarischer Dienst an der Welt*. Einleitung, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*. Beschlüsse der Vollversammlung I, Freiburg/Basel/Wien 1977, 807–819, hier 807–810.

Einheit. Sie bedingen einander und werden zu Wegweisern der Hoffnung auf das verheißene Reich Gottes«⁸. Religionstheologische Konsequenzen aus dieser Einsicht hat das ›Deutsche Konzil‹ relativ beherzt gezogen; das Verhältnis der Kirche zu den Religionen kann nur ein wertschätzendes und, daraus folgend, ein dialogisches sein. Nichtchristliche Bekenntnisse führen gemäß Synodenbeschluss »durch die Stimme des Gewissens« zum Heil, jedenfalls solange ihren Anhängern »Jesus Christus als die endgültige Offenbarung der Liebe Gottes« noch nicht begegnet ist und sie »in die Entscheidung ruft«. In wörtlicher Übernahme einer Formulierung Pauls VI. erging der Appell, die Religionen nicht als »Rivalen« zu betrachten oder als »Hindernis für die Evangelisierung«; sie seien vielmehr Partner »künftiger, ja schon begonnener Freundschaft«⁹. Sehr viel weiter wagte sich freilich auch der Synodentext nicht vor – ein Mangel, wie Hans Waldenfels seinerzeit vermerkt hat; fremde Glaubenssysteme würden »von vornherein im Kontext des christlichen Selbstverständnisses« wahrgenommen, nicht aber in ihrer Eigenständigkeit¹⁰.

Dasselbe Urteil trifft wohl auch auf die Missions-Enzyklika Johannes Pauls II. zu. Dort werden die Ansätze des Konzils und Pauls VI. fortgeschrieben und gleichzeitig eingeschränkt. Giancarlo Collet hat beanstandet, dass der Missionsbegriff in *Redemptoris missio* erneut geographisch verengt erscheine, und als Ziel christlicher Verkündigung gelte wieder wie früher die christliche Konversion sowie das kirchlich-institutionelle Wachstum¹¹. Im Blick auf die interreligiöse Valenz der Enzyklika sah sich Georg Evers zu einer Reihe kritischer Bemerkungen veranlasst. Es sei bezeichnend, dass »nicht die Religionen als das Gegenüber der christlichen Mission« Anerkennung fänden, sondern »nur von den Kulturen« gesprochen werde¹². Dies geschehe deshalb, weil für den Papst die nichtchristlichen Religionen lediglich dazu dienten, »eine Vorbereitung für die Begegnung mit dem Evangelium zu bieten«, um »danach ins Christentum hinein aufgelöst und aufgehoben« zu sein¹³. Von daher werde auch das universale Wirken des göttlichen *Geistes* wie ehemals individualisiert, nicht aber mit »anderen Religionen als gesellschaftlich verfaßte Gebilde« in Verbindung gebracht¹⁴.

Zweifellos hat Johannes Paul II. missionstheologische Akzente gesetzt, die eher restriktiv sind. Aber man darf nicht übersehen, dass es in seinem Denken gleichwohl starke Impulse in die andere Richtung gibt. So bedeutet Mission auch für ihn Evangelisierung durch die gesellschaftskritische, kulturprägende Präsenz der Kirche als Ganzer nicht nur in abegele-

⁸ Synodenbeschluss *Missionarischer Dienst an der Welt* 2.1, hier 2.1.3.

⁹ Ebd., 1.2.

¹⁰ Hans WALDENFELS, Mission als Vermittlung von umfassendem Heil, in: *ZMR* 61 (1977) 241–255, hier 250.

¹¹ Vgl. Giancarlo COLLET, Theologie der Mission oder der Missionen? Beobachtungen zum Umgang mit einem umstrittenen Begriff, in: *Conc(D)* 35 (1999) 84–91, hier 88f; ders., ›Zu neuen Ufern aufbrechen?‹ ›Redemptoris Missio‹ aus missionstheologischer Perspektive, in: *ZMR* 75 (1991) 161–175, hier 168; übrigens stimmt die Behauptung nicht, der Papst übergehe den konziliaren Grundgedanken von der missionarischen Natur der Kirche. Sie wird im Artikel selbst sogar widerlegt; vgl. ebd., 165 mit 168 (RM 5. 31).

¹² Georg EVERS, Interreligiöser Dialog und Mission nach der Enzyklika ›Redemptoris Missio‹, in: *ZMR* 75 (1991) 191–209, hier 196.

¹³ Ebd., 202.

¹⁴ Ebd., 208f.

nen, bislang kaum christianisierten Regionen der Erde, sondern schlicht im nächstgelegenen Umfeld – in den Großstädten vor allem, aber auch auf den »modernen Areopagen« weltweiter Kommunikation, wissenschaftlicher Vernetzung und internationaler Beziehungen (vgl. RM 37c). Und was die Möglichkeit des interreligiösen Gesprächs betrifft, so hat Johannes Paul starke Formulierungen nicht gescheut. Ich zitiere die wohl stärkste von ihnen: »Die Kirche schlägt vor, sie drängt nichts auf. Sie respektiert die Menschen und Kulturen, sie macht Halt vor dem Heiligtum des Gewissens« (RM 39). Im Übrigen sind gerade unter seinem Pontifikat behördliche Instruktionen zur Förderung des interreligiösen Dialogs erschienen; davon wird noch die Rede sein.

Der römisch-katholische, amtlich verlautbarte Missionsbegriff hat also, im Anschluss an maßgebliche theologisch-systematische Vorarbeiten und trotz gewisser Schwankungen, seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine bezeichnende Entwicklung durchgemacht: Aus der Mühe päpstlich approbierter Spezialisten um die Rettung von Seelen ist die Sorge der Glaubensgemeinschaft als Ganzer geworden, durch Evangelisierung im Geist Jesu eine neue Kultur der Liebe zu schaffen. Insofern gehört zur Lehre immer auch die notwendige Bodenhaftung, wie genauso das biblische Zeugnis vom fleischgewordenen Wort die Rücksicht auf die alltäglichen Bedürfnisse der Menschen hier und heute einschließt. Unbeschadet konfessioneller Akzentuierungen, die es durchaus gibt, ja geben soll, darf man mit Jürgen Moltmann zustimmend zur Kenntnis nehmen, dass Mission – als *integrales* Geschehen verstanden – in erster Linie dazu dient »alle religiösen und nichtreligiösen Menschen zum Leben, zur Bejahung des Lebens, zum Schutz des Lebens, zum gemeinsamen Leben und zum ewigen Leben einzuladen«¹⁵.

Aber kann diese Einladung mit letzter Kompetenz nur aus dem Mund Jesu, des gekreuzigten und auferweckten Galiläers kommen? Interreligiöse Begegnungen vor allem in Asien und Afrika, religionstheologische Theorien aus jüngster Zeit, aber auch popularisierte Toleranzvorstellungen, die nicht selten agnostisch eingefärbt sind, haben sozusagen den transzendenten Grund des christlichen Evangelisierungsauftrags in Frage gestellt. Obwohl es, wie ich denke, für ein dogmatisch verantwortetes Christentum unzulässig bleibt, die einzelnen Religionen als apriorisch gleichwertige Heilswege anzusprechen¹⁶, ist der interreligiöse Dialog keine bloße Höflichkeit. Denn wer um die unentrinnbare Perspektivität auch des eigenen Bekenntnisses weiß und sich vor Augen hält, dass alles, was man ohne Israel und Christus »von Gott erkennen kann, seit Erschaffung der Welt offenbart ist« (vgl. Röm 1,19f), lebt niemals autark. Doch wie soll im Blick auf den Dialog die christliche Evangelisierung aussehen?

Meines Erachtens führt die in der Literatur bis zur Erschöpfung diskutierte Frage, ob das Christentum exklusivistisch, inklusivistisch oder pluralistisch interpretiert werden müsse, und ob es darüber hinaus noch andere klassifikatorische Modelle gebe, nicht weiter¹⁷. Eine

¹⁵ Jürgen MOLTMANN, Die Mission des Geistes – Das Evangelium des Lebens, in: ZMR 83 (1999) 83–93, hier 93.

¹⁶ Die entsprechende Forderung von Georg Evers im Zusammenhang mit der Kritik an RM scheint mir deshalb überzogen; DERS., Dialog (wie Anm. 12), 205; vgl. dazu mein eigenes Werk *Dialogisches Dogma*. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung (QD 158), Freiburg/Basel/Wien 1995.

¹⁷ Neben den genannten drei Positionen wären noch zu nennen Ansätze der so genannten Komparativen Religions-
theologie und des Interiorismus; vgl. dazu Klaus VON STOSCH, Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grund-

Religion, die sich selbst zugunsten derer, für die sie da sein will, ernst nimmt, braucht Identität. Selbst in solchen Konzeptionen, wonach *im* Dialog und *aus ihm* die eigene Position erst noch gewonnen werden soll (sie finden sich vor allem in jüngeren Missionstheorien protestantischer Provenienz), bildet die angestammte Überlieferung ein unverzichtbares Moment der spirituellen wie konfessorischen Artikulation¹⁸. Deshalb hängt viel daran, dass Glaubensgut nicht voreinander versteckt wird.

Auch hier besteht, soweit ich sehe, ökumenische Eintracht. Erinnerung sei an die *Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien*, die der Ökumenische Rat der Kirchen im Jahr 1979 verabschiedet hat und die bekräftigen, dass der interreligiöse Dialog »in keiner Weise« die »christliche Verpflichtung zum Zeugnis« ersetzt, »da ja die Partner mit ihren *jeweiligen Bindungen* in den Dialog eintreten«¹⁹. Dem entspricht, was auch von Seiten des Vatikans zum Thema gesagt worden ist. In der 1991 erschienenen Verlautbarung *Dialog und Verkündigung* steht unter der Nummer 48 der lapidare Satz: »Die Aufrichtigkeit des interreligiösen Dialogs verlangt, dass jeder mit der ganzen Integrität seines Glaubens in den Dialog eintritt«²⁰.

Schon im Blick auf den eigentlichen Charakter des Dialogischen lässt sich mit gutem Recht sagen: In keinem Fall kann missionarische Präsenz hinsichtlich der Verkündigung, die einen Teil der umfassenden Evangelisation im oben beschriebenen Sinn ausmacht, substantielle Abstriche machen. Gerade hinsichtlich der kirchlichen Christologie, die bislang am stärksten gefährdet war, aus irenischer Absicht entkernt zu werden, wäre dies der falsche Weg. Dem interreligiösen Dialog ist nur dann gedient, wenn jede Seite offen zur Sprache bringt, was sich in der jeweiligen *Selbstwahrnehmung* als das Wesentliche oder auch unterscheidend Eigene darbietet. Christliche Mission braucht deshalb nach wie vor eine unverwechselbare Stimme; sie muss ein Wort sagen, das aufhorchen macht und Interesse weckt. Im Übrigen werden nur solche Menschen offenen Herzens auf andere zugehen, die bereits etwas Kostbares empfangen haben und von daher für Eindrücke von außen sensibel sind.

dilemma jeder Theologie der Religionen?, in: *ZKTh* 124 (2002) 294–311 und Gerhard GÄDE, Der Zumutungscharakter der christlichen Botschaft. Seine Bedeutung für eine Theologie der Religionen, in: *FZPhTh* 49 (2002) 166–188.

¹⁸ Vgl. dazu Henning WROGEMANN, *Mission und Religion in der systematischen Theologie der Gegenwart*. Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert (FSÖTh 79), Göttingen 1997, 232–234 mit der Position von Michael von Brück, der die eigene, christliche Religion als »relatives« und »offenes« System anspricht; zusammenfassend 283–285.

¹⁹ Leitlinien zum Dialog, Nr. 16 (eigene Hervorhebung). Zitiert nach Christine LIENEMANN-PERRIN, *Mission und Dialog*, in: Christoph DAHLING-SANDER (Hg.), *Leitfaden ökumenischer Missionstheologie*, Gütersloh 2003, 247–259, hier 254.

²⁰ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Dialog und Verkündigung* (VAS 102), Bonn 1991, 25. Im Jahr 1984 war übrigens das Vatikanische Schreiben *Dialog und Mission* veröffentlicht worden.

2. Universal- und ortskirchliche Theologien im Spannungsverhältnis

Von tragender Bedeutung bleibt allerdings die Art und Weise, wie mit den Kronaussagen der christlichen Überlieferung umgegangen wird. Dass sie nicht einfach mit dem Mentalitäts- und Gesellschaftssystem der mediterranen, europäischen Kultur exportiert werden dürfen, wusste man, obwohl es rücksichtslos und nahezu flächendeckend geschah, auch früher. Schon im siebzehnten Jahrhundert hatte die damals noch junge, römische Missionskongregation gefordert, den »Glauben«, nicht »Frankreich, Spanien, Italien oder ein anderes europäisches Land nach China zu bringen«²¹. Dennoch bleibt auch die kontextuelle, um Inkulturation bemühte Glaubensverkündigung, wie sie seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts methodisch reflektiert wird, auf Überlieferungen angewiesen, die ursprünglich jenseits ihres Horizontes beheimatet sind.

Ich nenne als Beispiel noch einmal die Christologie. Ihre bleibende Herausforderung beruht auf einem Paradox: Der auf Golgota mit aller Grausamkeit wehrlos hingerichtete Freund der Armen und Unterdrückten hat sich gerade im Sterben als »Gottes Sohn« (vgl. Mk 15,39) und damit als der »Herr der Herrlichkeit« zu erkennen gegeben (1 Kor 2,8). Wie also spricht man vom gefesselten und gleichzeitig vom befreienden Jesus? Die im griechischen Geist geschulten Väter des Konzils von Chalkedon (451) hatten dieses Problem mit der zum Dogma erhobenen Zwei-Naturen-Lehre zu lösen versucht: Jesus ist der Christus, einer und derselbe, wahrer Mensch und wahrer Gott (vgl. DH 301). Obwohl dieser Entscheid bis heute schwere denkerische Probleme aufwirft²², gehört er zum identitätsbildenden Kernbestand des christlichen Glaubens. Mit seiner Hilfe wird die kontextuelle Christusverkündigung allererst angeregt. Denn sie entsteht durch einen hermeneutischen Verständigungsprozess, in dem sich eigenes und übernommenes Erfahrungsgut zu einer neuen Synthese formt – sofern der traditionelle Glaubenssatz nicht so weitergegeben wird, dass man ihn zur Rettung des »Kerns« seiner philosophischen Schale entledigen und neu einkleiden will, sondern angesichts seiner historischen Eigenart (die ihm ja auch durch Inkulturation zugewachsen ist) *mäeutisch* auffasst. Durch die evokative Kraft jeweils situationsgebundener Glaubensäußerungen, hinter denen ein gewaltiges Reservoir narrativer wie homo-logetischer Traditionen steht, wächst die missionarische Gemeinschaft in ein geistiges Spannungsfeld hinein, das sie sowohl mit ortskirchlichen als auch universalkirchlichen Impulsen speist. Es geht dem gemäß wesentlich um Vermittlung: hier die Weisheit vor Ort, und deshalb, je nachdem, der hautnahe Kontakt mit anderen Religionen; dort das Dogma der Gesamtkirche und, in ihm, der Kontakt mit Jerusalem und Athen.

So lässt sich sagen: Nachgerade als hörende Kirche ist die Kirche als Ganze missionarisch (wobei es sich um ein kritisches, kreatives Hören handelt, um ein Geben und

²¹ Zitiert nach Giancarlo COLLET, Zum Missionsverständnis der römisch-katholischen Kirche, in: DAHLING-SANDER, *Leitfaden* (wie Anm. 19), 130–143, hier 135.

²² Vgl. Georg ESSEN, *Die Freiheit Jesu*. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (ratio fidei 5), bes. 66–95.

Nehmen). Und ebenso: Nur als Ortskirche kommt die Gesamtkirche ihrem Evangelisierungsauftrag nach. Denn mit einer Kultur wirklich zu sprechen bedeutet, in ihr zu wohnen, mit ihr ursprünglich vertraut zu sein. Das ist ausschließlich an Ort und Stelle möglich. Zusammen mit ihren Ahnen vor Ort vergewissern sich die missionarischen Gemeinden gleichsam einer zweiten Ahnenreihe, wenn sie kritisch und kreativ die eigene Theologie aus dem Mutterboden ihrer Heimat in Beziehung setzen zum Gedankengut aus dem Erdreich Palästinas und den philosophischen Wandelhallen der ausgehenden Antike. Von daher ist der interkulturelle (oder interreligiöse) Dialog als eine Aktion der missionarischen Kirche mit dem innerreligiösen, im weiten Sinn innerkirchlichen Dialog koextensiv.

Hier meldet sich einmal mehr die Ökumene zu Wort. Immerhin hat die »Ausbreitung der Kirche«, wie Jürgen Moltmann beklagt, zur »Ausbreitung auch der Kirchenspaltungen aus Europa weltweit geführt«²³. Ich gebe die Hoffnung nicht auf, dass die großen Anliegen, um deren willen die verschiedenen Denominationen entstanden sind, eines Tages gesamtkirchlich verinnerlicht sein werden, und zwar dann, wenn man auch sie dialogisch an ein Gedankengut heranträgt, das von historischen Hypotheken (vor allem terminologischer Art) unbelastet ist. Dem interkulturellen, interreligiösen Gespräch missionarischer Christinnen und Christen kommt ein genuiner Rang als *locus theologicus* für den dogmatischen Erkenntnisprozess zu. Warum sollten sich horizontüberschreitend nicht neue Antworten auf alte Fragen finden, oder überhaupt, die Fragestellungen selbst verändern lassen? Mit solchen Erwartungen fällt noch einmal ein helles Licht auf die Ortskirchen: Es hängt von ihrem theologischen Genie ab, ob, mit dem Afrikaner Jean-Marc Ela gesprochen, die »Kirche der Missionen« eines Tages zu einer wirklich »missionierenden Kirche« wird²⁴. Das ekklesiologische Konzept des Zweiten Vatikanischen Konzils, von dem Ansätze auf orthodoxer oder protestantischer Seite nicht weit entfernt sind, hat der katholischen Theologie alle dazu notwendigen Möglichkeiten an die Hand gegeben. Denn die mit Rom verbundene Christenheit versteht sich schließlich nicht mehr als uniformer Block, sondern als eine Kommunität einzelner (bischoflicher) Ortsgemeinden von unterschiedlicher kultureller Prägung, »in denen und aus denen die ganze Kirche besteht« (LG 23). Die praktische Umsetzung dieser Vision scheint freilich bis zur Stunde noch nicht konsequent genug zu sein. Ela's missionarischer Appell deshalb: »Wir brauchen eine andere Grundhaltung, damit die Universalität der Kirche nicht in eine Region der Menschheit eingesperrt bleibt, in der das Christentum schon seit langem existiert ... Was die Ortskirche ausmacht, sind die kulturellen Werte, die der Glaube gemäß der Logik der dem Christentum eigenen Inkarnation aufnimmt«²⁵.

²³ MOLTSMANN, Mission (wie Anm. 15), 87.

²⁴ Jean-Marc ELA, *Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie* (TDW 30), Freiburg/Basel/Wien 2003, 186. Im Original: »Le passage de l'Église des missions à l'Église en mission«.

²⁵ Ebd., 198.

3. Die eine, heilige, katholische, apostolische und missionarische Kirche

Dem Glaubensbekenntnis des Ersten Konzils von Konstantinopel (381) zufolge wird die Kirche Jesu Christi von vier Wesensmerkmalen durchherrscht, denen ich, nach dem, was bisher gesagt wurde, ein fünftes zuordnen möchte: Kirche ist, ganz im Dienst ihres Herrn stehend, eine; sie ist zugleich heilig, katholisch, apostolisch und – missionarisch. Da sich die *notae Ecclesiae* wechselseitig interpretieren und zur Entfaltung bringen, tut sich mit dem Blick auf sie ein missionstheologisches Panorama auf, das im Folgenden mit knappen Strichen skizziert sei:

Die *Einheit* der Kirche erwächst aus ihrer Einzigkeit. Weil alle Getauften denselben Herrn haben, sind viele Kirchen – je als eigene Subsistenzen verstanden – undenkbar. Es ist und bleibt die ihrem Wesen nach unteilbare Christusgemeinschaft, die durch Evangelisierung trotz konfessioneller Grenzpfähle weltweit Fuß fasst. Ihr *Heilig-Sein* bewahrt sie vor Selbstgefälligkeit. Denn heilig ist allein der dreifaltige Gott, der sie erfüllt, und für ihn muss die Kirche unter allen Umständen transparent bleiben. Mission geschieht deshalb sakramental. Sie lebt von Worten und Zeichen, in denen sich eine Wirklichkeit jenseits irdischer Dimensionen erschließt, ohne dass sie je durchschaubar wäre oder in irgendeiner Weise als ›Besitz‹ domestiziert werden könnte. Das ›Andere‹ fremder Religionen mag insofern ein bleibendes Sinnbild für das ›Andere‹ des *Deus semper maior* sein. Dessen schöpferische Souveränität verpflichtet die Kirche auf das Ganze des kreatürlichen Daseins. Deshalb ist sie *katholisch*: Christen und Christinnen, die selbstgenügsam elitäre Kreise errichten mit dicken Trennungsstrichen zwischen sich und den anderen, sind ein Ärgernis. Ihr missionarischer Auftrag weist sie in die entgegengesetzte Richtung. Denn katholisch zu sein bedeutet, dass man die Welt in sich einlässt, aber nicht, um mit ihr kritiklos zu verschmelzen, sondern einer »Alchemie des ganzen Seins«²⁶ willen, vertrauend auf die Kraft der Verwandlung im Zeichen des Kreuzes und im Namen des Auferstandenen. Von ihm her ist Kirche gesandt, seine Heilsabsicht für alle macht ihren Auftrag aus, ihre *Apostolizität*. Während mit diesem Stichwort von Seiten der reformatorischen Gemeinschaften insbesondere auf die Übereinstimmung der Verkündigung von heute mit der Verkündigung von damals abgehoben wird, beziehen es Katholiken und Orthodoxe vorrangig auf die Verantwortung einer amtlichen Hierarchie. Beide Aspekte (die sich nicht gegeneinander ins Feld führen lassen) beschwören den personalen Charakter kirchlicher Verkündigung. Denn die Mission braucht Gesichter. Sie braucht Apostelgestalten in der Nachfolge ungezählter Brüder und Schwestern, damit erkennbar bleibt, dass die Kirche Jesu Christi Lebende *und* Gestorbene umfasst – welche freilich in Christus alle leben und ein strahlendes Zeichen dafür sind, worauf die Kirche hoffen darf.

²⁶ Henry DE LUBAC, *Glauben aus der Liebe*. Eingeleitet und übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1970, 328.

Sicher wäre noch sehr viel mehr über den inneren Zusammenhang der *notae Ecclesiae* mit dem missionarischen Wesenszug des Christentums zu sagen. Aber meine Skizze sollte nur den Horizont abtasten; einige weiterführende Überlegungen möchte ich an die Stichworte ›Katholizität‹ und ›Apostolizität‹ knüpfen.

4. Dialog, Verkündigung und geistliches Leben

Die katholische Dimension des Christentums fordert mit schierer Evidenz missionarisches Bewusstsein und missionarisches Handeln ein. Und sie verpflichtet genauso zum Dialog. Mehr noch, Mission und Dialog fallen in gewisser Hinsicht als elementare Äußerungen der ihrem Wesen nach katholischen Kirche geradezu in eins. Das ist insofern der Fall, als sich die Verkündigung des Evangeliums nicht in der Weitergabe unabänderlicher Formeln erschöpft. Verkünden heißt, theologisch tätig zu sein – und gute Theologie entsteht im Gespräch. Doch ist Dialog nicht gleich Dialog. Das Vatikanische Dokument *Dialog und Verkündigung* nennt eine Reihe missionarisch relevanter Gesprächsformen, die zwar nicht im Vollsinn Verkündigung sind (sonst würde nicht zwischen Dialog und Verkündigung unterschieden), wohl aber unabweisbar zur Verkündigung gehören (was diese Unterscheidung wieder problematisch macht). Vorgestellt werden der Dialog des Lebens, der Dialog des Handelns, der Dialog des theologischen Austausches und der Dialog der religiösen Erfahrung (DV 42).

Gerade auf der Ebene des aufmerksamen Gesprächs wird dem missionarischen Wirken des Christentums Großes abverlangt. Denn Tätigkeiten, die scheinbar im Vorfeld der Verkündigung liegen, sind genuin und ohne Abstriche evangelisierende Äußerungen der einen, heiligen, katholischen, apostolischen und missionarischen Kirche. Der »Dialog des Lebens« etwa; gemeint ist, dass »Menschen in einer offenen und nachbarschaftlichen Atmosphäre zusammenleben wollen, indem sie Freud und Leid, ihre menschlichen Probleme und Beschwerden miteinander teilen« (DV 42). Oder der »Dialog der religiösen Erfahrung«, durch den »Menschen, die in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind, ihren spirituellen Reichtum teilen, z.B. was Gebet und Betrachtung, Glaube und Suche nach Gott oder dem Absoluten angeht« (DV 42). Auf das Wort ›Erfolg‹ kann eine Religion, die vom Primat der Gnade weiß, beruhigt verzichten. Es bleibt Gott selbst überlassen, ob und wie das dialogische Zeugnis für sein Evangelium Früchte trägt.

Nicht verzichtbar ist indes die spirituelle Tiefendimension des missionierenden Christentums. Worin zeigt sie sich? Erzbischof Anastasios Yannoulatos spricht sicher für alle Getauften, wenn er im Blick auf das Missionsverständnis seiner orthodoxen Kirche an Joh 20,21 erinnert – »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch« – und dazu erklärt, es käme gerade auf die unscheinbare Copula »so wie« an: Innerer Kraftquell für den missionarischen Impetus der Kirche sei die enge Verbindung der Einzelnen mit Christus, so dass gleichsam von einem Vortrupp verwandelter Menschen her das Evangelium in die Welt einwirke. Dies wiederum bedeute: »Der empfindlichste Moment in der Mission ist nicht, was einer verkündet, sondern das, was er selbst lebt, das, was er ist. Und

der Mensch ›wird‹, indem er in Christus bleibt. Das ›in Christus sein‹ ist das Herz der Mission²⁷. Wie also der Mensch selbst ›in Christus wird‹, so ›wird‹ auch die Mission ›in Christus‹, nämlich dann, wenn die Getauften alles, was sie tun, als Christus-Ikonen tun. Voraussetzung dafür und zugleich die Folge ist allerdings eine sehr sensible Art und Weise der innergemeindlichen Praxis, und das heißt: Der apostolische Charakter des Christentums müsste bewusster und in seiner Breite wahrgenommen werden.

Wie gesagt: Die Verkündigung braucht, damit sie Menschen anrührt, Gesichter; und sie braucht die Gewissheit, sowohl inhaltlich (im Glaubensgut) als auch formal (durch ein Dienstamt) mit den Ursprüngen zu kongruieren. Aber eingebettet sein muss das apostolische Zeugnis in ein wirklich *apostolisches Leben*²⁸. Ich meine damit das persönliche, verantwortete, solidarische Zusammenwirken von Frauen, Männern und Kindern, deren Umgang miteinander auf die Protagonisten einer in Christus erneuerten Menschheit zeigt. Mit anderen Worten: Die ihrem Wesen nach apostolisch-missionarische Kirche ist zutiefst Kirche des Geistes, in der das Evangelium zwar auch der Schrift und dem Amt, doch genauso den Herzen der Gläubigen anvertraut wurde. Aber kommt der *sensus fidei*, der durch den innerkirchlichen Austausch in Wort und Leben zum *consensus fidelium* führt und aller Mission zu Grunde liegt, unter den Christinnen und Christen genügend zur Geltung? In jedem Fall setzt die Erneuerung des missionarischen Bewusstseins innerhalb ihrer Gemeinschaften einen charismatischen Klärungsprozess in Gang. Schließlich soll die Vielfalt an Begabungen dazu beitragen, dass der kirchlichen Missionsarbeit die für die Praxis notwendige Flexibilität zuwächst. Bekanntlich sind die Bedingungen, unter denen das Evangelium Raum gewinnen soll, äußerst unterschiedlich. Man hat von der »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« gesprochen: »Im einen Fall ist das Christentum noch so wenig gefestigt, dass es auf eine klare Abgrenzung gegenüber seiner nicht-christlichen Umwelt nicht verzichten kann. In einem weiteren Fall befindet es sich vielleicht gerade in seiner ersten missionarischen Aufbruchphase und nimmt den fehlenden interreligiösen Dialog kaum wahr, weil ihm die Menschen wie von selbst zulaufen. Im dritten Fall steht es unter Verfolgungsangst, leidet unter Intoleranz und kann deshalb weder wagen, missionarisch nach außen zu wirken, noch einen interreligiösen Dialog zu beginnen. Im vierten Fall bewegen sich Theologen und Theologinnen auf eine zuvor abgelehnte indigene Tradition zu, um im Dialog mit einer einheimischen Kultur und Religion das Christentum zu inkulturieren; im fünften Fall gerät die in ihrem Glauben bereits ›alt‹ gewordene und verunsicherte christliche Bevölkerung in den Bann eines erwecklichen Aufbruchs ...«²⁹.

²⁷ Anastasios YANNOULATOS, *Orthodoxe Mission*, in: DAHLING-SANDER, *Leitfaden* (wie Anm. 19), 113–129, hier 123.

²⁸ Vgl. ebd., 125.

²⁹ LIENEMANN-PERRIN, *Mission*, in: DAHLING-SANDER, *Leitfaden* (wie Anm. 19), 247–259, hier 255f.; vgl. dazu VATIKANUM II, AG 6: »Obgleich nämlich die Kirche von sich aus die Gesamtheit oder die Fülle der Heilmittel umgreift, wirkt sie doch nicht immer und nicht zugleich im vollen Umfang und kann dies auch nicht«. Zu verweisen ist auch auf den Beschluss der Würzburger Synode, der im Abschnitt 3 die Inkongruenz »missionarischer Situationen« beschreibt.

Gemeinden, in denen es neben der apostolischen Lehre und neben dem apostolischen Amt wirklich apostolisches Leben gibt, entwickeln missionarische Konzepte im Blick auf ihre tatsächliche Leistungsfähigkeit. So bleibt verhindert, dass der Auftrag zur Evangelisierung nur als ferne Theorie ohne jede praktische Bedeutung erscheint. Die einfühlsame Begleitung sozialer, kultureller oder religiöser Entwicklungen hier und heute ist also eine Aufgabe, »die sich nicht auf die traditionellen Missionare beschränkt«, sondern »jede Ortsgemeinde betrifft«, und zwar als *communio charismatum*³⁰.

An dieser Stelle sei ein kurzes Wort über den missionarischen Weckruf gesagt: Jesus selbst hat während seines Wirkens in Judäa und Galiläa die Verkündigung des Evangeliums an eine entschiedene, innere Konversion geknüpft: »Kehrt um, und glaubt an die frohe Botschaft« (Mk 1,15). Doch dieser Appell war an Israel ergangen, an Jesu eigene Glaubensgeschwister. Wie er sich zum *kirchlichen* missionarischen Auftrag verhält, der, nach Mt 28,19, den »Völkern« gilt und »aller Welt«, und ob er partout die Abkehr von der fremden Religion verlangt, gehört zu den schwersten Fragen systematischer Theologie. Lässt sich das Problem vielleicht so lösen, dass man mit Gerhard Gäde den Anderen versichert, Christus sei »der hermeneutische Schlüssel zur universalen Verstehbarkeit auch ihrer Religion«?³¹ Aber gibt es wirklich, was mir dieser Vorschlag zu suggerieren scheint, christusbewusste Juden, christusbewusste Moslems? Oder das Christusprinzip Raimondo Panikkar; ist evangeliumsgemäße Konversion schon dann erfolgt, wenn Göttliches und Menschliches in spirituellen Hochleistungen theandrisch zusammenwirkt – durchaus unabhängig vom Bekenntnis zum gekreuzigten Galiläer?³² Meiner Ansicht nach bleibt nur der eine Weg: das Lebenszeugnis derer, die mit dem Evangelium Jesus als einziggeborenen Sohn Gottes anerkannt haben (der ja sein Inhalt ist), aber wohl niemals zu behaupten wagten, ihre Bekehrung sei ein für alle Mal abgeschlossen und gesichert. Wird nämlich die eigene Hinwendung zu Jesus von Nazaret als lebenslanger Prozess, nicht als abgeschlossener Akt eines bestimmten Datums begriffen, dann stehen Getaufte allen Erdenbürgern solidarisch nahe, denen es darum geht, aus der Kraft ihrer religiösen Hingabe heraus das »radikale Ungenügen der veränderlichen Welt zu überwinden« (NA 2). Und wenn sich unter dem Eindruck dieser Haltung Menschen im Namen Jesu von ihrer angestammten Religion abkehren, dann ist dies eine Angelegenheit des freien Willens Gottes, über den niemand verfügt. Christen und Christinnen sind wegen der absoluten Souveränität ihres Herrn weder dazu befugt, den Umkehrruf Jesu aus ihrem Zeugnis auszublenden noch in Sachen Bekehrung irgendeinen Zwang auszuüben.

³⁰ Basilius DOPPELFELD, Zeugnis – Solidarität – Dialog. Ein missionstheologisches Modell, in: *OrdKor* 38 (1997) 64–71, hier 71.

³¹ GÄDE, Zumutungscharakter (wie Anm. 17), 186.

³² Vgl. Raimon PANIKKAR, *Trinität*. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung, München 1993, 99–105 (engl. Original: *The Trinity and the Religious Experience of Man*, New York 1973).

5. Dialogische Mission – Diakonie im Namen des dreieinigen Gottes

»Dialog ist ein auf den Nächsten bezogener Lebensstil« (ÖRK, *Leitlinien* Nr. 19) – deshalb geschieht auch die dialogische Verkündigung diakonisch: selbstlos. Mission ist die Lebensäußerung einer Glaubensgemeinschaft, deren Evangelisierungsauftrag zwar ein ganz bestimmtes Innenleben voraussetzt, ihr aber auferlegt, extrovertiert zu sein. Schon von daher dürfte die frühere Unterscheidung zwischen der *missio ad extra* und der *missio ad intra* obsolet geworden sein³³. Ein Missionieren ›nach innen‹ wäre aber auch insofern widersinnig, als unter Getauften erneut zwischen aktiven ›Geistlichen‹ und mehr oder weniger passiven ›Seelen‹ abgestuft werden müsste, so dass die eine, heilige, katholische, apostolische und missionarische Kirche wieder ›Kirche der Missionen‹ würde, deren Obrigkeit strategische Stützpunkte sowohl innerhalb wie außerhalb ihres kanonischen Einflussgebietes unterhält. Das alte, römische Kirchenrecht hatte ein solches Denken nahe gelegt (vgl. etwa CIC 1917; c. 1350 § 2); hingegen kommt im neuen Gesetzbuch der konziliare Impuls deutlich zum Tragen. Dort firmieren alle Glieder der Kirche kraft ihrer sakramentalen Ausstattung als missionarisch Beauftragte, und entsprechend lenkt der Gesetzgeber ihren Blick ›nach außen‹³⁴. Natürlich wird es immer auch nichtpraktizierende Getaufte geben, Christen und Christinnen, die sich vom Glauben entfernt haben oder ihn entschieden ablehnen. Ihnen gehört gleichsam die petrinische Sorge der Treuen gemäß dem Wort Jesu an Simon: »Ich habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht erlischt. Du aber, wenn du dich wieder bekehrt hast, stärke deine Brüder« (Lk 22,32).

Ihr mystisches Fundament hat die diakonische Mission der Kirche im trinitarischen Geheimnis Gottes. Stichwort *Kenosis*: Der Christushymnus im zweiten Kapitel des Philipperbriefes beschreibt die Sendung des Sohnes vom Vater her als einen Gang in die Erniedrigung bis zum Tod am Kreuz (vgl. Phil 2,2–11). Nach Hans Urs von Balthasar offenbart die Mission Jesu eine innergöttliche Liebestat. Um alle Welt, auch die Sünde, noch einmal in einer letzten Geborgenheit zu umfassen, sind sich der Vater und der Sohn vor aller Zeit als jeweils ›Andere‹ gegenübergetreten. So kam der geistbegabten Kreatur, dem ›Anderen‹ des dreifaltig-einen Gottes, Leben und Freiheit zu – auch die Freiheit, sich vor Gott sündhaft zu verschließen: »Die Gebärde, mit der der Vater die ganze Gottheit ausspricht und dahingibt (eine Gebärde, die er nicht nur ›tut‹, sondern ›ist‹), kann, sofern sie den Sohn als das unendlich Andere seiner selbst zeigt, nur gleichzeitig die ewige Voraussetzung und Überholung all dessen sein, was Trennung, Schmerz, Entfremdung in der Welt, und was Liebeshingabe, Ermöglichung von Begegnung, Seligkeit in ihm sein wird«³⁵. Dies bedeutet im Blick auf die menschliche Sünde und das Kreuz, dass »Gott (als Vater) seine Gottheit so weggeben kann, daß Gott (als Sohn) sie nicht bloß geliehen erhält,

³³ Vgl. dazu COLLET, *Theologie* (wie Anm. 11), 89.

³⁴ Vgl. Dimitrios SALACHAS, *Dialogo interreligioso e inculturazione del Vangelo nell'azione missionaria della Chiesa*, in: *ED N.S.* 56 (2003) 47–64, hier 50: »Il dovere missionario di tutti i fedeli è radicato nella natura missionaria della Chiesa e nel loro battesimo«. Der Beitrag ist ausdrücklich kanonistisch orientiert. Zitiert werden zum Beleg CIC 1983 cann. 211 und 781; CCEO can. 584.

³⁵ Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik* III, Einsiedeln 1980, 302 (Klammer im Original).

sondern ›gleichwesentlich‹ besitzt«; denn dadurch erfolgte »eine so unfaßbare und unüberbietbare ›Trennung‹ Gottes von sich selbst, daß jede (durch sie!) ermöglichte Trennung, und wäre es die dunkelste und bitterste, nur *innerhalb* ihrer sich ereignen kann«³⁶. Im weiten Raum der immer schon von göttlicher Liebe umfangenen menschlichen Freiheit, welche von allen Religionen der Erde mit ihren Licht- und Schattenseiten beansprucht wird, hat sich auch die missionarische Sendung des Christentums zu bewähren. Sie erfüllt sich nicht zuletzt in der Zusage selbstvergessener göttlicher Liebe, die im ewigen Gegenüber von Vater und Sohn grundgelegt und vom Heiligen Geist an die Welt verschenkt ist.

Eine für diesen Dienst angemessenere Weise als den Dialog gibt es nicht. Dass er unkritisch zu sein hat, kann niemand im Ernst behaupten. Das Gegenteil ist der Fall: Missionarisches Handeln wird sich als integrales evangelisierendes Handeln auch darin dialogisch vollziehen, dass Gemeinsames und Trennendes, aber auch Gottgefälliges und Gottwidriges aufgedeckt wird – bei bleibendem Respekt vor der Eigenart des Anderen und keineswegs bedenkenlos im Blick auf sich selbst. Die Existenz sehr vieler, durchaus unterschiedlicher Glaubensüberzeugungen, die unmöglich miteinander harmonisierbar sind, belegt doch sehr deutlich: Es gibt einen Hiatt zwischen Himmel und Erde, den tragischen Abstand von Gott und Mensch. Er ruft religiöses Sehnen und Hoffen ebenso hervor wie abgründige Unsicherheit, theologischen Fanatismus oder offene Gewalt. Doch christliche, missionarische Liebe trägt und erträgt das eine wie das andere, weil sie gerade angesichts tragischer Entfremdung von der göttlichen Hingabe weiß sowie, eben darin, von einer letzten Geborgenheit.

Gewiss unterstreicht eine solche Sicht den christlichen Anspruch, von einer letzten Wahrheit zu künden. Doch es handelt sich um einen diakonischen Anspruch, der am Kreuz Jesu sein Maß nimmt. Statt triumphalistischer Überlegenheitsgefühle ist deshalb für christliches Missionieren die Bereitschaft zu selbstloser Proexistenz angezeigt. Wie wird sie konkret gelebt? Indem, nach Basilius Doppelfeld, die Evangelisierung in der Trias ›Zeugnis, Solidarität und Dialog‹ verortet bleibt und damit eine Suchbewegung anstößt, »die etwas anderes ist als der ›Religionsexport‹ früherer Zeiten oder die vielbeklagte Einbahnstraße«³⁷. Und: Indem die Bereitschaft entsteht, sich einem offenen Horizont auszusetzen. Dann wird, nach Ignatius Puthiadam, gelten dürfen: »Der Dialog ist wirklich eine Lebenshaltung und eine Methode, Theologie zu treiben, geworden. In einer bestimmten Weise kann man sagen, daß der Dialog kein Ziel hat. Er ist, wie die Liebe, ein Selbstzweck«³⁸.

Übrigens gibt es durchaus historische Beispiele für diese Art von Diakonie: Franz von Assisi etwa. Der Heilige hatte sich, wie er zu sagen pflegte, schlicht durch das Wehen des Geistes mit seinen Brüdern zur Verkündigung der frohen Botschaft gedrängt gefühlt. Die ihn leitenden Grundsätze kommen in den Worten *minoritas*, *simplicitas* und *expositio* zum Ausdruck: Franz wollte, orientiert am Christusbild des Philipperbriefes, aller Welt untertan

³⁶ Ebd., Hervorhebung und Klammern im Original.

³⁷ Vgl. DOPPELFELD, Zeugnis (wie Anm. 30), 71.

³⁸ Ignatius PUTHIADAM, Überlegungen zu einer indischen Theologie, in: ZMR 67 (1983) 206–219, hier 213.

sein in der Einfalt eines auf Gott vertrauenden Herzens, doch davon erfüllt, dass an der eigenen Lebensführung die liebende Präsenz Jesu für jede Kreatur spürbar werden könne – durch völlige Gewaltlosigkeit im Reden und im Handeln. Dabei war sich der Heilige bewusst gewesen, dass Mission eine Horizontüberschreitung bedeutet im Respekt vor dem *Deus semper maior*. Wirkliche Bekehrung setzte für ihn freie Überzeugung und göttliche Gnade voraus, außerdem die Bereitschaft zu lebenslanger Buße. Franz verkörperte das Evangelium mit einer Konsequenz, die heute noch verblüfft, und es wird berichtet, er habe ohne Scheu auch fremdes religiöses Symbolwerk in sein Lebenszeugnis integriert³⁹. Trotz der gestaltenden Hand des Biographen vermittelt die von Thomas von Celano überlieferte missionarische Aussendungsrede des Poverello nach wie vor einen authentischen Eindruck: »Geht, Geliebteste, je zwei und zwei nach den verschiedenen Weltgegenden und verkündet den Menschen die Botschaft vom Frieden und von der Buße zur Vergebung der Sünden. Seid geduldig in der Trübsal, voll Zuversicht, dass der Herr seinen Ratschluss und seine Verheißung erfüllen wird! Denen, die euch fragen, antwortet demütig; die euch verfolgen, die segnet; denen, die euch Unrecht antun und verleumden, saget Dank, weil uns dafür das ewige Reich bereitet ist«⁴⁰.

Zusammenfassung: Mission ist eine Aufgabe aller Getauften. Aber sie setzt voraus, dass Christinnen und Christen in ökumenischer Gesinnung sowohl mit dem Dogma der Gesamtkirche als auch mit den kulturellen Verhältnissen vor Ort ursprünglich vertraut sind. In den einzelnen Ortskirchen vollzieht sich zugleich der interreligiöse Dialog: Er soll eigene und fremde Überzeugungen zur Sprache bringen und als pneumatisches und diakonisches Geschehen im Dienst einer neuen Zivilisation des Lebens stehen. Das mystische Fundament des Dialogs ist der dreifaltige Gott. Seine Liebe umfasst die Entfremdung des Menschen von Gott ebenso wie die vielen Formen der Suche nach ihm.

Summary: Mission challenges all Christian people. But it requires that ecumenical minded Christians are knowledgeable of both the dogma of the universal church and the local circumstances of culture. Inter-religious dialogue takes place in local churches. This dialogue should discuss local convictions as well as foreign ideas and, as a pneumatic and diaconic experience, help to build a new civilization of life. The mystical basis for this is the Triune God. Gods love embraces and overcomes the alienation of man as well as the different forms of God-seeking.

Sumario: La misión es una tarea de todos los bautizados. Pero presupone que los cristianos y las cristianas desarrollen una mentalidad ecuménica y conozcan bien tanto el dogma de la Iglesia universal como las condiciones culturales locales. En las diferentes Iglesias locales se desarrolla al mismo tiempo el diálogo interreligioso: Debe articular las convicciones propias y las ajenas, estando además como acontecimiento pneumático y diacónico al servicio de una nueva civilización de la vida. El fundamento místico del diálogo es el Dios trinitario. Su amor incluye el alejamiento del hombre de Dios así como también las muchas formas de su búsqueda de Dios.

³⁹ Vgl. HORST VON DER BEY, *Vom kolonialen Gottesexport zur befreienden Mission*. Eine franziskanisch orientierte Theologie einer inkulturierten Evangelisation (Begegnung 6), Bonn 1996, 52–55 (über das Missionsverständnis des Heiligen selbst).

⁴⁰ Text ebd., 16f.

REINHEIT UND BEKEHRUNG

Hindu-Nationalismus, Säkularer Staat und die Anti-Bekehrungsgesetze in Indien

von *Andreas Nehring*

Am anderen Ende der Moderne, irgendwo im Süden Indiens im Thirupananthal Distrikt im Dorf Puthur, stößt man auf die Frage nach der Identität. Am Teestand an der staubigen Durchgangsstraße von Puthur, sollte man dort Halt machen, wird der Tee mit zweierlei Maß gemessen. Besser gesagt, man hält dort zweierlei Teegläser bereit, diejenigen für Menschen aus höheren Kasten und die für die so genannten Dalits, die Kastenlosen. Dem westlichen Teetrinker erscheinen derartige hierarchische Gebaren wohlmöglich als vor-modern und die eurozentrische Perspektive tut sich leicht dabei, zeitliche Strukturierungen und Periodisierungen auch in räumliche Differenzen umzusetzen. Indien am Ende der Moderne.

Im Oktober des Jahres 2002 wurde auch in Puthur öffentlich, dass man gut daran täte, zur zeitlichen Begriffsbestimmung der Moderne zurückzukehren und den verstaubten Teestand mit einzuschließen.

Die Dalits des Dorfes, aus der Perspektive von Hindus seit undenklichen Zeiten Teil der Hindu-Gesellschaft, hatten sich alle zum Islam bekehrt. Im August des Jahres konvertierten 250 Dalits in Madurai zum Christentum. Bereits im November 2001 wurden in Delhi über 50 000 Kastenlose Buddhisten. Und im September 2002 bekehrten sich 150 Dalits in einem Dorf namens Koothirambakkam in der Nähe der südindischen Tempelstadt Kancheepuram zum Islam. Diese Bekehrungen vom Hinduismus zu einer anderen Religion sind nur ein kleiner Ausschnitt aus einer langen Geschichte von so genannten ›Massenkonversionen‹, die spätestens seit Mitte des 19. Jh.s auch öffentlich wahrgenommen worden sind.

1. Das Anti-Bekehrungsgesetz in Tamil Nadu

Am 9. Oktober 2002 ging vor allem unter Muslimen und Christen ein Aufschrei durchs Land, als die Ministerpräsidentin von Tamil Nadu Sushri J. Jayalalithaa eine Anordnung verlas, die die Bekehrung von einer Religion in eine andere unter Strafe stellt. In den Medien wurde diese Anordnung als eine Reaktion der AIDMK- (All India Dravida Munnetra Kazhagam) Regierung von Tamil Nadu auf die Bekehrungen von Dalits in Madurai zu den Sieben Tage Adventisten gedeutet. Zwar wurden in der Anordnung nur für

Konversionen, die durch Gewalt, Bestechungen und in betrügerischer Absicht¹ vorgenommen werden, Strafe angedroht, jede Bekehrung musste aber dem Distrikt Magistrat gemeldet werden und nachgewiesene Zwangsbekehrungen sollten mit drei Jahren Gefängnis und 50 000 RS bestraft werden, die Bekehrung von Frauen oder Dalits mit vier Jahren Gefängnis und 100 000 RS.

Jede kirchliche Sozialarbeit, Krankenhaus- und Schularbeit war mit diesem Gesetz gefährlich geworden, da jeder Bekehrungsfall als Bestechungsmaßnahme gedeutet werden konnte. Aber nicht nur die Kirchen und Muslime haben gegen dieses Gesetz demonstriert, auch die Dalits selbst sind auf die Straße gegangen. Bereits am 12. Oktober zogen Massen durch Koothirambakkam mit Protestbannern: »Wir werden uns bekehren, und, wir werden uns sicher zu einer anderen Religion bekehren.« 58 Familien des Dorfes haben sich angeboten zusammen mit ihrem Vieh ins Gefängnis zu gehen. In einer Gesellschaft, die sie noch unter den Tieren ansiedelt, wollten sie sich mit ihren Ziegen und Kühen zu einer anderen Religion bekehren.²

Inzwischen hat sich die politische Lage in Indien überraschend gewandelt. Nach dem Wahlsieg der Kongresspartei hat die Premierministerin von Tamil Nadu am 18. Mai 2004 das Antikonversionsgesetz auch gegen den Protest zahlreicher Hindu-Organisationen zurückgezogen. Da man hinter dieser Gesetzesänderung eher einen Akt politischen Opportunismus vermuten kann, als einen tatsächlichen Wandel in der indischen Religionspolitik nach der erneuten Regierungsübernahme durch die Kongresspartei, zumal auch in anderen indischen Bundesstaaten das Gesetz weiter in Kraft ist, scheint es mir notwendig die Konversionsproblematik noch einmal im Lichte der postkolonialen Geschichte der indischen Politik zu betrachten.

Die Proteste, die 2002 der Verlesung des Anti-Konversionsgesetzes folgten, stehen in einem gewissen Widerspruch zum Wortlaut des Gesetzes, das Bekehrung nicht als einen selbstständigen Akt oder Wandlungsprozess eines Bürgers versteht, sondern als ein durch andere durchgeführtes Ritual.

Die bekehrten Kastenlosen erscheinen in den Begründungen für die Gesetzgebung nur als Objekte der Bekehrung. Den Subalternen, denen als Unreinen jeder Zugang zu den meisten großen Hindutempeln verweigert wird, wird auch in dem Konversionsdiskurs jegliche Selbstständigkeit und Autonomie der Entscheidung versagt. Sie werden allenfalls bekehrt.³

Religionsfreiheit, so interpretiert man in Indien heute in offiziellen Verlautbarungen unter Berufung auf Artikel 25 der Verfassung, ist die Freiheit in seiner Religion ungestört zu

¹ »An ordinance to provide for prohibition of conversion from one religion to another by the use of force or allurement or by fraudulent means and for matter incidental thereto.«, in: *Tamilnadu Government Gazette*, extraordinary published by authority, No. 659, Chennai, Saturday, October 5, 2002, Purattasi 19, Chitrababhu, Thiruvalluvar Aandu – 2033, Part IV, Section 2.

² R. ILANGO VAN, <http://www.hinduonnet.com/thehindu/2002/10/13/stories/2002101302110500>.

³ Bereits 1994 hat der indische Theologe M.M. Thomas auf einer Tagung der CCA in Chennai, anlässlich der Zerstörung der Babri Masjid in Ayodhya, gefordert, von Konversion als einem passiven Geschehen wegzukommen und als aktive Beteiligung der Konvertiten in den Blick zu nehmen. M.M. THOMAS, *Inter-Religious Conversion*, in: J. JOHN / J. ATHYAL (Hg.), *Religion, State and Communalism*, Hongkong/Madras 1995, 95–106.

bleiben, und zugleich Verpflichtung für die anderen, jegliche Störung zu unterlassen. Die Gefahr, dass 300 Millionen Kastenlose ihre Stimme erheben und eigenständig Entscheidungen treffen könnten, erscheint den dominierenden Schichten der indischen Gesellschaft als zunehmend bedrohlich.

T.M. Mani, einer der Sprecher der Dalits und Begründer einer Organisation⁴, die sich auf den Führer der Kastenlosen der Unabhängigkeitsbewegung, Babasaheb Ambedkar, beruft, machte die Regierung von Tamil Nadu für die Bekehrungen verantwortlich, weil diese ihren Versprechungen für die soziale Gleichstellung der Dalits nicht nachgekommen sei. Die Regierung von Tamil Nadu dagegen sieht in dem Gesetz, das ausdrücklich nicht gegen religiöse Minderheiten gerichtet sei, eine Möglichkeit, gegen »anti-soziale und einseitige Interessensgruppen« vorzugehen, die die Menschen der unteren Klassen für ihre Zwecke ausbeuten würden. Das Gesetz sei eine Schutzmaßnahme gegen »fundamentalistische und subversive religiöse Kräfte, die kommunale Spannungen schüren« würden.⁵

Die Rhetorik von Jayalalithaa's Gesetzgebung spiegelt einerseits die in der indischen Verfassung dargelegten Werte eines modernen souveränen säkularen Nationalstaates wider: Freiheit im Glauben für alle, soziale Gerechtigkeit, Religionsfreiheit; andererseits ist es aber eine Rhetorik, derer sich vor allem die in den letzten Jahren regierende Hindu-nationalistische Bharatiya Janata Party (BJP = Landes Einheitspartei) und der Weltrat der Hindus (Vishva Hindu Parishad = VHP) bedienen. Beinahe gleichzeitig mit dem Antikonversionsgesetz hat Jayalalithaa in Tamil Nadu das so genannte Annadhanam-Programm gestartet, dass an Sonntagen freies Essen in den großen Hindutempeln des Landes ausgegeben wird, in Verbindung mit spirituellem Unterricht über Grundfragen des Hinduismus. 2822 Tempel wurden in den Jahren seit 2001 in Tamil Nadu unter Jayalalithaa renoviert. Die AIDMK-Regierung führte staatliche Pensionen für Tempelpriester ein.

Die Annäherung der AIDMK-Regierung von Tamil Nadu an die politische Linie der Landes-Einheitspartei BJP bedeutete eine fundamentale Veränderung der politischen Situation in Südindien und wird in der Öffentlichkeit und vor allem von der Opposition als ein Verrat an den dravidischen Idealen der Partei und eine Annäherung an die Hindutva-Politik der Zentralregierung gewertet.⁶

Ähnliche Argumentationslinien finden sich allerdings bereits in Anti-Konversionsgesetzen anderer indischer Staaten, die schon vor dem Regierungsbeginn der Einheitspartei erlassen worden sind. Bereits 1967 wurde in Orissa ein Gesetz verabschiedet,⁷ das Konversion als einen Akt darstellt, der das soziale Leben in Unordnung bringt und daher ein Problem für

⁴ Manavar Illaingyar Peravai.

⁵ Press Trust of India, Chennai, October 06. http://hindustantimes.com/news/181_79239,0008.htm. »Bringing in a legislation to prohibit such conversions would be a deterrent against anti-social and vested interest groups, exploiting innocent people belonging to depressed classes, the release said. It might also be useful to nip in the bud, attempts by some religious fundamentalists and subversive forces to create communal tensions under the garb of religious conversion.«

⁶ Ordinance on conversion pro-Hindutva: minorities, in: *The Hindu* vom 12.10.2002. Siehe auch S. VISWANATHAN, Cover Story, The spread in the South, in: *Frontline*, Vol. 21, Nr. 6, 13–26. März 2004

⁷ Orissa Freedom of Religion Act.

die Einhaltung von Gesetz und Ordnung bedeutet.⁸ 1954 wurde in Madhya Pradesh die so genannte Niyogi-Kommission eingesetzt, um die Aktivitäten von christlichen Missionaren zu untersuchen. Der Bericht der Kommission hinterfragte die Ernsthaftigkeit von Konversionen und beklagte eine Unterminierung von traditionellen Strukturen und einen Prozess der Entnationalisierung unter den Bekehrten.⁹ 1968 wurde in Madhya Pradesh ein Gesetz verabschiedet, das Konversionen verboten hat, die »mit Gewalt, Verführung oder in betrügerischer Absicht« erzielt werden.¹⁰ 1978 schließlich wurde auch in Arunachal Pradesh ein Anti-Konversionsgesetz erlassen, das vor allem die Konversion aus einem »indigenous faith« unter Strafe stellte.¹¹ Dabei wurden Buddhismus und Vishnuismus z.B. ausdrücklich unter die einheimischen Glaubensformen eingeschlossen, während das Christentum und Islam als nicht einheimisch eingestuft wurden.¹² Das Antikonversions-Gesetz in Tamil Nadu folgt dem Anti-Konversionsgesetz von 1968 aus Madhya Pradesh im Wortlaut und definiert Konversion als: »... to make one person to renounce one religion and adopt another religion.«

Die Formulierung dieser Definition bestätigt eine Beobachtung, die Donald Eugene Smith bereits in den 60er Jahren gemacht hat, dass in Indien Konversion als ein Akt aufgefasst wird, der vor allem die Zugehörigkeit zu einer sozialen und kulturellen Gruppe verändert.¹³ Religiöse Zugehörigkeit ist weniger verstanden als Frage des individuellen Glaubens, als vielmehr der sozialen Zugehörigkeit. Daher erklärt sich auch, dass Artikel 25 der Verfassung das Verbreiten und Verkündigen von religiösen Überzeugungen ausdrücklich unter der Freiheit der Religionsausübung verhandelt und dass die Anti-Bekehrungsgesetze der einzelnen Staaten nicht im Widerspruch zur Verfassung stehen. Der Beobachtung von Smith will ich im Folgenden in zweierlei Hinsicht nachgehen, indem ich zunächst frage, wie Konversionen in Indien als ein Wandel von sozialer Zugehörigkeit und zugleich als religiös signifikanter Akt verstanden werden können und indem ich dann frage, worin der Staat die Gefahr solcher Konversionen sieht und warum er mit einer derartigen Gesetzgebung reagiert. Beide Fragen drehen sich um die Problematik, das Verhältnis von »religiös« und »säkular« zu bestimmen.

⁸ Lalit Mohan SURI (Hg.), *The Current Indian Statutes*, Chandigarh 1968, 5.

⁹ Siehe zur Niyogi-Kommission vor allem Donald Eugene SMITH, *India as a Secular State*, Princeton 1963, 207ff, der das Verhältnis von religiöser Freiheit und staatlicher Gesetzgebung ausführlich analysiert hat.

¹⁰ »... force or allurements or by fraudulent means, and matters incidental thereto.« Zitiert nach: Ronald W. NEUFELD, *To Convert or Not To Convert: Legal and Political Dimensions of Conversion in Independent India*, in: Robert D. BAIRD (Hg.), *Religion and Law in Independent India*, New Delhi 1993, 321.

¹¹ Vgl. NEUFELD, *Convert* (wie Anm. 10), 322.

¹² Vgl. dazu: Andrew WINGATE, *The Church and Conversion. A Study of Recent Conversions to and from Christianity in the Tamil Area of South India*, Delhi 1997, 35.

¹³ SMITH, *India* (wie Anm. 9), 165ff.

2. Massenbewegungen als Konversionen

Die Gefahr der Bekehrung zu einer anderen Religion wird gegenwärtig in einigen Hinduorganisationen als Gefahr für das ganze Land dargestellt und gerade in den letzten Jahren hat es vermehrt Übergriffe auf christliche Missionare gegeben. Numerischen Anhalt dafür gibt es nicht. Die überwiegende Mehrheit der Christen in Südindien sind Nachfahren von Konvertiten, die im 19. Jahrhundert in den so genannten Massenbewegungen Christen geworden sind. Diese Massenbewegungen waren vor allem Konversionsbewegungen der untersten Kasten und der Dalits.

Der Begriff Massenbewegungen, der vor allem durch eine Studie dieser Bewegungen von Waskom Pickett¹⁴ geprägt und mit Bewegungen zum Christentum in Indien in Verbindung gebracht worden ist, ist in mehrerlei Hinsicht irreführend, da es zum einen solche Bewegungen auch zu anderen Religionen wie Islam, Buddhismus, Sikhismus, Arya Samāj gegeben hat¹⁵ und ähnliche Bewegungen darüber hinaus auch in anderen Ländern im 19. Jahrhundert zu verzeichnen sind. Zum anderen aber suggeriert der Begriff große Menschenmengen, die sich zur gleichen Zeit zu einer anderen Religion bekehrt haben. Dies ist aber allenfalls für Bekehrungen zum Buddhismus unter der Führung Ambedkars und auch in jüngster Zeit zutreffend. Die Bekehrungen zum Christentum vor allem in dörflichen Strukturen kann man besser als Kudumbam-Konversionen bezeichnen,¹⁶ als Gruppen-Konversionen, in denen Familien oder Gruppen eines Dorfes oder einer Kaste den Entscheidungen der Kasten-Panchajats oder des Dorfobersten folgen und eine andere Religion annehmen. Als Massenbewegungen akkumulieren sie sich erst nach einer gewissen Zeit, wie man es für Südindien im 19. Jahrhundert z.B. besonders unter den Shanars beobachten kann.¹⁷ Konversion ist in diesen Bewegungen nicht Ergebnis einer individuellen Entscheidung, sondern eine Transformation von Gruppen-Identität, bei der soziale Familien- und Kastenbeziehungen auch nach der Konversion bewahrt werden.¹⁸

Grafe grenzt die Kudumbam-Konversion von zwei anderen Bekehrungsformen ab: der Sannyasin-Konversion und der Sisher-Konversion. Während der Sannyasin auf der Suche nach Wahrheit die neue Wahrheit schließlich erfährt und realisiert, sieht Grafe in der Sisher-Konversion eine Veränderung im Leben der Konvertiten durch eine enge Verbindung zu einem Missionar oder zu einer christlichen Schule.¹⁹ Während die beiden letztgenannten

¹⁴ Siehe Waskom PICKETT, *Christian Mass Movements in India*, Lucknow 1933; Geoffrey A. ODDIE (Hg.), *Religious Conversion Movements in South Asia. Continuities and Change, 1800–1900*, Richmond 1997.

¹⁵ Siehe Duncan FORRESTER, *Caste and Christianity. Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*, London/Dublin 1980, 73.

¹⁶ Siehe dazu Grafe, der eine Typologie indischer Konversionen entworfen hat; Hugald GRAFE, *The History of Christianity in Tamilnadu from 1800 to 1975*, Bangalore/Erlangen 1990, 91f.

¹⁷ Robert J. HARDGRAVE, *The Nadars of Tamilnad. The Political Culture of a Community in Change*, Berkeley/Los Angeles 1969.

¹⁸ Siehe WINGATE, *Church* (Anm. 12), 15.

¹⁹ GRAFE, *History* (wie Anm. 16), 88f. 1846 fand in Indien der erste Gerichtsprozess statt, bei dem zur Entscheidung stand, ob ein Brahmanenjüngling einem Missionar folgen und sich bekehren dürfe oder zu seinen Eltern zurückgeschickt werden müsse. Vgl. *Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt* 8 (1847) 123–128.

Konversionsformen, die ein in der Konversionsforschung dominantes Bild des »radikalen Wandel(s) der persönlichen religiösen Glaubensvorstellungen und Praktiken«²⁰ widerspiegeln, vor allem unter Angehörigen hoher Kasten zu beobachten waren,²¹ und in der christlichen Missionsliteratur durch individuelle Bekehrungsberichte belegt worden sind,²² wurden die Kudumbam-Konversionen auch von Missionaren als oberflächlich und an materiellem Vorteil ausgerichtet, kritisiert.²³ Das Wort von den »Reischristen« hat nicht nur dazu gedient, christliche Missionare und die Motive der Konvertiten zu diskreditieren, sondern zugleich auch impliziert, dass es reine religiöse Motive für Konversion gibt, die allein eine Konversion legitimieren. Das unterschiedliche Strafmaß in dem Anti-Konversionsgesetz aus Tamil Nadu für Angehörige höherer Kasten und Dalits lässt sich daher auch dahingehend verstehen, dass die Regierung den Dalits weniger eigene Entscheidungsmöglichkeiten zur Konversion zutraut als hochkastigen Hindus.

Monika Wohlrab-Sahr machte kürzlich darauf aufmerksam, dass diese Differenzierung von Religionswechsel aus pragmatischen Gründen und »überzeugten Konversionen« auch die Konversionsforschung über lange Zeit bestimmt hat.²⁴ Sie selbst strebt an, diese Fragestellung zu überwinden, indem sie danach fragt, »auf welche biographischen Problemlagen Konversion bezogen ist und in welcher Weise Konversion eine Lösung für diese Problemlagen repräsentiert«²⁵. Bei ihren eigenen Untersuchungen zur Konversion zum Islam in Deutschland und den USA hat sie vor allem drei Problemlagen herausgearbeitet, die durch die Konversion artikuliert werden: Sexualität und Geschlechterverhältnis, soziale Mobilität und Nationalität und Ethnizität. Vor allem die beiden letztgenannten Problemhorizonte sind für eine Analyse der jüngsten Konversionen in Indien relevant, ohne dass dies hier empirisch nachgewiesen werden kann. Duncan Forrester hat in seiner Untersuchung über Kaste und Christentum betont, dass die Suche nach materieller Verbesserung oder Anhebung des Status selten das alleinige Motiv in einer Massenbewegung darstellen, sondern dass die Frage der Würde, des Selbstrespekts, der Lebensgestaltung und der Gleichbehandlung bedeutende Momente in der Konversionsentscheidung sind.²⁶ Die Debatte um die Antikonversionsgesetze in Indien scheint mir in wesentlichen Teilen eine Debatte um soziale Mobilität und Nationalität bzw. kollektive Identität zu sein. Dass sich diese sozialen kulturellen und ethnischen Konflikte an religiösen Zugehörigkeitsbekundungen

²⁰ Dazu Hubert KNOBLAUCH, *Religionssoziologie*, Berlin/New York 1999, 193.

²¹ Dazu kritisch Geoffrey A. ODDIE, *Hindu and Christian in South-East India*, London 1991, 140ff, der besonders die Konversionen von Brahmanen in der Madras-Präsidentschaft im 19. Jahrhundert untersucht hat.

²² Einen Überblick über die Forschungsgeschichte der Bekehrungserzählungen liefern Monika WOHLRAB-SAHR / Volkhard KRECH / Hubert KNOBLAUCH, *Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. Themen, Schwerpunkte und Fragestellungen der gegenwärtigen religionssoziologischen Konversionsforschung*, in: DIES. (Hg.), *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*, Konstanz 1998, 18ff.

²³ Vgl. z.B. Robert CALDWELL, *Motives of the Catechumes*, in: *The Missionary Conference: South India and Ceylon*, 1879, Vol. I, Madras 1880, 40–44.

²⁴ Monika WOHLRAB-SAHR, *Paradigmen soziologischer Konversionsforschung*, in: Christian HENNING / Erich NESTLER (Hg.), *Konversion* (Einblicke. Beiträge zur Religionspsychologie, Bd. 4), Frankfurt a.M. 2002, 78f.

²⁵ WOHLRAB-SAHR, *Paradigmen* (wie Anm. 24), 88.

²⁶ FORRESTER, *Caste* (wie Anm. 15), 77.

festmachen, lässt allerdings keineswegs den voreiligen Schluss zu, hier handele es sich um einen Missbrauch von Religion im Interesse sozialer Positionierungen. Vielmehr ist mit Hubert Knoblauch festzuhalten, »dass das, was Menschen als religiös erfahren, in starkem Maße von dem abhängt, was in einer Kultur als religiös gilt. Die kulturell verfügbaren Mittel der Kommunikation sind demnach konstitutiv für die Art, die Inhalte und den Status subjektiver Erfahrungen.«²⁷ Was in der indischen Kultur als religiös gilt, ist aber keineswegs nur eine Frage des »common sense«, sondern eng verbunden mit nationalen, sozialen und ethnischen Positionierungsansprüchen und damit mit Macht.

3. Konversionen und Hindu-Fundamentalismus

Oben wurde bereits angedeutet, dass die Anti-Bekehrungsgesetze keinen Anhalt in der Religionsstatistik finden. In den letzten 4 Jahrzehnten ist für die christliche Bevölkerung Indiens sogar ein kontinuierlicher demographischer Schwund festzustellen von 2,6% 1971 zu 2,18% im Jahr 2001.²⁸ Dennoch finden sich auf den Homepages prominenter radikaler Hindu-Organisationen wie der VHP oder dem RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh) ganz neue Seiten, die ausdrücklich vor der Gefahr der christlichen Mission als imperialistischem Übergriff warnen oder als einem gefährlichen Relikt aus Zeiten westlichen-kolonialen Machtanspruches.

Die jüngsten Anti-Bekehrungsgesetze spiegeln so einen Diskurs wieder, der eigentlich die Identität der indischen Nation zum Inhalt hat. Im Februar 2002 hat der Premierminister Atal Behari Vajpayee eine landesweite Debatte über Bekehrungen gefordert. Bekehrungen gefährdeten die Identität Indiens. Die Gesetze seien notwendig, um das Land zu schützen. Die Einheit der Nation ist brüchig geworden, so lauten die Argumente, vor allem aber: Der säkulare Staat ist in Gefahr.

Und die Gründe dafür findet man in von außen eindringenden Aggressoren, zuerst den Muslimen und dann den Christlichen Missionaren, die die kastenlosen Massen verführen oder durch Gewalt auf ihre Seite zwingen. Das Argument, dass der Islam mit Gewalt in Indien bekehrt hat, wird schon seit Jahrzehnten eingesetzt, um Muslime auszugrenzen und die Identität der indischen Nation gegen den Aggressor aus Pakistan zu behaupten. Muslimische Propaganda, so sagte kürzlich der Generalsekretär der VHP, Dr. Pravin Bhai Togadiya, produziere aber auch in Indien in jedem Dorf einen Mulla Omar, und christliche Priester erscheinen bei ihm vor allem als pädophile Sexualtäter.²⁹

Bezeichnend für die komplizierte Lage, in der man sich befindet, will man die Anti-bekehrungsgesetze und die damit verbundene Rhetorik verstehen, ist, dass diejenigen, die medial vermittelte Stereotypen verwenden, um den anderen auszugrenzen und nationale und

²⁷ KNOBLAUCH, *Religionssoziologie* (wie Anm. 20), 198.

²⁸ Valson THAMPU, The T.N. ordinance and Article 25, in: <http://www.hinduonnet.com/thehindu/2002/10/13/stories/2002101300541300.htm>.

²⁹ Pravin Bhai TOGADIYA, We will get back converted People, *Press Release*, VHP Media Cell.

kulturelle Identität zu sichern, im westlichen politischen wie im kulturwissenschaftlichen Diskurs mit eben diesen Stereotypen belegt werden.

Seit etwa fünfzehn Jahren, spätestens aber seit dem 6.12.1992 kursiert sowohl in den Medien als auch in indischen und internationalen Publikationen die Rede vom Hindu-Fundamentalismus. Was ist damit gemeint? Und was haben die indischen Antibekehrungsgesetze, die gegen vermeintlich fundamentalistische Religionsübergriffe gerichtet sind, ihrerseits mit einem Hindu-Fundamentalismus zu tun?

Eines der zentralen Daten im Diskurs um Hindu-Fundamentalismus ist der 6. Dezember 1992, als in Ayodhya, einer Stadt im Bundesstaat Uttar Pradesh in Nordindien die über 400 Jahre alte Babri-Moschee von etwa 500 000 radikalen Hindus gestürmt und zerstört wurde, um an ihrer Stelle einen Tempel für den Gott Rāma zu errichten. Das hat in ganz Indien, vor allem in den Hauptstädten zu gewalttätigen Ausschreitungen zwischen Muslimen und Hindus geführt, in denen mehrere tausend Menschen umkamen. Der Konflikt um Ayodhya hat dramatische Veränderungen im politischen Spektrum Indiens nach sich gezogen und entscheidend dazu beigetragen, die Einheitspartei Bharatiya Janata Party (BJP) an die Macht zu bringen.

Seit den 80er Jahren ist der Begriff Fundamentalismus zu einem Schlagwort geworden, das nicht nur diffus bleibt, sondern in seiner Entgrenzung aus dem Kontext einer amerikanisch-christlichen Selbstbezeichnung vor allem zu einem Instrument geworden ist, das dazu dient, den »Anderen« mit einem Label zu belegen, durch das Differenz geschaffen wird.

Die Fundamentalismus-Terminologie ist in der Weite und Unbestimmtheit, in der sie verwendet wird, paradoxerweise anscheinend gerade dazu geeignet, Grenzen zu ziehen und damit auszugrenzen. Der Fundamentalismuskurs ist wesentlich auch ein Machtdiskurs und mit Foucault ist zu fragen, wem dieser Diskurs dient?

Offensichtlich dient er westlichen wirtschaftlichen und sicherheitspolitischen Interessen. Das auf 6 Bände angelegte interdisziplinäre »Fundamentalismusprojekt« der *American Academy of Arts and Sciences*, mit Geldmitteln der McArthur-Foundation unterstützt, ist nach Worten des Herausgebers Martin Marty auch als Reaktion auf die Bedrohung der Öllieferungen aus dem Nahen Osten entstanden. Religionswissenschaftler und Historiker schreiben in diesem Projekt neben Wirtschaftswissenschaftlern und Sicherheitsexperten.³⁰

Der Diskurs dient aber auch denjenigen, die das Projekt der Moderne verteidigen. Fundamentalismus erscheint hier als die Antithese zu Aufklärung und zur Moderne und, wie einer der hervorragenden Vertreter dieser These, der Politologe an der Friedrich-Ebert-Stiftung, Thomas Meyer, vor gut zehn Jahren geschrieben hat, »als der selbstverschuldete Ausgang aus den Zumutungen des Selberdenkens, der Eigenverantwortung, der Begründungspflicht, der Unsicherheit und Offenheit aller Geltungsansprüche, Herrschaftslegitimationen und Lebensformen, denen das Denken und Leben durch Aufklärung und Moderne

³⁰ Martin E. MARTY / R. Scott APPLEBY (Hg.), *Fundamentalisms Observed* (The Fundamentalism Projekt, Bd. 1), Chicago/London 1991.

unumkehrbar ausgesetzt ist»³¹. Fundamentalisten sind die anderen, die »neuen Wilden«, die das Projekt der aufgeklärten Moderne gerade durch ihr negatives Beispiel legitimieren.

Meyers Terminologie macht deutlich, dass dem Begriff eine selbstreferenzielle Struktur eigen ist und sie ist bezeichnend für einen latenten Ethnozentrismus im Fundamentalismuskurs. *Das* Leben und *das* Denken sind durch Aufklärung und Moderne dem Prozess der Selbstbestimmung ausgesetzt. Der Anspruch aufgeklärter Vernunft ist in seiner Fortschrittsgewissheit universell, und die europäische Moderne hat diesen Anspruch auch in den letzten 300 Jahren mit Hilfe kolonialer Strukturen weitgehend durchzusetzen vermocht, so weit, dass auch in dem postkolonialen Nationendiskurs die universalisierte Terminologie von Freiheit, Gleichheit, säkularem Staat u.ä. schlagkräftig eingesetzt wird. Um eben diese Begriffe geht es zur Zeit in Indien im Streit um die Anti-Bekehrungsgesetze.

Allerdings, jeder Rückgriff auf voraufklärerische Traditionselemente muss dieser Moderne als bedrohlich erscheinen. Besonders bedrohlich wirkt die Rückkehr der Religion, mit Wahrheitsansprüchen, die nicht nur die Autonomie des Subjekts gefährden, sondern auch die Souveränität von säkularen Staaten. Eines der zentralen Elemente des westlichen Modernitätsdiskurses scheint mir die Opposition von »religiös« und »säkular« zu sein, und die Beobachtung, dass fundamentalistische Bewegungen weltweit Ausdruck einer vitalen Belebung von Religion sind,³² wirft die Frage auf, ob diese westliche Opposition überhaupt auf andere Kulturräume zu übertragen ist und ob man nicht vielmehr erneut nach der Stellung und Bedeutung von Religion in unserer heutigen globalen Kultur fragen muss.

4. Die Identität der Nation

Eine Analyse der Debatte um die Konversionsgesetze, die wohl in dieser Weise in Europa nie so geführt würde, in Zusammenhang mit den politischen Ereignissen in Indien seit der Zerstörung der Babri Masjid in Ayodhya zeigt, dass der so genannte Hindu-Fundamentalismus oder Hindu-Nationalismus sich nicht reduzieren lässt auf Antimodernismus, sondern Ausdruck eines Diskurses ist, der die Identität der indischen Nation zum Inhalt hat.

Und dieser Diskurs war von Anfang an ambivalent. Seit seiner Gründung 1947 versteht sich der indische Staat als eine säkulare Demokratie. Nachdem sich nach einem blutigen Unabhängigkeitskampf der Subkontinent der ehemaligen britischen Kronkolonie in einen islamischen Teil (Pakistan) und einen Teil mit einer Hindu-Mehrheit gespalten hatte, beschloss die indische Regierung, keine Hindu-Nation, sondern ein säkularer Staat zu werden.

³¹ Thomas MEYER, Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung, in: DERS. (Hg.), *Fundamentalismus in der modernen Welt*, Frankfurt a.M. 1989, 18.

³² Vgl. dazu: Mark JUERGENSMEYER, The Global Rise of Religious Nationalism, in: Dwight N. HOPKINS / Lois Ann LORENTZEN / Eduardo MENDIETA / David BATSTONE (Hg.), *Religions/Globalizations. Theories and Cases*, Durham/London 2001, 66–83.

Die Verfassung des unabhängigen Indiens von 1950 räumte gleiche Rechte für alle ein, inklusive dem Recht der freien Religionsausübung. Minderheiten werden von der Verfassung in besonderer Weise geschützt. Um die kulturelle Identität der einzelnen Religionsgemeinschaften zu bewahren, wurde eine besondere Zivilgesetzgebung eingeführt, die Ehe und Familienangelegenheiten je nach der religiösen Tradition regelt. Religiöser, kultureller und sprachlicher Pluralismus gelten als Grundlage der Verfassung.³³

In Foucault's berühmten Genealogie-Aufsatz heißt es: »Am historischen Anfang der Dinge findet man nicht die immer noch bewahrte Identität ihres Ursprungs, sondern die Unstimmigkeit des Anderen.«³⁴ Die historische Reflektion der Entstehung des unabhängigen indischen Staates und seiner Verfassung lässt deutlich werden, dass die indische Nation ein Konstrukt ist, in das die Unstimmigkeit des Anderen, die Ambivalenzen der Moderne und der kolonialen Vergangenheit eingeschrieben sind.

Indien hat vor der britischen Kolonialregierung nie als eine Einheit existiert, sondern aus mehr oder weniger unabhängigen Staaten und Königreichen bestanden, und die Einheit eines unabhängigen Indiens als Nation ist ein Produkt dieser Kolonialgeschichte.³⁵ Bezeichnend ist aber, dass sowohl Hindus als auch Muslime und Christen und die Vertreter der säkularen Staatsidee ihren Unabhängigkeitskampf als Kampf um die nationale Souveränität und Identität Indiens verstanden haben.

Der indische Nationalismus im 19. und 20. Jh. ist aber m. E. nicht als ein Konflikt zwischen einem modernen, westlich säkularen Nationenbegriff, wie ihn Ernest Gellner³⁶ beschrieben hat, und einem religiös motivierten traditionellen Nationenbegriff zu beurteilen, sondern sowohl die säkularen als auch die religiösen Nationalisten greifen auf alte, lebendige Traditionen zurück, die sie in der postkolonialen Phase neu interpretieren.³⁷

Um die spezifische Art und Weise zu verstehen, wie die zuerst in Europa entstandene Idee einer Nation in Indien in den Diskurs über die Gesellschaft aufgenommen wurde, scheint es mir nötig zu sein, das enge Verhältnis von säkularem Staat, Nationalismus und Moderne, als ein europäisches Konstrukt zu dekonstruieren.³⁸ Dieses Konstrukt basiert, folgt man Gellner, wesentlich auf der Dichotomie von »traditionell« und »modern« und der säkulare Nationalstaat wird als Ausdruck einer Moderne präsentiert, die sich in den Industriestaaten mit Hilfe des Kapitals und des wirtschaftlichen Aufschwungs aus ihren traditionellen, religiös motivierten Wurzeln befreit hat.

Eben diese Modernitätsideologie wird durch die politischen Ereignisse in Indien radikal infrage gestellt, und nicht nur das: ebenso infrage gestellt werden ahistorische Konzepte von

³³ Indian Constitution, Preamble.

³⁴ Michel FOUCAULT, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: DERS., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt a.M. 1978, 86.

³⁵ Dazu allgemein Benedict ANDERSON, *Die Erfindung der Nation*. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Berlin 1998, 48ff.

³⁶ Ernest GELLNER, *Nationalismus und Moderne* 1995; auch Ernest GELLNER, *Nationalismus*. Kultur und Macht, Berlin 1997.

³⁷ Das hat insbesondere Peter van der Veer herausgearbeitet, Peter VAN DER VEER, *Religious Nationalism*. Hindus and Muslims in India, Delhi 1996, 12ff.

³⁸ ANDERSON, *Erfindung* (wie Anm. 35).

Kultur und eine Unterscheidung von traditionell und modern, die diese als zwei voneinander differenzierte Essenzen betrachtet. Indien ist ein Entwicklungsland und die indische Regierung hat sich in den letzten Jahrzehnten immer wieder zur Sprecherin der »developing countries« gemacht, und das nicht nur unter Nehru, der die Rolle Indiens in der sozialistischen Internationale gestärkt hat und dessen Ziel es war, letztlich nationale Grenzen zu überwinden, sondern vor allem auch in der letzten Zeit unter der Regierung der Hindu-Nationalisten.

5. Śhakti

Die BJP-Regierung hat den in den frühen 90er Jahren begonnenen Modernisierungs- und Öffnungsprozess nicht abgebrochen und die technische Entwicklung des Landes oder zumindest bestimmter Segmente der Bevölkerung noch forciert. Indien ist als Computernation weltweit anerkannt.

Vor allem an einem Ereignis lässt sich deutlich machen, dass die Dichotomie von Tradition und Moderne in Bezug auf die Hindu-Nationalisten nicht greift. Im Mai 1998 zündete Indien mehrere nukleare Sprengsätze in Pokharan.³⁹ Das Nuklearprogramm hatte den Sanskritnamen Śhakti. Übersetzt bedeutet Śhakti Energie oder Kraft, ist aber gleichzeitig der Name einer Hindu-Göttin: Die VHP plante, einen Tempel in der Nähe des Testgeländes zu bauen, der ein »Śhakti Peeth«, ein »Ort für kosmische Energie« sein sollte. Einige Mitglieder der Regierungspartei BJP haben darüber hinaus geplant, den Boden auf dem Testgelände abtragen zu lassen, um diesen als »heilige Erde« über ganz Indien zu verstreuen. Śhakti als nationales Identitätsmerkmal. Die Verehrung der Śhakti insbesondere der Göttin Durga wurde schon im 19. Jh. von den Hindu-Nationalisten mit der Verehrung von »Mata Bhumi« dem Mutterland Indien gleichgesetzt. Śhakti ist die Kraft der Nation. Nationale Identität und Selbstbewusstsein wird von der Einheitsregierung gleichzeitig mit wissenschaftlichem Fortschritt, militärischer Stärke und dem Rückgriff auf religiöse Konzepte begründet. Śhakti ist auch die Kraft, die den Dharma im Gleichgewicht hält, die kulturelle, religiöse und soziale Ordnung, die durch die Konversionen gefährdet erscheint.

Die problematischen Grenzen der Moderne treten in diesen ambivalenten Zeitlichkeiten des Nationen-Raumes zutage. Über den Rissen der Gegenwart, die mit der Kolonialzeit aufgebrochen sind und die sich im Prozess der Globalisierung noch weiter öffnen, schwebt die Sprache der Kultur und der Gemeinschaft – Mata Bhumi = Mutterland –, die die Rhetorik für eine nationale Vergangenheit bereitstellt und zugleich auch andeutet, wer die Bewohner von Mata Bhumi sind: in erster Linie Hindus.

³⁹ 1974 hatte Indira Gandhi eine Kernspaltbombe mit dem Namen »Smiling Buddha« zünden lassen. Seitdem ist das aufgrund internationaler Proteste nicht wiederholt worden.

6. Weltordnungen und Zeitordnungen

Das aus dem Westen tradierte Entwicklungsmodell historisch linearen Fortschritts, das dem westlichen Nationenbegriff wesentlich zugrunde liegt, wird auch in Indien übernommen, allerdings auf wirtschaftliche und technische Entwicklung beschränkt. Dem einhergehend propagieren Hindu-Nationalisten ein zyklisches Zeitverständnis, das von einem Verfall und Wiederaufrichtung des Weltkreislaufes ausgeht.⁴⁰ Unser Zeitalter, das kaliyuga, kommt an sein Ende, die alten Sitten und Ordnungen zerfallen, aber an seinem Ende wird die Ordnung wieder hergestellt. Und da ist dann auch das Dorf Puthur mit seinem Teestand modern, der Ort, in dem die Ordnungen des Dharma durch Bekehrungen in Adharma = Unordnung verkehrt worden sind.

Symbolischer Ausdruck dieser Yuga-Vorstellung ist die Geschichte vom König Rāma, aus dem Volksepos Rāmāyaṇa, der sein Königreich verlor, der in einer langwierigen Irrfahrt die Welt von den Gräueltaten des Dämonenkönigs Rāvaṇa befreite und am Ende als gereifter vollkommener Mensch, der mit dem Dharma in Einklang steht, wieder in Ehren in sein Königreich in Ayodhya inthronisiert wurde. Rāma wird am Ende unseres Zeitalters das Hindu Rashtra, das Hindureich rāmraj, wieder aufrichten und dem Rājā-Dharma, der Ordnung des Herrschers, zu seinem Recht verhelfen. Eben das ist das Ziel der BJP.

Damit steht diese radikale Hindu-Partei in einer großen Nähe zu einem der Väter der indischen Unabhängigkeitsbewegung, Mahatma Gandhi, der nach einen Kompromiss zwischen säkularen und religiösen Flügeln der Unabhängigkeitsbewegung gesucht hatte, und eine Lösung in der Verbindung von ethischen Werten aus der Hindutradition mit politischem Handeln gesehen hatte. Eines der wichtigen Konzepte Gandhis war svaraj, die Selbstherrschaft, und svaraj konnte verwirklicht werden als rāmraj.

Rāmraj bedeutete für Gandhi ein gesellschaftliches Ideal für einen unabhängigen Nationalstaat Indiens, das die Macht des Bösen, der Gewalt und der Unterdrückung überwindet. Gandhis Einsatz für die Harijans, die Kastenlosen als Kinder von Hari/Vishnu und sein Ahimsa-Ideal, sowie sein gewaltloser Widerstand gegen die dämonische Kolonialmacht sind Ausdruck der Verwirklichung von rāmraj.

Rāmraj ist bei ihm auch das Reich, in dem religiöse Spaltungen überwunden werden, ein tolerantes Reich, in dem auch die Muslime Platz haben. Es wundert nicht, dass säkulare Politiker und vor allem Muslime wie Jinnah diesem inklusivistischen Entwurf Gandhis kritisch gegenüberstanden, dennoch ist er zu einem Symbol geworden für ein friedliches, spirituelles politisches Handeln und für Toleranz gegenüber Menschen anderer Religionen.

Gandhi hat sich immer gegen christliche Bekehrungspraxis gewehrt⁴¹ und vor allem die Assimilationsfähigkeit der indischen Nation hervorgehoben. In seinem ersten großen Werk »Hind Svaraj« schreibt er: »Indien kann nicht aufhören, eine Nation zu sein, weil in ihr

⁴⁰ Die BJP hat die Lehre von der zyklischen Abfolge von Weltzeitaltern als verbindlichen Lernstoff in Schul-Curricula aufnehmen lassen.

⁴¹ Vgl. dazu Susan BILLINGTON HARPER, *In the Shadow of the Mahatma*. Bishop V.S. Azariah and the Travails of Christianity in British India, Grand Rapids/Cambridge 2000.

Menschen leben, die zu verschiedenen Religionen gehören. Die Einführung von Fremden zerstört nicht notwendig die Nation, sondern diese verbinden sich mit ihr [...] Das Land muss die Fähigkeit haben zu assimilieren. Indien war immer so ein Land.«⁴²

Robert Young glaubt, in Gandhis Ausdruck »die Fähigkeit zu assimilieren«, in Gujarati »samās« schon etwas zu entdecken, was Homi Bhabha später kulturelle Hybridität nennt. Samās sei ein Ausdruck, der ursprünglich eine linguistische Praxis beschreibt, aus der Zusammenbindung zweier Begriffe einen neuen entstehen zu lassen.⁴³ Diese Interpretation Gandhis als Vorläufer postkolonialer Hybriditätstheorien scheint mir allerdings etwas überzogen. Gandhis rāmraj ist ein inklusivistisches Modell eines Hindu-Reiches, in dem Gläubige anderer Religionen eingeschlossen und toleriert werden, solange sie sich den umfassenden Ansprüchen einer Hindu-Nation fügen.⁴⁴

Das Bedrohliche an der Rāmraj-Ideologie der BJP ist nicht ihr Rückgriff auf traditionelle Formen hinduistischer Religiosität, sondern die Militanz, mit der Minoritäten unterdrückt und Angehörige anderer Religionen allenfalls als Bürger zweiter Klasse im neuerstandenen *Hindu-Rāstra* geduldet werden.

Dabei ist es aber vor allem die Ambivalenz in der Verwendung des Begriffs »säkular« im gegenwärtigen Nationalitätsdiskurs, die verwirrt und die Glaubwürdigkeit der Kongress-Regierung, die seit der Unabhängigkeit über 40 Jahre in Indien regierte, auf Dauer zersetzt hat.

7. Säkularismus versus Pseudosäkularismus

Im Oktober 1990 setzte sich der hindu-nationalistische Politiker L.K. Advani, der Chef der BJP, an die Spitze der Ayodhya-Bewegung und organisierte eine Pilgerfahrt (Rāthyātrā) von über 10 000 km mit einem zum Tempelwagen ausgebauten Kleinbus quer durch Nordindien nach Ayodhya, um für den Abriss der Babri Masjid und den Wiederaufbau eines Rāma-Tempels zu agitieren. Hinter diesem konkreten Ziel stand aber der Kampf gegen den, wie es Advani genannt hat, »Pseudosäkularismus« der säkularen Politiker.

Bemerkenswert ist, dass sich trotz der allgemeinen Empörung gegen diesen gewalttätigen Akt in Indien kaum Widerspruch gegen die Kritik Advanis an der Regierung geregt hat. Der damalige Premierminister V.P. Singh, der allerdings nur in einer Koalition mit der kleinen Minderheitspartei BJP regieren konnte, ließ Advani zusammen mit über 200 000 anderen Pilgerteilnehmern verhaften.

Das war vorläufig die letzte politische Handlung einer Regierung, die sich dem Säkularitätsprinzip verschrieben hat gegen die Hindu-Nationalisten. Advani kündigte die Koalition auf und V.P. Singh unterlag einem Misstrauensvotum. Bei vorgezogenen Wahlen

⁴² Mohandas GANDHI, *Hind Svaraj and other writings*, Cambridge 1997, 52.

⁴³ Robert J. C. YOUNG, *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Oxford 2001, 348f.

⁴⁴ Vgl. VEER, *Religious Nationalism* (wie Anm. 37), 94ff.

1991 wurde die BJP die zweitstärkste Partei im indischen Bundestag (Lok Sabha) und seit 1998 stellt die BJP die Regierung mit Advani als Innenminister.

Seit dem sind die Verhältnisse in Indien für Muslime und andere Minderheiten, wie z.B. auch die Christen, rauer geworden. Der von Advani gebrandmarkte ›Pseudosäkularismus‹ hatte sie unter einen besonderen Schutz gestellt und damit in den Augen der Hindu-Majorität bevorzugt und das säkulare Prinzip diskreditiert. Bei aller Solidarität mit den Christen Indiens, Advanis Kritik am säkularen Nationalismus verdient eine genauere Betrachtung.

Bezeichnend ist, dass sich die Verfassung gebende Versammlung nicht darauf einigen konnte, den von Nehru eingebrachten Begriff ›säkular‹ in die Verfassung aufzunehmen. Dies geschah erst beinahe 30 Jahre später, 1976, in einer Zusatzklärung zur Verfassung, während der Notstandsregierung unter Indira Gandhi. Dort heißt es: »Säkularismus ist nicht nur eine passive Haltung religiöser Toleranz, sondern vielmehr ein positives Konzept der Gleichbehandlung aller Religionen.«⁴⁵

Das semiotische Feld ›säkular‹ blieb somit in der Phase des nationalen Aufbaus des Staates unbestimmt und diffus. Deutlich wird nur, dass in Indien die soziologische Kategorie der Säkularisierung im Sinne der Verweltlichung und Auflösung religiöser Tradition und die politische Kategorie Säkularismus im Sinne von Neutralität des Staates gegenüber den Religionen auseinander zu halten sind. Deutlich wird aber auch, wenn man die Geschichte der Unabhängigkeitsbewegung und der Bewegung für nationale Selbstbestimmung Indiens analysiert, dass darüber hinaus die indische Adaption des Säkularismus nicht einfach eine Übernahme westlicher Demokratiekonzepte ist, sondern ihre Wurzeln in der hinduistischen Tradition, insbesondere im Advaita Vedānta, hat.

8. *Alleinheit und nationale Einheit*

Bezeichnend ist, dass Jayalalithas Anti-Konversionsgesetze neben Vertretern der BJP vor allem vom Śāṅkarācharya von Kanchipuram Jayendra Saraswati positiv aufgenommen worden sind. Der höchste religiöse Vertreter der auf den Advaita Philosophen Śāṅkara sich berufenden Religionsgemeinschaft sah in diesen Gesetzen ausdrücklich einen Schutz der säkularen Nation Indien.

Die Idee einer Einheit allen Seins, wie sie zuerst in den Upaniṣads aufgeworfen ist, wurde in der Vedānta-Philosophie systematisiert und im 19. Jh. durch den Reformhinduismus Vivekanandas, Aurobindos, Mahatma Gandhis und Rabindranath Tagores, aber auch von Reformbewegungen wie Brahma Samāj (Raja Ram Mohan Roy) und Arya Samāj (Swami Dayananda Sarasvati) auf die Pluralität religiöser Traditionen in der Einheit einer Nation übertragen. Alle Religionen sind mehr oder weniger wahr bzw. sie sind legitime Wege zu der einen Wahrheit. Dieses tolerante Religionsbild, das durch Swami Vivekan-

⁴⁵ »Far from being a passive attitude of religious tolerance, secularism is a positive concept of equal treatment of all religions.«

andas Rede auf dem Weltparlament der Religionen 1893 in Chicago auch im Westen Anklang gefunden hat, offenbart ein inklusivistisches Religionsverständnis, das im semiotischen Feld von »Indien als säkularer Nation« immer mitschwingt.

In Indien wurde der Erfolg Vivekanandas als Zeichen für die Größe und Weite und vor allem für die politische Relevanz des Hinduismus als die ewige Ordnung (*San.....tana Dharma*) gewertet. Der Gedanke der Nichtzweiheit von Atman und Brahman, von der Einzelseele mit dem Absoluten, konnte auf das Verhältnis des Einzelnen zu seiner Nation übertragen werden. *Mokṣa*, Erlösung, ist damit nicht nur ein individuelles Ereignis, sondern mit diesem Begriff konnte zugleich die Hoffnung auf Befreiung von kolonialer Fremdherrschaft artikuliert werden. In dieser Argumentationslinie liegt auch, dass Religionszugehörigkeit kein Akt individueller Entscheidung sein kann, sondern eine sozialpolitische Dimension hat, weil die Frage der Zugehörigkeit und damit der Identität der Nation auf dem Spiel steht.

Auch Gandhi betonte, dass alle Religionen Ausdruck derselben Wahrheit seien und gleichermaßen zu Gott führen und es für ihn deshalb kein Problem sei, als bekennender Hindu zugleich Jesus zu verehren. Gandhis *rāmraj* ist daher auch ein Reich, in dem der Hinduismus auch einiges von anderen Religionen aufnimmt – ich erinnere nur an Gandhis Vorliebe für die Bergpredigt. Dabei war er zugleich ein Kritiker des Zustands des europäischen Christentums, in dem er »eine Verleugnung des Christentums Jesu« sah. Daher lehnte er auch jede Form der christlichen Mission ab. Hinduismus sei »keine ausschließende Religion«, sondern gewähre »Raum für die Verehrung aller Propheten der Erde«. Gandhi nahm damit ein im Westen weit verbreitetes Bild vom Hinduismus als einer toleranten Religion auf – traditionelle hinduistische Toleranz versus christliches Absolutheitsdenken. Das hat Gandhi im Westen beliebt und berühmt gemacht. Es war aber vor allem dieser Inklusivismus der bei Gandhi dazu führte, Konversionen abzulehnen, der aber auch die Motivation darstellte, für das unabhängige Indien Religion und Politik nicht scharf zu trennen.

9. Der Kongress und der Dharma

Diese inklusivistische Funktion hat für über 40 Jahre die Kongress-Partei unter Führung der Nehrus, seiner Tochter Indira und seinem Enkel Rajiv Gandhi wahrgenommen. Als Bewahrer des säkularen Prinzips der »positiven Gleichbehandlung aller Religionen« haben sie die Rolle des klassischen Herrschers übernommen, wie er im *Kauṭīlyya-ārthaśāstra*, einem politischen Lehrbuch aus dem 4. Jh. v. Chr., beschrieben wird.

Im indischen sozialen Denken waren die religiösen und politischen Dimensionen immer miteinander verbunden. Jede gesellschaftliche Institution, jede wirtschaftliche, soziale und politische Funktion hat ihr eigenes Dharma, ihre moralische Ordnung, und als die Aufgabe des Königs wurde es angesehen, Macht aufrecht zu erhalten und die einzelnen Dharmas zu schützen, um so das Dharma des sozialen Ganzen im Gleichgewicht zu halten.

Bis in die 80er Jahre konnte die Kongressregierung dieses Gleichgewicht auch über schwere Krisen halten. Nehrus Konzept eines indischen Weg des Sozialismus erwies sich als relativ erfolgreich und es gelang der Regierung immer wieder, ethnische und sprachliche Differenzen auszugleichen bzw. schwere Konflikte, wie unter den Sikhs im Punjab, als Angriff auf die Nation von außen darzustellen. Einige signifikante Einzelereignisse in den 80er und 90er Jahren haben jedoch dazu beigetragen, dass die Säkularitätsrhetorik der Kongress Partei zunehmend ins Leere lief und Konflikte zwischen Hindus und Muslimen angeschürt wurden. Auch hierbei spielte die Frage der Konversion bereits eine entscheidende Rolle.

Die Phase einer diktatorischen Notstandregierung unter Indira Gandhi von 1975–1977 endete damit, dass von 1977 bis 1980 eine Oppositionskoalition an die Macht kam, die sich wesentlich aus reichen aber bisher im öffentlichen Leben einflusslosen Bauernkasten gebildet hat. Unter dieser Regierung wurde eine »Kommission für rückständige Kasten«, die so genannte »Mandal-Kommission« eingesetzt, mit dem Ziel, eine Reservierungspolitik zu implementieren, die Angehörigen der rückständigen Kasten eine Chance geben sollte, auf Ausbildungsplätze und Regierungsposten zu kommen.

Die Vorschläge dieser Kommission wurden nach 1980, als Indira Gandhi und die Kongresspartei wieder regierten, nicht umgesetzt und es kam zu Unruhen unter den unterdrückten Kasten. 1981 konvertierten in dem südindischen Dorf Meenakshipuram über 1000 Menschen aus den unteren Kasten, insbesondere den Dalits, zum Islam, um gegen die Unterdrückung der Kastenlosen im Hinduismus und eine ›Hinduisierung‹ in der Politik zu demonstrieren.⁴⁶

Nach diesem Ereignis kam es im ganzen Land zu Unruhen zwischen Muslimen und Hindus, und radikale Hindu-Organisationen wie VHP und RSS bekamen überproportionalen Zulauf. Sowohl diese radikalen Organisationen als auch der Kongress sprachen von einer muslimischen Verschwörung und gesteuerten Bekehrung durch den Einfluss von Öl-Dollars.

Hinter dieser Rhetorik, die sich in späteren Untersuchungen als nicht zu belegen herausstellte, stand aber die Vorstellung, dass Bekehrung von Hindus zu einer anderen Religion ein Vorgang ist, der nicht nur mit der säkularen Verfassung nicht konform ist, die unter der Voraussetzung der Religionsfreiheit Konversionen als Eingriff in die religiöse Freiheit des Individuums definiert, sondern vor allem dass Hinduismus die quasi natürliche Religion der Inder ist und Islam als fremde Religion angesehen wird.

Der politische Einfluss der VHP war bis zu dem Bekehrungsereignis in Meenakshipuram relativ gering, aber durch die Verbindung der BJP mit den swamis und acharyas der bedeutenden hinduistischen Religionsgemeinschaften hat die VHP dazu beigetragen, die Einheitspartei religiös und kulturell als Hindu-Partei zu legitimieren und Akzeptanz für ihre Hindutva-Politik unter den Hindus zu schaffen und den politischen Einfluss der Kongress-Partei zunehmend zu schmälern. Die VHP hat sich besonders darin hervorgetan indische Muslime und Christen zum Hinduismus zurückzukonvertieren und damit eine Tradition aufgenommen, die auf eine andere reformhinduistische Organisation, den Arya Samaj, im

⁴⁶ Dazu: Mumtaz Ali KHAN, *Mass-Conversions of Meenakshipuram*. A Sociological Enquiry, Madras 1983.

19. Jh. zurückgeht. Rekonversionsrituale wurden eingeführt und Śuddhi praktiziert ein Reinigungsritus zur Wiederaufnahme von Konvertiten in den Hinduismus.

10. Reinheit und Bekehrung⁴⁷

Offen bleibt, welche Reinheit diese Rituale bewirken. In Puthur wird der Tee immer noch in zwei verschiedenen Gläsern ausgeschenkt und weder der säkulare Staat noch die Religionsfreiheit in Indien werden durch die Anti-Konversionsgesetze gewährleistet. Die Massivität, mit der in Indien Konversionen zu einer anderen Religion bekämpft werden, lässt vermuten, dass nicht nur die Reinheit und Einheit der Nation auf dem Spiel steht, sondern vor allem die Frage, wer diese Reinheit definiert.

Die massiven Proteste von Bischöfen und Kirchenführern und die wachsende Solidarität unter Dalits verschiedener Religionszugehörigkeit entlarven die umkämpfte Identität der Nation als ein Konstrukt. Aber nicht nur das. Die Vorgänge um die Antikonversionsgesetze offenbaren auch erneut die Frage danach, was eigentlich eine indisch-christliche Identität im postmissionarischen und postkolonialen Raum ausmacht.⁴⁸

Für den Religionswissenschaftler und die Theologin können die Ereignisse in Puthur Anlass sein, die Frage erneut zu stellen, was eigentlich bei einem Religionswechsel passiert und welche Konzepte von Religion in dem Diskurs um Konversion entworfen werden, um religiöse Identität zu etablieren.

Zusammenfassung: In den letzten zwei Jahren hatte in Tamil Nadu ein Gesetz Gültigkeit, das die Konversion in eine Religion unter Strafe stellen kann. Religionsfreiheit wurde dadurch in diesem südlichsten Bundesstaat Indiens in wesentlichen Aspekten eingeschränkt. Die Frage, wie und ob sich Indien als eine säkulare Nation versteht, steht mit diesem Gesetz, das im Wortlaut nordindischen Vorgängern aus den 70er Jahren des 20. Jh.s ähnelt, zur Disposition. Die Religionspolitik Tamil Nadus steht in einem nicht zu übersehenden Zusammenhang mit hindu-nationalistischen Bestrebungen in der Bundespolitik, Hinduismus als Staatsreligion zu etablieren und Anhänger anderer Religionen, wie Muslime und Christen weitgehend auszugrenzen.

Summary: From October 2002 to May 2004 the Government of Tamil Nadu promulgated an ordinance that incriminated conversion from one religion to another under certain circumstances. The anti-conversion Law in this Southindian state has been a threat to the religious freedom of the country. The question whether India is a secular state and how secularism is interpreted is once again under debate after this ordinance, which resembles earlier anti-conversion laws in Northindian states. The attitude of the Tamil Nadu government towards religion obviously is to be seen in close relationship to the hindu-nationalist tendency, to establish Hinduism as the official religion of India and to marginalize Muslims and Christians.

⁴⁷ In Anlehnung an Mary DOUGLAS, *Reinheit und Gefährdung*. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt a.M. 1988.

⁴⁸ Vgl. dazu: J. Jayakiran SEBASTIAN, Pressure on the Hyphen: Aspects of the search for Identity Today in Indian Christian Theology, in: *Religion and Society*, 44.4 (1997) 27–41.

Sumario: Durante los últimos dos años, en Tamil Nadu estuvo vigente una ley que castigaba la conversión a una religión. En el estado federado más sureño de la India, la libertad religiosa estuvo, pues, limitada en aspectos esenciales. La cuestión de si la India se comprende o no como una nación secular, parece quedar obsoleta con esa ley, cuyo texto se asemeja a modelos de la India del norte en los años setenta del siglo XX. La política religiosa en Tamil Nadus está en estrecha relación con las aspiraciones hindu-nacionalistas en la política federal de establecer el hinduismo como religión de estado, segregando así a seguidores de otras religiones como musulmanes y cristianos.

RELIGION UND IHRE BEDEUTUNG FÜR MIGRANTEN¹

von Martin Baumann

Disziplingeschichtlicher Kontext

Das Interessenfeld religionswissenschaftlicher Forschungen hat sich in den vergangenen zwei Jahrzehnten auffallend verändert: Die Religionswissenschaft hat die Gegenwart und Religionen vor Ort entdeckt. Ganz im Gegensatz zu ihren ersten 100 Jahren Fachgeschichte widmet sich die Disziplin – genauer formuliert: widmen sich viele Fachvertreter und -vertreterinnen – der Erforschung der religiösen Gegenwartskultur und im Land vorzufindender religiöser Traditionen. Pointiert kann von einer Religionsgeschichte im Hier und Jetzt gesprochen werden; der Geschichte religiöser Traditionen, die nicht lediglich in vergangenen Epochen situiert gesehen wird, sondern als aktuell stattfindend studiert und erforscht werden kann. Den Wandlungsprozess im inhaltlichen und methodischen Ansatz verdeutlicht instruktiv die Charakterisierung der Disziplin durch Reinhard Hummel, damaliger Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 1985: »Die Religionswissenschaft beschäftigt sich erstens überwiegend mit Religionen, die nicht mehr so lebendig oder neu sind. (Heiterkeit). [...] Zweitens würde dazu Feldbeobachtung gehören; die religiöse Praxis müsste einbezogen werden. Es ist leichter, die *Upanischaden* und den *Koran* zu studieren. Das unreine Treiben des Volkes, zumal noch auf westlichem Boden, ist nichts, womit ein Religionswissenschaftler sich gern abgibt.«²

Bald 20 Jahre später ist festzuhalten, dass Religionswissenschaftler sich nicht mehr nur primär mit Texten und wenig lebendigen Religionen befassen. Vielmehr führen sie »Feldbeobachtung« durch, und dieses auf »westlichem Boden«. Das religionswissenschaftliche Methodenspektrum wurde über die etablierten philologischen und historischen Methoden hinaus um sozialwissenschaftliche und ethnologische Beobachtungs- und Befragungsverfahren erweitert. Auf dieser Grundlage entstanden beispielsweise zahlreiche Erhebungen zu Religionen vor Ort, d.h. zu einzelnen Sakralstätten und zum religiösen Pluralismus in der Stadt, in der man lebt.³ Die Hinwendung zur Jetztzeit impliziert in einigen Themenfeldern

¹ Dem Beitrag liegt die gekürzte und um Verweise ergänzte Antrittsvorlesung des Autors an der Universität Luzern, Professur für Religionswissenschaft (www.unilu.ch/relwiss), zugrunde. Der Vortrag fand am 20.06.2002 in Luzern statt.

² Reinhard HUMMEL in der Diskussionsrunde der 19. Essener Gespräche im Anschluss an seinen Vortrag Die so genannten Jugendreligionen als religiöse und gesellschaftliche Phänomene, in: Heiner MARRÉ / Johannes STÜTING (Hg.), *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, 19, Münster 1985, 64–82, Zitat in der anschließenden Aussprache, 103.

³ Beispiele solcher deskriptiven Erhebungen sind Hermann RUTTMANN, *Vielfalt der Religionen am Beispiel der Glaubensgemeinschaften im Landkreis Marburg-Biedenkopf*, Marburg 1995; Christoph-Peter BAUMANN, *Religionen in*

zugleich eine gesellschaftspolitische Relevanz und Brisanz. Am offenkundigsten ist dieses in der Debatte um so genannte »Sekten« und neue religiöse Bewegungen.⁴

Verstärkt in den Blick religionswissenschaftlichen Interesses rückten auch religiöse Traditionen, die Migranten aus dem Nahen Osten, Asien und Afrika nach Europa, Australien und Nordamerika brachten. Die Zuwanderung von Personen mit nicht-christlichen Glaubens- und Praxisinhalten und das Entstehen eines religiösen, in der Öffentlichkeit sichtbar gewordenen Pluralismus haben das Bedürfnis und die Notwendigkeit geweckt, mehr über diese »fremden«, zugewanderten Religionen zu erfahren. Als zuständige Kompetenzwissenschaft kann sich die Religionswissenschaft hier gewinnbringend profilieren. Zugleich ist mit der additiven Zunahme von Religionen die Frage bzw. das Bedenken entstanden, inwiefern die Vielzahl unterschiedlicher religiöser Identifizierungen in einem Staat das Zusammenleben der Bürger erschweren und behindern kann. Wie viele Religionen verträgt ein Nationalstaat? Und, finden sich unter den zugewanderten Religionen auch solche, die den vorhandenen Wertekonsens negieren, solche, die gesellschaftlich desintegrativ sind?

Migration, die territoriale Veränderung von Einzelnen und Gruppen durch Auswanderung oder Flucht, ist sicherlich kein Spezifikum der Moderne. Migration hat in allen historischen Zeiten stattgefunden. Sie stellt in der Religionsgeschichte einen der wichtigsten Faktoren räumlicher Ausbreitung und inhaltlicher wie auch praxisbezogener Innovationen (mittels Adaption) religiöser Traditionen dar. In der Moderne, zumal in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, intensivierten sich aufgrund neuer technologischer Möglichkeiten die Migrationprozesse in globalem Umfang. Diese Prozesse erweiterten zugleich nachhaltig das Forschungsfeld der Religionswissenschaft.

Im Kontext der skizzierten »Religionsgeschichte im Hier und Jetzt« systematisiert und analysiert der erste Teil des Beitrages die Wechselbeziehungen von Migration und Religion. Beispiele illustrieren ergänzend die Bedeutung von Religion für Migranten. Der zweite Teil wendet sich Fragen des gesellschaftlichen Integrationsvermögens fremdreligiöser Traditionen zu.

Basel-Stadt und Basel-Landschaft, Basel 2000 sowie RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHES FORUM LEIPZIG (Hg.), *Religionen in Leipzig*, Leipzig 2003. Methodische Ausarbeitungen und reflexive Überlegungen zu einer religionswissenschaftlichen Feldforschung geben Hans-Jürgen GRESCHAT (Hg.), *Mündliche Religionsforschung*. Erfahrungen und Einsichten, Berlin 1994; Martin BAUMANN, *Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft*, 2. Aufl., Marburg 1998; Edith FRANKE / Gisela MATTHIAE / Regina SOMMER (Hg.), *Frauen, Leben, Religion*. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden, Stuttgart/Berlin/Köln 2002 sowie die exzellenten Beiträge in *Method & Theory of Religion* 13, 1 (2001) 1–136.

⁴ Dazu Massimo INTROVIGNE, *Schluß mit den Sekten!* Die Kontroverse über »Sekten« und neue religiöse Bewegungen in Europa, hg. und eingeleitet von Hubert SEIWERT, Marburg 1998. Demnach ist nicht nur eine inhaltliche und methodische Erweiterung des religionswissenschaftlichen Forschungsfeldes erfolgt, sondern auch das akademische Selbstverständnis hat sich gewandelt. Einige Religionswissenschaftler befürworten im Sinne einer »angewandten Religionswissenschaft«, religionswissenschaftliche Ergebnisse und Erkenntnisse in gesellschaftspolitische Debatten einzubringen und sich in die zumeist interessengeleiteten Diskurse einzumischen.

1. Zum Wechselverhältnis von Migration und Religion

Was sollen die zwei Größen »Migration« und »Religion« miteinander zu tun haben? Blickt man auf Studien zu Migrantengruppen in Europa und Nordamerika, so scheint eine kritische Hinterfragung einer möglichen Beziehung gerechtfertigt. Trotz viel versprechender früher Studien⁵ finden sich in sozial- und migrationwissenschaftlichen Publikationen der 1970er und 1980er Jahre kaum Hinweise auf religiöse Stätten und religiöse Orientierungen von Migranten. Der Faktor Religion taucht, wenn überhaupt, lediglich als Funktion auf: Religion erbringe eine Leistung, etwa den ethnisch-nationalen Zusammenhalt der Gruppe zu stärken. Eine Eigenwahrnehmung von Religion in dem Sinne, dass Religion Gläubigen Lebensorientierung, Halt und Sinnggebung ist und ihr Menschen- und Weltbild begründet, findet sich nicht. Vielmehr, die überwiegende Mehrzahl von Migrationforschern sah Religion als überholt, obsolet und vormodern an. Religion sei eine vernachlässigungswürdige Variable, die angesichts von Moderne und Säkularisierung unaufhaltsam ihrem Ende entgegen steuere. Der Objektbereich »Religion« fiel aus dem Wahrnehmungs- und Denkhorizont heraus, er verschwand als mögliche Untersuchungsgröße. Unter den Prämissen des modernen Selbstverständnisses wurde »Religion als Option der Moderne«⁶ weitgehend ausgeblendet.

Jedoch: Angesichts der quasi überraschenden Dauerhaftigkeit und gar der neuen Vitalität von Religion hat sich seit etwa einem Jahrzehnt das Wahrnehmungsfeld gewandelt. Religion ist zu einem als relevant und wichtig erachteten Thema geworden. Dieses ist sowohl in der Forschung als auch Politik abzulesen. Ein konkretes, auch für die Religionswissenschaft interessantes Beispiel politischer Bezugnahme ist hier illustrativ: Der Regierungsrat des schweizerischen Kantons Luzern hat im Jahr 2000 einen Bericht und ein Leitbild für die Ausländer- und Integrationspolitik des Kantons erstellt.⁷ Im Bericht heißt es ausdrücklich: »Das religiöse Leben ist für viele Ausländerinnen und Ausländer von großer Bedeutung, gerade auch als Ersatz für den Verlust der Heimat.« (S. 15). Und im Leitbild wird unter der Überschrift »Toleranz« zu Respekt und Anerkennung aufgerufen, so dass »auch Angehörige von uns weniger bekannten oder fremden Volksgruppen, Religionen und Kulturen die ihnen wichtigen Werte im Rahmen unserer Rechtsordnung leben und pflegen dürfen.« (S. 18, vgl. S. 23). Als konkrete Maßnahme zur Verwirklichung dieser Anerkennungspolitik schlägt das Leitbild vor, Anliegen auf Gewährung eigener Gebetsräume und Bestattungsmöglichkeiten zu unterstützen. Dieses solle gewährleisten, dass Angehörige der verschiedenen Religionen ihren Glauben leben können. (S. 27). Die große Bedeutung von Religion für

⁵ Siehe Will HERBERG, *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology*, 1955, 2. Aufl., Garden City, N.Y. 1960; Hans MOL, *Churches of Immigrants. A Sociological Study of the Mutual Effect of Religion and Immigrant Adjustment*, Den Haag 1961 sowie Raymond BRETON, Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations of Immigrants, in: *American Journal of Sociology* 70 (1964) 193–205.

⁶ Hubert SEIWERT, Religion in der Geschichte der Moderne, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3, 1 (1995) 91–101, Zitat 98

⁷ *Bericht und Leitbild für die Ausländer- und Integrationspolitik des Kanton Luzern*, erstellt vom Regierungsrat des Kantons Luzern, Luzern 2000.

Migranten streichen Bericht und Leitbild klar heraus. Lassen Sie uns daher einen Blick auf die Beziehung von Migration und Religion werfen.

1.1 Einfluss von Migration auf Religion

Migranten nehmen nicht nur materielle Güter, handwerkliche Fertigkeiten und soziale Lebensformen mit aus dem Land des Fortzugs. Mit im Gepäck sind ebenso religiöse Deutungssysteme und Handlungspraktiken. Raymond Bradey Williams hob in seiner instruktiven Studie zu südasiatischen Einwanderern in die USA hervor: »Immigrants are religious – by all counts more religious than they were before they left home – because religion is one of the important identity markers that helps them preserve individual self-awareness and cohesion in a group. [...] Apart from its spiritual dimension, religion is a major force in social participation; it develops and at the same time sacralizes one's self-identity, and thus the religious bond is one of the strongest social ties.«⁸

Nicht alle Migranten sind jedoch religiös und religiöser, wie Williams schreibt. Vielmehr zeigt sich ein polares Bild: In der neuen Umwelt können die heimatlichen religiösen Bindungen und Orientierungen verloren gehen, manch einer legt sie auch bewusst ab. »Verloren gehen« bedeutet hier, dass sich die Zuwanderer nicht nur in sozialen und ökonomischen, sondern auch in kulturellen und religiösen Anschauungen weitgehend der Aufnahmegesellschaft anpassen. Eine solche Assimilation bedeutet mit Blick auf Religion Konversion, die Aufgabe der mitgebrachten religiösen Orientierung. Der Prozess kann schon in der ersten Generation, stärker jedoch in den Folgegenerationen einsetzen. Der Wunsch nach sozialer Integration und gesellschaftlicher Akzeptanz führt zum Ablegen der kulturell-religiösen Besonderheit.

Andererseits kann die Gefahr des Verlustes dazu führen, gerade ein neues und gesteigertes Interesse an den eigenen kulturellen Bräuchen und religiösen Inhalten zu wecken. In der Fremdheitssituation rücken die religiösen Bindungen gewissermaßen von einem latent vorhandenen Dasein an die »Oberfläche«. Sie werden bewusst bzw. bewusster wahrgenommen. Die Wahrnehmung der eigenen religiösen Zugehörigkeit in der Abgrenzung zu anderen Glaubensansprüchen und in einer rechtlich säkular verfassten Gesellschaft lässt die eigene Religion in neuem Licht erscheinen. Dieses geschieht umso mehr, werden an die religiösen Inhalte und Praktiken in der Fremde neue Fragen gestellt und Begründungen der Bewahrung und Besonderheit notwendig. Der neue und meist ungewohnte Minderheitsstatus zwingt zu einer veränderten Selbst- und Traditionswahrnehmung. Er veranlasst darüber nachzudenken, wie die kulturell-religiöse Identität geschützt und erhalten werden kann.

Die Bewahrung der religiös-kulturellen Tradition in der Fremde kann in unterschiedlichen Formen erfolgen: Manche Hüter der Tradition sprechen sich für ein getreues Beibehalten der heimatlichen Rituale, Lehrdarlegungen und Hierarchien aus. Nur so könne die Religion

⁸ Raymond B. WILLIAMS, *Religions of Immigrants from India and Pakistan: New Threads in the American Tapestry*, Cambridge 1988, 11.

bewahrt und authentisch an die Kinder weitergegeben werden. Andere sehen in solchem Konservieren die Gefahr des Erstarrens und mahnen zu Änderungen. Sie fordern Adaptionen an die neue Umwelt und ihre Anforderungen. Rituale z.B. werden vereinfacht, zeitlich verkürzt und mit neuen Elementen, etwa dem aktiven Einbezug der Gläubigen, versehen. Andachtszeiten und Rollenzuständigkeiten werden verändert, heilige Texte für die nachwachsende Generation in die Landessprache übersetzt. Sich unterscheidende Lehrinhalte werden mitunter in Form von Glaubensbekenntnissen standardisiert. Solche Adaptionen beinhalten vielfach Innovationen und die Einführung neuer Elemente in die angestammte Tradition. Dazu drei Illustrationen: Im Hindu-Tempel in Adliswil (Kanton Zürich) führten tamilische Kinder als Bestandteil des Tempelfestes im August 2001 ein kleines Theaterstück auf; anders als in Südasien waren sie aktiv in das Fest einbezogen. Zu beobachten war auch, dass die Priester bei den Ritualen mit der Feuerlampe wesentlich weniger Kampfer verwenden, um die in Südasien übliche starke Rauchentwicklung zu vermeiden. Überdies, die Priester gaben mitunter Erklärungen zu der Durchführung und Symbolik der Rituale, ein Sachverhalt, der sich in Tempeln Indiens und Sri Lankas nicht findet.⁹ Neben der bloßen Praxis der Gläubigen, die sie durch Wiederholung erlernten, treten durch die Erklärungen des Priesters inhaltliche und wissensbezogene Elemente hinzu. Die in vielen Hindu-Traditionen wenig prominente denkerisch-kognitive Dimension – im Unterschied zur Dominanz der Handlungs- und bildhaften Dimension – tritt in dem fremdkulturellen Kontext zusehends hervor.

Oftmals werden Migrantengemeinschaften als Horte von Traditionalität und religiösem Konservatismus angesehen. Die Kreativität und die Chance zur Veränderung in der Fremde, in der Diaspora, darf jedoch nicht übersehen werden. Mitunter ist es erst die räumliche Distanz, die bestehende Kontroll- und Normierungsmechanismen außer Kraft setzt. Die Ferne eröffnet Neuanätzen Raum und Entfaltungsmöglichkeiten. Migration kann damit, in zeitlich längerer Perspektive, zur Um- und Neugestaltung religiöser Traditionen, oftmals gar zur Bildung eigenständiger Traditionen mit distinkten Merkmalen im Unterschied zur einstigen Heimattradition führen.¹⁰

1.2 Einfluss von Religion auf Migration

Migration hat ohne Zweifel einen nachhaltigen Einfluss auf Religionen, d.h. auf die Eigenwahrnehmung durch Migranten und ihre reinterpretierende Veränderung von religiöser Praxis, Doktrin und Organisation. Wie gestaltet sich die umgekehrte Beziehungsstruktur,

⁹ Zu dem Jahresfest und Tempel in Adliswil hat das Schweizerische Fernsehen SF 1 einen 60 minütigen Beitrag ausgestrahlt, Erstsendung in der Reihe »Sternstunde Religion« am 26.08.2001; Wiederholung des Beitrages am 27.08.2002 in 3Sat.

¹⁰ Dazu instruktiv Gary D. BOUMA (Hg.), *Many Religions, All Australians*. Religious Settlement, Identity and Cultural Diversity, Kew, Australia 1996; Kim KNOTT, The Religions of South Asian Communities in Britain, in: John HINNELLS (Hg.), *A New Handbook of Living Religions*, Oxford 1997, 756–774 sowie R. COHEN, *Global Diasporas: An Introduction*, London 1997.

demnach der Einfluss von Religion auf Migration? Eingehender betrachten möchte ich den Stellenwert, den religiöse Handlungsmuster und Konzepte im Prozess des Sesshaftwerdens im neuen Land einnehmen. Während der Migration selbst, demnach im aktuellen Prozess der Flucht bzw. des Fortzugs, haben religiöse Bindungen für viele eine wichtige unterstützende und Trost bietende Bedeutung. Gerade angesichts von Gefahren auf der Flucht und einer unklaren Zukunft bieten religiöse Rückversicherungen Halt und Zuversicht.

Nach der Ankunft im Aufnahmeland sehen sich die Neuankömmlinge mit einer Vielzahl von Problemen und Unverständlichkeiten konfrontiert. Der Aufbau religiöser Institutionen ist zu diesem Zeitpunkt nicht ihr vordringlichstes Ziel. Vielmehr gilt es, das eigene Leben in der neuen Umwelt zu gestalten, sich zurechtzufinden, die Sprache des Landes zu erlernen und vieles mehr. Sicherlich entscheidend, gerade für die Frage der Errichtung religiöser Stätten, ist, ob die Migrantengruppe aus Individualmigranten, z.B. vornehmlich männlichen Arbeitsmigranten, oder aus Familien mit Kindern und Frauen besteht. Die Anwesenheit bzw. der Nachzug von Kindern und Frauen und damit die Frage der religiös-kulturellen Prägung der Kinder bilden einen der wichtigsten Faktoren, eigen-kulturelle und religiöse Strukturen auszubilden.¹¹

Früher oder später erfolgt unweigerlich der Zusammenschluss und die Organisierung der Migranten in eigenen Vereinen, Gesellschaften, Einrichtungen und Landsmannschaften. Dieser Sammlungsprozess ist abhängig von der Migrantengruppe, den zugrunde liegenden Motiven bzw. Zwängen der Auswanderung, den Möglichkeiten der Ansiedlung und den rechtlich-sozialen Optionen im Aufnahmeland. Meist bilden sich politisch motivierte sowie kulturell-, geschlechts- und arbeitsbezogene Interessensvertretungen, ebenso auch religiöse Vereinigungen. Der religiöse Verein ist oft lediglich einer unter vielen migrantenbezogenen Institutionen, dieses variiert je nach Migrantengruppe. Die religiösen Vereinigungen sind jedoch meist von Dauer und weisen im Unterschied zu den anderen Institutionen ein großes Beharrungsvermögen auf. Die Bildung solcher religiösen Organisationen, so meine These, stellt den Regel-, nicht den Ausnahmefall dar. *Keine* religiösen Institutionen zu bilden ist erklärungsbedürftig, nicht jedoch die Schaffung solcher Organisationen.

Für die Neuankömmlinge und Flüchtlinge bieten die religiösen Vereinigungen psychologisch-emotionale Unterstützung, Hilfe und Trost als auch ein Gefühl von Vertrautheit und Heimatverbundenheit. Die Ausübung der religiösen Vollzüge erhält gewissermaßen die Verbindung zur zurückgelassenen Heimat. Hier werden die gleichen rituellen Handlungen durchgeführt, die Sprache gesprochen und Personen gleicher kulturell-nationaler Herkunft getroffen. Der australische Religionssoziologe Gary Bouma fasste diese Sachverhalte mit Blick auf vietnamesisch-buddhistische Immigranten instruktiv zusammen: »Buddhism and Buddhist organisations did not exist in large numbers to help these migrants upon arrival. For some, their faith had been an active support and source of strength on their journey to Australia and in the early time of settlement. Now [5–10 years later] Buddhist temples form

¹¹ Siehe WILLIAMS, *Religions* (wie Anm. 8) sowie Kim KNOTT, Bound to Change? The Religions of South Asians in Britain, in: Steven VERTOVEC (Hg.), *Aspects of South Asian Diaspora*, Delhi 1991, 86–111.

a focus of community life, a place to pray and keep festivals, a source of friendship and advice in the long-term process of building a life in Australia.«¹²

Dieser funktionale Aspekt der Unterstützung und Stabilisierung des Einzelnen durch Religion wird durch die Bedeutung von Religion zur Vergewisserung der eigenen Identität ergänzt und verstärkt. Wie zuvor genannt, erfolgt in der neuen, fremd-kulturellen Umwelt oftmals eine neue und geschärfte Wahrnehmung der eigenen religiösen Zugehörigkeit. Anders als im Herkunftsland bildet nun Religion ein Kennzeichen der Differenz. Man unterscheidet sich nicht nur ggf. durch Hautfarbe und Aussehen von der Mehrheitsbevölkerung. Auch die religiösen Anschauungen und Praktiken können einen Unterschied markieren. Diese Sonderheit wirft erneut den Blick auf die eigene Religion, auf das, womit man sich identifiziert und was nicht aufgegeben werden soll. Religion ist für den bzw. die Einzelne nicht nur als spirituelle Kraft, als Glaube und Überzeugung wichtig. Religion fungiert zugleich als Symbol und Kennzeichen, womit und wodurch die eigene Gruppe repräsentiert und abgegrenzt wird. Die gemeinsame Religion führt die Migranten in der Fremde zusammen, lässt sie im Laufe der Zeit kleine wie große Andachtsstätten errichten.

Dieses zeigt sich beispielsweise im Hinblick auf buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tاملen in Westeuropa. Auch hier bilden die religiösen Stätten einen integralen Bestandteil, ein Leben in den religiös und kulturell pluralen Gesellschaften aufzubauen und ein Teil der Gesellschaft zu werden. Mehr noch, die Andachtsstätten und Tempel nehmen in vielen Fällen neben ihren religiösen Aufgaben zugleich soziale, karitative und mitunter politische Funktionen an. In der in Hannover gelegenen großen Pagode Vien-Giac, beispielsweise, findet sich zugleich ein »Sozio-Kulturzentrum«. Es nimmt neben sprachlich-kulturellen Aufgaben unterstützende, beratende und auch politische Funktionen wahr.¹³

Die Ausweitung von Aufgaben und Zuständigkeiten religiöser Stätten über die sakrale Dimension kultischer Handlungen und doktrinärer Unterweisungen hinaus kann als geradezu typisch für religiöse Migranteninstitutionen gelten. Oftmals fungieren religiöse Stätten bzw. ihre Leiter als Repräsentanten der Zuwanderergruppe. Ihnen kommt die Bedeutung eines konkret fassbaren wie auch symbolischen Referenzpunktes für »Außenstehende«, etwa Behörden und andere gesellschaftliche Gruppen, zu. Diese profan-weltliche Stellvertreterfunktion beinhaltet zugleich, dass die religiösen Stätten bzw. ihre Leiter in Auseinandersetzungen um Verteilung gesellschaftlicher Ressourcen Gewicht und Bedeutung erlangen – es sind Zuständigkeiten, die ihnen in dieser Weise im einstigen Herkunftsland nicht zukam.¹⁴

Die neue, geschärfte Wahrnehmung der eigenen religiösen Zugehörigkeit zieht den Aufbau religiöser Institutionen nach sich und fördert ihn zugleich. Neben Faktoren wie gemeinsamer Herkunft und politischer Überzeugung kann auch Religion Mittel und Grundlage sein – und

¹² BOUMA, *Religions* (wie Anm. 10), 67.

¹³ Dazu Loc HO, *Vietnamesischer Buddhismus in Deutschland*. Darstellung der Geschichte und Institutionalisierung, Hannover 1999, 72–73 und Martin BAUMANN, *Migration, Religion, Integration*. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tاملen in Deutschland, Marburg 2000, 82.

¹⁴ Exemplarisch dazu Roger BALLARD (Hg.), *Desh Pardesh*. The South Asian Presence in Britain, London 1994; BOUMA, *Religions* (wie Anm. 10), 53–93 sowie Irene LIN, *Journey to the Far West: Chinese Buddhism in America*, in: *Amerasia Journal* 22, 1 (1996) 107–132.

es fast immer –, Gruppen zu konstituieren und Gruppenzusammenhalt herzustellen. Auch – vielleicht gerade – in modernen, rechtlich säkularen Gesellschaften fungiert Religion als »Bindekitt« der Vergemeinschaftung und des Gruppenzusammenhalts. Damit einher geht die Fähigkeit, Gruppenidentität, Gruppenkohäsion und Gruppengrenzen darzustellen.

Migration beeinflusst Religion, da der geänderte, neue gesellschaftliche Kontext unweigerlich eine Anpassung und Aktualisierung religiöser Inhalte, Zeiten, Rollen und Funktionen verlangt. Religion nimmt Einfluss auf die der Migration nachfolgenden Prozesse des sich Einrichtens auf Dauer, des Sesshaft- und Heimischwerdens. Religion vermag aus einer zuvor (meist) zusammenhanglosen Personenzahl eine Gruppe und Gemeinschaft zu konstituieren. Gerade diese Fähigkeit, gesonderte Institutionen und Vergemeinschaftungen mit hohem Identifizierungs- und Symbolwert auszubilden, hat Religion verdächtig gemacht, einer Integration der Zuwanderer in die Aufnahmegesellschaft entgegenzustehen. Die Loyalität der Migranten sei an diese, aus Sicht der Aufnahmegesellschaft fremd-kulturellen und fremd-religiösen Gruppen und Strukturen gebunden. Den Ansprüchen und Anforderungen des aufnahmegewährenden Staates könnten sie daher nicht in vollem Umfang nachkommen, d.h. sich nicht in die Gesellschaft *integrieren*.

2. Zur Integrations- und Desintegrationsleistung von Religion

Es ist an dieser Stelle grundlegend wichtig, sich über den Begriff der »Integration« zu verständigen. Integration soll hier *nicht* als ein assimilatorischer Prozess verstanden sein, in dem die Zuwanderergruppe sich nicht nur sozioökonomisch, sondern auch religiös-kulturell weitgehend an die Wertvorstellungen und Verhaltensnormen der Mehrheitsgesellschaft anpasst. In Westeuropa ist diese Einpassung – historisch gesehen – der erprobte und gewissermaßen »erwartete« Fall, denkt man etwa an die Eingliederung der protestantischen Hugenotten, die als Flüchtlinge im 17. und 18. Jahrhundert nach England, in die freien Niederlande, die Schweiz und weitere Länder kamen.¹⁵ Ein solches Verständnis von »Integration« bedeutet Assimilation. Es beinhaltet die Aufgabe mitgebrachter Verhaltensweisen und Anschauungen zugunsten der Wert- und Normvorstellungen der Mehrheitsgesellschaft.

Integration soll vielmehr zum einen nach sozioökonomischen Formen der Anpassung und zum anderen nach kulturellen und hier insbesondere nach religiösen Formen der Angleichung unterschieden werden. Eine sozioökonomische Eingliederung auf Seiten der Zugewanderten umfasst etwa die Übernahme von gesellschaftlich gängigen Berufen, von Schul- und Ausbildungswegen, von landesüblichen Umgangsformen im alltäglichen Leben sowie das Erlernen und die Verwendung der Landessprache. Diese Form struktureller Eingliederung beinhaltet darüber hinaus in vielen Fällen die Übernahme von Bildungs- und Wohlstands-idealen sowie im Laufe der Generationsnachfolge die zunehmende Identifikation mit dem

¹⁵ Ingrid und Klaus BRANDENBURG, *Hugenotten. Geschichte eines Martyriums*, Leipzig 1990.

Land, in das die Eltern bzw. Großeltern einst als Flüchtlinge oder Arbeitsmigranten kamen. Die einstige Fremde wird den Kindern bzw. Enkeln zur neuen Heimat. Der Eingliederungsprozess, der sicherlich nicht ohne Konflikte verlaufen muss, ist dabei in den meisten Fällen nicht nur ein einseitiger Vorgang der Übernahme und Anpassung auf Seiten der Migranten. Auch die Mehrheitsgesellschaft profitiert etwa durch neue Fertigkeiten, durch innovative Angebote und Sichtweisen der Zugezogenen und ihrer Kinder. Zwei Beispiele sollen dieses illustrieren:

Indische Hindus und Muslime kamen im 19. Jahrhundert als Vertragsarbeiter in die Karibik, so auch nach Trinidad. Für Plantagenarbeiten angeworben, wurden die *East Indians* durch den Kauf von Land zu Kleinbauern, später auch zu Fuhr- und Gewerbehändlern. Durch die Inder kam der Reisanbau auf die Insel, und damit eine grundlegend wichtige Ergänzung und Bereicherung des Nahrungsmittelangebots. Im Zuge der Unabhängigkeit von britisch-kolonialer Herrschaft in den 1950er und 1960er Jahren erhielten die marginalisierten Inder – immerhin 35% der Bevölkerung Trinidads – erstmals politische und edukatorische Rechte. Sie durften eigene Schulen errichten, Parteien gründen und ihre religiösen Feste in öffentlichem Rahmen feiern. Die religiöse und kulturelle Vielfalt der »Regenbogeninsel« wurde zusehends sichtbar und anerkannt. In den 1980er und 1990er Jahren schafften die indischstämmigen Trinidadier die gesellschaftliche Anerkennung und Gleichstellung – sie nahmen Berufe insbesondere im tertiären Sektor ein und trugen nachhaltig zur Ausbildung einer Mittelschicht bei. Die Kulmination gelungener und anerkennender Integration – immerhin ein Prozess von 150 Jahren – war die Wahl des Inders und Hindu Basdeo Panday zum Ministerpräsidenten 1995. Zielstrebigkeit und Arbeitsethos ermöglichten den einst verachteten und deklassierten Inder den gesellschaftlichen Aufstieg.¹⁶

Der Profit für die Mehrheitsgesellschaft durch den Zuzug von Migranten kann sich jedoch auch wesentlich schneller materialisieren, es bedarf nicht notwendig der Dauer von ein bis zwei Jahrhunderten: Ein Beispiel kurzer Zeitdauer ist die im Juli 2002 erfolgte Einweihung des größten hindu-tamilischen Tempels in Europa im westfälischen Hamm. Die Stadt am Rande des Ruhrgebiets, eher unspektakulär, gediegen und allenfalls durch den stillgelegten Atomreaktor bekannt, stand im Frühjahr im Mittelpunkt vieler Zeitungs-, Radio- und Fernsehberichte. Durch den in südindischer Architektur erbauten Tempel, der zuvor aufgrund von Protesten in ein unansehnliches Industriegelände, weit entfernt vom Stadtzentrum, ausgelagert wurde, hat die Stadt eine nationale und internationale Aufmerksamkeit errungen, die keine Image- und Werbekampagne hätte schaffen können. Der Stadt und Kommune kommt der Tempel, errichtet allein durch Spenden der tamilischen Gläubigen, seit der Inbetriebnahme durch das große mediale Interesse sehr zugute.¹⁷

¹⁶ Siehe Steven VERTOVEC, *Hindu Trinidad. Religion, Ethnicity and Socio-Economic Change*, London, Basingstoke 1992 und Martin BAUMANN, *Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analyse von Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad*, Marburg 2003.

¹⁷ Siehe zu diesem markanten hindu-tamilischen Tempel Martin BAUMANN, *Migration* (wie Anm. 13), 147–168 und Martin BAUMANN / Brigitte LUCHESI / Annette WILKE (Hg.), *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, Würzburg 2003.

Zuvor unterschied der Beitrag sozioökonomische und kulturell-religiöse Formen gesellschaftlicher Eingliederung: Die Grenzen zwischen sozialer und kultureller Integration sind sicherlich nicht scharf zu bestimmen. Im Hinblick auf die Dimension »religiöser Integration« sind sie es jedoch. Eine Anpassung der Zugewanderten in religiösen Überzeugungen und Praktiken, wenn diese von der dominanten Religion des Aufnahmelandes verschieden sind, bedeutet Konversion. In den Augen der Nichtkonvertierten ist dieses der Verlust und die Aufgabe der religiösen und damit zumeist kulturellen Identität. Eine Integration und gesellschaftliche Aufwärtsmobilität erscheint den Konvertierten nur zum Preis der Assimilation sowohl in religiösen Auffassungen als auch sozialen und beruflichen Rollen möglich. Von entscheidender Wichtigkeit ist hier jedoch die kulturell-politische Verfasstheit der Gesellschaft, in die sich die Zuwanderer und ihre Kinder integrieren wollen. Besteht eine rechtlich verankerte Glaubens- und Bekenntnisfreiheit und wird eine ungestörte Religionsausübung gewährleistet? Oder existieren Beschränkungen hinsichtlich religiöser Handlungsformen und Auffassungen, so dass einer sozial-beruflichen Aufwärtsmobilität denjenigen, die einer nicht gestatteten Religion angehören, klare Grenzen gesetzt sind?

In der Religionsgeschichte finden sich zahlreiche Beispiele unterschiedlicher gesellschaftlicher Integration von »fremd«-religiösen Zuwanderergruppen: Das Spektrum reicht von der raschen, auch religiös, assimilatorischen Eingliederung über Beispiele, in denen erst nach ein oder zwei Jahrhunderten die religiöse Sonderung aufgegeben wurde (z.B. Hugenotten) bis hin zur sozioökonomischen Eingliederung bei gleichzeitiger Wahrung der religiösen Eigenart. Im letztgenannten Fall, der hier »Integration in der Diaspora« genannt sein soll, haben die Zugezogenen und ihre Nachkommen Sprache, Kleidungsnormen, oftmals Namensgebung, Verhaltensweisen, Bildungsideale und mehr von der Residenzgesellschaft übernommen. Eine religiös-assimilatorische Anpassung wird jedoch abgelehnt. Dem »Erbe der Väter« bzw. des »Mutterlandes« will man treu bleiben, auch zum möglichen Preis sozialer und beruflicher Benachteiligung. Das bekannteste Beispiel stellt hier sicherlich die jüdische Diaspora dar: Juden in der Diaspora blieben dem jüdischen Gesetz und seinen normativen Vorgaben treu – sei es in antiker Zeit in Sardis und Alexandrien, sei es in der Gegenwart in New York oder Zürich. Mit solchen »Hütern der Tradition«, mit Rabbinern und weiteren jüdischen Vertretern, führte der Dalai Lama im Frühjahr 2002 ausführliche Gespräche über dieses Vermögen der Bewahrung und der Traditionsweitergabe. Es ging dem Dalai Lama darum, die jüdischen Erfahrungen für das tibetische Volk im Exil umzusetzen.

Meines Erachtens ist es notwendig, sich von der landläufigen Vorstellung zu lösen, dass eine gesellschaftliche Integration nur mittels sozioökonomischer und kulturell-religiöser Assimilation möglich sei. Wird hingegen zwischen den Dimensionen struktureller Eingliederung (Erwerb von Sprachkenntnissen, beruflichen Fertigkeiten) und kulturell-religiöser Angleichung unterschieden, so muss ein Festhalten an religiösen Überzeugungen und kulturellen Bräuchen auf Seiten der Migranten nicht sogleich als integrationserschwerend eingestuft werden. Vielmehr, so zeigen historische und gegenwärtige Beispiele der Religionsgeschichte, ist eine Parallelität von struktureller Integration und religiösem Bewahren, gar religiösem Erwachen möglich.

Je nach den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sowie den je favorisierten religiösen Überzeugungen *kann* eine religiöse Bindung desintegrativ wirken. Dies ist ohne Zweifel festzuhalten. Begegnet die Gast- bzw. Residenzgesellschaft den Zugewanderten mit andauernder Ablehnung und Diskriminierung, so können die religiösen wie auch kulturell-nationalen Gruppen von den Zugezogenen als sicherer Rückzugshort inmitten »feindlicher Umwelt« angesehen werden. Die Absonderung steht hier in engem Wechselbezug zu gesellschaftlicher Benachteiligung und Ablehnung. Solche Rückzugsgruppierungen tragen zumeist ein erhebliches Mobilisierungspotential in sich. Andererseits, eine bewusste gesellschaftliche Abkapselung kann mitunter von der Migrantengruppe offensiv und religiös begründet vorgetragen werden, ohne dass Erfahrungen von Diskriminierung zugrunde liegen, verwiesen sei etwa auf die *Amish People* im Osten der USA. Solche selbstgewählte Isolation setzt jedoch einen bestimmten Grad gesellschaftlicher Offenheit voraus und steht dadurch in einer impliziten Abhängigkeit gewährter Toleranz seitens der Umwelt.

Beinhaltet Religion das Potential gesellschaftlicher Desintegration, so kommen ihr andererseits, wiederum kontextabhängig, Funktionen gesellschaftlicher Integration zu. Zuvor wurde darauf hingewiesen, dass in Migration- und Minoritätssituationen die religiöse Zugehörigkeit der Zuwanderer als eines der wichtigsten Abgrenzungs- und Identitätsmerkmale fungiert. Im Anliegen, die kulturell-nationale Tradition in der Fremde zu wahren, kommt religiösen Institutionen eine zentrale Bedeutung zu. Überdies, Religion gibt Trost und Sicherheit in der neuen, anfangs fremden und von Verunsicherung geprägten Situation. Gerade die Vergewisserung der eigenen Identität und Zugehörigkeit schafft den Zuwanderern und ihren Kindern einen festen Standort.

Erst das Wissen und die Sicherheit eigener Stärke ermöglicht, den eigen-kulturellen Rückzugsort und »Schonraum« zu verlassen und aus selbstsicherer Position sich den Anforderungen der Aufnahme- bzw. Residenzgesellschaft zu stellen. Eine solche »Stabilisierung der Persönlichkeit« kann in ethnischen Kolonien und damit in räumlicher Absonderung erfolgen.¹⁸ Sie kann sich aber auch in religiösen Vereinigungen und damit in kultisch-doktrinärer Grenzziehung vollziehen. Selbstgewissheit bezüglich der eigenen religiösen und kulturellen Identität und Differenz, nicht ein Streben nach assimilatorischer Angleichung, fungiert als Ausgangspunkt sozialer und identifikatorischer Integration in die Residenzgesellschaft. Der schweizerische Staatsrechtler Walter Kälin formulierte diesen Sachverhalt verblüffend einfach: »Auch wer ein Kopftuch trägt oder Gott an einem anderen Tag als dem Sonntag huldigt, kann in Schule und Beruf erfolgreich sein. Vielleicht mag sich diesen Herausforderungen besser zu stellen, wer weiß, wohin er gehört, als wer entwurzelt und vieler Werte beraubt ist.«¹⁹

Das Betonen der religiösen Differenz, das Hervorheben des fremdreligiösen Unterschieds erfolgt dabei mitunter in frappierend enger Anlehnung an Dominanzmuster der Gesellschaft.

¹⁸ Friedrich HECKMANN, »Ethnische Kolonien: Schonraum für Integration oder Verstärker der Ausgrenzung?«, in: Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung (Hg.), *Ghettos oder ethnische Kolonien? Entwicklungschancen von Stadtteilen mit hohem Zuwandereranteil* (Gesprächskreis Arbeit und Soziales, Nr. 85), Bonn 1998, 29–41, Zitat 35.

¹⁹ Walter KÄLIN, Grundrechte in der Einwanderungsgesellschaft, in: Simone PRODOLLIET (Hg), *Blickwechsel. Die multikulturelle Schweiz an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, Luzern 1998, 37–49, Zitat 48.

Ein abschließendes Beispiel mag dieses illustrieren: Islamischer Glaube und Zugehörigkeit – sind diese einer Integration in westliche Gesellschaften hinderlich? Lassen Sie mich das Beispiel junger muslimischer Frauen nehmen, bekleidet mit langem Mantel und engansitzendem Kopftuch. Nicht wenige assoziieren bei einer Begegnung auf der Straße sogleich: Die arme Frau wird von ihren Eltern oder Ehemann gezwungen, ein Kopftuch zu tragen und sich zu verhüllen. Sie ist fremdbestimmt und darf nicht über sich selbst entscheiden. In einigen Fällen mag diese Zuschreibung zutreffen, ohne Frage.

Pauschal kann sie jedoch nicht für alle jungen Muslima, die als Migrantinnen in Westeuropa leben, gelten. Denn, wie Studien der vergangenen Jahre aufzeigen, wählen einige dieser jungen Frauen das Tragen des Kopftuches ganz bewusst als Zeichen persönlicher Stärke, Autonomie und islamischer Selbstvergewisserung. Weit davon entfernt ein Zeichen von Unterdrückung und Fremdbestimmtheit zu sein, bildet das Kopftuch für sie ein klar sichtbares Symbol, für sich den Islam entdeckt zu haben.²⁰ Die jungen Muslima haben sich in einem Selbstfindungsprozess islamisiert – oft in Konfrontation zu ihren Eltern, deren volkstümlichen, unreflektierten Traditionalismus sie kritisieren. Ebenso stehen sie in Spannung zu einheimischen Freunden, Lehrern und Arbeitsgebern, die verwundert auf das Tragen des negativ besetzten Symbols »Kopftuch« reagieren. In ihrer Entdeckung der eigenen islamischen Wurzeln und dem oft mehrjährigen Prozess, sich mit islamischen Inhalten, islamischer Lebensweise und Praxis auseinander zu setzen, haben die jungen Muslima die eigenverantwortliche Entscheidung getroffen, ihr Muslim-Sein nach außen, auch gegen Anfeindungen, durch die Koranische Anweisung der Verdeckung des Kopfhaares (u.a. Sure 33. 59) sichtbar zu machen. Grundlage der Entscheidung ist nicht überkommene Tradition, sondern Exegese des Korans. »Autodidaktischer Erwerb von Wissen und Eigenverantwortung sind für sie die Grundkomponenten zur Erzeugung einer individuellen islamischen Lebensweise.«²¹ Reflexion, rationale Begründung und Argumentation auf textlicher Grundlage, Disziplinierung und Ästhetisierung des Lebensstils sind grundlegende Komponenten dieser neo-islamischen Orientierung und Praxis.

Die Selbstislamisierung hindert die jungen Muslima in keiner Weise, am gesellschaftlichen Leben, sei es in der weiterführenden Schule, im Beruf, im Alltag, teilzunehmen. Vielmehr, oftmals sind sie geradezu darauf aus, Nichtmuslimen zu beweisen, dass sie in Beruf oder in der Ausbildung nicht nur mithalten können, sondern durch ihre Eigenkultivierung gute, vielleicht bessere Resultate erbringen.

Leistungsethos, Eigenverantwortlichkeit, Entscheidung aufgrund bewusster Wahl, Subjektzentrierung und Religiössein als individuelles Projekt – dieses sind nun ihrerseits Muster und Werte, die in hohem Masse Anforderungen und Erwartungen westlich-industrieller Gesellschaften entsprechen. Islamisierungsprozesse in westlichen Gesellschaften müssen nicht, wie zuvor von Forschern behauptet²², zwangsläufig desintegrativ und konfliktbeladen

²⁰ Sigrid NÖKEL, *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam*, Bielefeld 2002, 19.

²¹ NÖKEL, *Töchter* (wie Anm. 20), 51.

²² Wilhelm HEITMEYER / Joachim MÜLLER / Helmut SCHRÖDER, *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*, Frankfurt 1997.

sein. Sie können vielmehr hochintegrativ und adaptionsproduktiv sein – sowohl für die jungen Migrantinnen und Migranten als auch für die Aufnahme- bzw. Residenzgesellschaft.²³

Schlussbemerkungen

Der Beitrag hofft gezeigt zu haben, dass es durchaus lohnt, die Begriffe »Religion« und »Migration« miteinander in Beziehung zu setzen und auf ihre Wechselbezüge hin zu untersuchen. Migration hat weitreichende Konsequenzen für Religion – Migranten können ihre religiöse Orientierung ablegen, andererseits auch bewusst und bewusster wahrnehmen. Die Wahrung religiöser Tradition in fremdkultureller Umwelt bedarf der Adaption. Ohne Veränderung und Anpassung wird die Tradition von den Kindern und Enkeln als erstarrter Traditionalismus negiert. Die Wandelungsprozesse können – und wie die Religionsgeschichte zeigt – haben zu grundlegenden religiösen Innovationen und zur Bildung regionalisierter Subtraditionen geführt. Die Veränderungsprozesse vollzogen sich jedoch nicht nur in zurückliegenden Zeiten. Vielmehr sind sie auch in der Gegenwart anzutreffen; sie »passieren« gewissermaßen vor den Augen religionswissenschaftlicher Forscher und Forscherinnen. Umso interessanter und lohnender ist es, ihnen nachzugehen, sie zu dokumentieren und zu analysieren.²⁴

Religion, als gewanderte Religion, bringt Prozesse der Organisierung und Institutionalisierung religiösen Lebens hervor. Die Etablierung religiöser Andachts- und Verehrungsstätten dürfte in Migrationsituationen den Regel-, nicht den Ausnahmefall bilden. Religion ist – ganz einfach formuliert – für Migranten wichtig. Die religiöse Orientierung gibt Halt, Identität, schafft Selbstvergewisserung – gerade auch in der oft als kalt und abwehrend erfahrenen neuen Umwelt. Von einem solchen sicheren Ort aus ist es den Zugewanderten besser möglich, den Anforderungen und Zwängen der für sie fremden Gesellschaft zu begegnen. Funktional gesehen ist Religion jedoch nicht *nur* integrativ – je nach der Beharrlichkeit des sozial-politischen Ausschlusses, den die zugewanderte Gruppe erfährt, kann die Binnenintegration zu Absonderungs- und gesellschaftlich Desintegrationsprozessen führen.

²³ Angemerkt sei, dass nicht alle neo-islamischen Frauen notwendig ein Kopftuch tragen und dass die soziale Herkunft eine wichtige Rolle spielt. Siehe zu diesem Themenkomplex ausführlich die Studien von Sigrid NÖKEL, »Migration, Islamisierung und Identitätspolitik: Zur Bedeutung der Religiosität junger Frauen in Deutschland«, in: Ingrid LUKATIS (Hg.), *Religion und Geschlechterverhältnis*, Opladen 2000, 261–270; NÖKEL *Töchter* (wie Anm. 20) und Gritt KLINKHAMMER, *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen in Deutschland*, Marburg 2001; übergreifend mit internationaler Perspektive Ruth KLEIN-HESSLING / Sigrid NÖKEL / Karin WERNER (Hg.), *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld 1999. Zu strukturell ähnlichen Ergebnissen im Hinblick auf junge muslimische Männer kommt Hans-Ludwig FRESE, *Den Islam ausleben. Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora*, Bielefeld 2002.

²⁴ Exemplarische Studien sind neben den in der Anmerkung zuvor genannten Studien etwa R. Stephen WARNER / Judith G. WITTNER (Hg.), *Gatherings in Diaspora. Religious Communities and the New Immigration*, Philadelphia 1998; Harold COWARD / John R. HINNELLS / Raymond B. WILLIAMS (Hg.), *The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada, and the United States*, New York 2000; Diana L. ECK, *A New Religious America. How a ›Christian Country‹ has become the World's most religiously diverse Nation*, San Francisco 2002.

Und zu guter Letzt: Das Beispiel der Kopftuchtragenden neo-islamischen Frauen mag verdeutlichen, dass für einen gelingenden Integrationsprozess in einer plural gestalteten Gesellschaft nicht notwendig der Grad religiöser Unterschiedlichkeit ausschlaggebend ist. Religiöse Differenz und gesellschaftliche Integration sind kein Widerspruch. Vielmehr wichtig erscheinen kulturelle Muster und Voraussetzung der Migranten zu sein und inwiefern diese sich als kompatibel oder tendenziell inkompatibel mit gesellschaftlichen Anforderungen erweisen.²⁵ Diese Voraussetzungen können jedoch in der Aufnahmegesellschaft entscheidend mitgeformt und umgestaltet werden. Motor kann hier gerade das fremdreligiöse, adaptiv interpretierte Deutungssystem mit seinem hohen Autoritäts- und Verbindlichkeitsgrad sein. Kulturelle Kompatibilitäten und religiöse Orientierung können in gegenseitiger Verschränkung sowohl für Migranten wie für die Aufnahmegesellschaft eine hochintegrative Effizienz erbringen.

Zusammenfassung: Der Beitrag systematisiert und analysiert die Beziehungen zwischen Migration und Religion. Vernachlässigten frühere Studien den Faktor Religion in der Untersuchung von Migration, so heben jüngere Studien die Bedeutung und Rolle von Religion für Migranten hervor. Diese konstatierte Wichtigkeit von Religion hat jedoch Religion verdächtig gemacht, einer vollständigen Integration in und Identifikation mit der Aufnahmegesellschaft im Wege zu stehen. Der Beitrag argumentiert, dass es grundlegend wichtig ist zwischen den Dimensionen sozioökonomischer und religiöser Eingliederung zu unterscheiden. Überdies zeigt der Beitrag auf, dass fremdreligiöse Zugehörigkeit einer gelingenden Integration nicht hinderlich sein muss, sondern eine sozioökonomische Eingliederung und kulturelle Angleichung fördern kann.

Summary: The paper systematizes and analyses the interrelation of migration and religion. Though previous studies neglected to take religion into account when speaking about migrants, recent studies turned to perceive a significant importance of religious bonds and bondages. This importance, however, has made religion suspicious to hinder the migrants' full integration in and identification with the host society. The article argues that it is paramount to differentiate between socio-economic and religious forms of integration. As examples from the history of religions illustrate an encompassing socio-economic integration can go hand in hand with maintaining a religiously different belief. More over, as can be shown, a different religious orientation can become a contributor to enhance and foster processes of socio-economic integration and cultural adjustment.

Sumario: El artículo sistematiza y analiza la relación entre migración y religión. Mientras que hasta ahora muchos estudios sobre la migración no prestaban suficiente atención al factor religioso, existe ahora una tendencia a resaltar el significado y el papel de la religión para los migrantes. Esto ha llevado a culpar a la religión de ser un obstáculo a la completa integración de los migrantes en la sociedad de acogida. El artículo arguye que es necesario distinguir entre las dimensiones socioeconómicas y religiosas de la integración. El artículo muestra además que una identidad religiosa foránea no tiene por qué impedir la satisfactoria integración, sino que más bien puede contribuir a lograr una integración socioeconómica y una asimilación cultural.

²⁵ Siehe Jürgen FJALKOWSKI / Helmut GILLMEISTER, *Ausländervereine – Ein Forschungsbericht*, Berlin 1997, 284–285.

IMMIGRANT RELIGIONS AND STRUCTURAL ADAPTATIONS

von Tuomas Martikainen

1. Introduction

International migration is one of the main agents of globalisation in the contemporary world¹. Whereas global media bring images of distant peoples, cultures and societies to one's living room, international migration brings them next door, to one's own neighbourhood and local society. The global movement of people is in many complex ways interwoven with the global stratification of power, economics and politics, but despite these connections, it is an independent agent of change in itself. The transformative effect of international migration is the fact that it changes accustomed and taken for granted everyday practices and relations in local societies. It is the presence and the perceived challenge of the culturally and religiously other that triggers these local processes of adaptation. The changes affect both the original local population and the newcomers, and they have direct as well as indirect consequences. In the case of larger immigrant flows, the growing immigrant presence can even lead to major changes beyond the local society and have national and international ramifications².

Many immigrants continue with some aspects of their home country's ways of living in the new local context. This can take many forms, such as a political, religious or cultural activity. It is also customary that ties with the old home country, relatives and other important things are not completely left behind, but are continued long after the initial arrival in the new place of settlement. Moreover, novel forms of transnational networks are created, for instance in the case of global refugee flows, when members of the same family and ethnic group can be resettled literally around the world. This broadens the geographical scope of connections to an even broader field³. To which extent these are important for subsequent generations is an open question for the time being, but at least for some they continue to be of importance, even though the new society soon becomes the main frame of reference. Furthermore, cultural, political, religious and other interests towards things in the country of origin become sometimes of more importance than they were before. For example, it has been well documented that many migrants from Islamic countries to Europe have indeed become more religious, culturally aware and dedicated to their traditions after migration than

¹ Arjun APPADURAI, *Modernity at Large*. Cultural Dimensions of Globalization, Minneapolis 1996.

² David HELD / Anthony MCGREW / David GOLDBLATT / Jonathan PERRATON, *Global Transformations*. Politics, Economics and Culture, Cambridge 1999, 284–286.

³ Peggy LEVITT, *The Transnational Villagers*, Berkeley 2001.

they were before⁴. The development is especially expectable, when the immigrants are moved from a majority to a minority status. Then they have a greater need to reflect on their tradition, as the surrounding society does not support it⁵.

Research on immigration is a growing field of inquiry in western societies. Australia, Europe and North America have all experienced a new wave of immigration during the last decades, which has led to numerous studies on immigrant populations, including studies on religion⁶. The European research has largely concentrated on Islam, but also other religions have been of interest⁷. Much of the research has been locally and nationally bound, but increasing efforts to combine data from different countries are taking place. The studies have been conducted in many disciplines, including anthropology, religious studies, sociology and theology.

The aim of this article is to discuss issues related to the consequences of migratory resettlement for religious organisation. The central argument is that immigrants recreate their religious activity in the new local society in a reciprocal relationship with the local religious context and usually adapt forms of religious organisation and activity that are not replicas of those in the home country or in the new society, but rather something in-between, beyond and new. The article is based on the author's fieldwork among immigrant religious organisations in the city of Turku⁸, Finland, and supplemented with further research on immigrant religions in other western countries. The article is structured as follows. First, it presents the main characteristics of contemporary international migrations. Second, it will discuss issues related to the establishment of immigrant religions. Third, it will highlight the role of religious dialogue as platform for religious adaptation. Fourth, the paper will be summarised and some issues of further interests for the study of religion and immigration will be raised.

⁴ For instance, many Somali women have become more knowledgeable about Islam since their arrival in Finland and they have also started to wear the *hijab*, which was not common in Somalia. Marja TIILIKAINEN, *Arjen Islam. Somalinaisten elämää Suomessa* [Everyday Islam. The Life of Somali Women in Finland], Tampere 2003.

⁵ Helen Rose EBAUGH / Janet Saltzman CHAFETZ, *Religion and the New Immigrants*. Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations, Walnut Creek 2000, 336.

⁶ The study of immigrant religions is a very dynamic and rapidly developing field for the time being. However, there is a lack for good comparative studies and general accounts of the field. The following publications can, nevertheless, serve as a good platform for further studies on the subject. Martin BAUMANN, *Migrant Settlement, Religion and Phases of Diaspora*, in: *Migration* 33, 34, 35 (2002) 93–117; Helen Rose EBAUGH / Janet Saltzman CHAFETZ, *Religion and the New Immigrants*. Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations, Walnut Creek 2000; R. Stephen WARNER / Judith G. WITTNER (Eds.), *Gatherings in Diaspora*. Religious Communities and the New Immigration, Philadelphia 1998.

⁷ The domination of interest towards Islam is quite clear in Europe, but during the last decade increasing attention has been directed to other novel phenomena, including African religions, Buddhism and Hinduism. The two following studies are examples of quality works on immigrant religions in Europe: Martin BAUMANN, *Migration, Religion, Integration*. Buddhistische und hinduistische Tamilen in Deutschland, Marburg 2000; Jørgen NIELSEN, *Muslims in Western Europe*, Second Edition, Edinburgh 1995. Perhaps the most underdeveloped area of research is how immigration has affected mainstream churches. The tendency to concentrate on exotic religions undermines the importance of European migration, which constitutes a significant part of the movement of people in the continent.

⁸ Turku is the central city of South West Finland and has ca. 175,000 inhabitants. The city is the country's second largest immigrant centre and people of immigrant origin constitute 5% of the local population.

2. International migration and Europe

Migration across cultural and state borders, as well as through other obstacles, has been typical for humans since ancient times. The global spread of the human race is just one illustration of this human characteristic. In a European perspective, since the colonial times, it has been Europeans themselves that have left the continent and only during the post- World War II times has the continent become a target for immigration on a larger scale. Beside this, also increasing movement between European countries has taken place. However, the experiences of particular local societies, regions and countries are remarkably different. These differences in migration history are, nevertheless, highly central for the ways in which immigration is experienced in particular places⁹.

The European post-war immigration patterns can be briefly summarised into two phases. The first phase began in the immediate post-war period and grew from the need of labour of some growing European economies, such as France, Germany, Great Britain and Sweden. These countries recruited large quantities of labour from abroad. The people came from less developing European countries (e.g., Finland, Greece, Italy and Spain), former colonies (e.g., Algeria, Indonesia and Pakistan) and other non-European societies (e.g., Turkey). The migrants were mostly young men. The states in question assumed that the migrants would later return to their countries of origin. The phase came to its end in the aftermath of the oil crises during the 1970s. During the period most European countries had only limited first-hand experience of immigrant populations¹⁰.

The second phase started in the 1980s and has continued until today. The immigrants were increasingly refugees and asylum seekers, but also family members of the migrants of the previous phase. Also migration between European societies has continued, not least because of the expansion of the European Union and the collapse of the Eastern bloc. Now the immigrant receiving societies realised that the migrants were not temporary visitors, but they were there to stay. Political programmes were introduced in order to aid the integration of these people to their new home countries. This had also become necessary, because among the immigrants were now many more who had not entered the country for labour purposes, including refugees, spouses and children. During this period also those European societies that were not immigrant receiving countries in the first period began experiencing increasing immigration. This has been the case for instance in Finland and Italy¹¹.

Whereas migration is an age-old phenomenon, it has been argued that there are some novel features of contemporary international migrations. Stephen Castles and Mark Miller describe the current era as ›the Age of Migration‹ and identify five general, novel tendencies. First,

⁹ For instance, Finland has only since the 1980s become a country of net immigration, whereas it was a country of net emigration from the 1950s until the 1970s. The experience is dramatically different from the situation in neighbouring Sweden that has had a significant immigrant population since the 1960s, including many Finns.

¹⁰ Annika FORSANDER, *Luottamuksen ehdot. Maahanmuuttajat 1990-luvun suomalaisilla työmarkkinoilla* [The Conditions of Trust: Immigrants in the Finnish labour markets in the 1990s], Helsinki 2002, 16–17.

¹¹ Annika FORSANDER, *Luottamuksen ehdot. Maahanmuuttajat 1990-luvun suomalaisilla työmarkkinoilla* [The Conditions of Trust: Immigrants in the Finnish labour markets in the 1990s], Helsinki 2002, 16–17.

the *globalisation of migration* refers to the fact that migratory movements affect more countries than earlier and that the diversity of the migrants' areas of origin is increasing. Second, the *acceleration of migration* means that there has been quantitative growth of migration in all major regions. Third, with *differentiation of migration* is meant that in most places there are people who have migrated for different reasons, e.g. refugees and labour migrants. Fourth, the *feminisation of migration* implies that more women than earlier migrate. Fifth, the *growing politicisation of migration* refers to the fact that issues related to migration are becoming increasingly present on the political agendas of different countries¹². All these five tendencies can be found in European countries.

Many researchers argue that there are further specific characteristics of contemporary international migrations. Key words in these studies include *globalisation*, *transnationalism* and *diaspora*. Peggy Levitt discussed the matter at some length in her study *The Transnational Villagers* and identifies some differences between new and old migrations. First, new communication and transportation technologies permit easier and more intimate connections between the country of origin and the new place of settlement, which heightens the immediacy and frequency of contact. The spread of global media is a part of this. Second, there is more tolerance of cultural and ethnic pluralism, which enhances the migrants' possibilities to sustain homeland connections and to continue with traditional practices in the new context¹³. The contemporary, official immigration policies in many countries are based on *multiculturalism* that explicitly encourages keeping one's religious, cultural and ethnic traditions, confirms Levitt's observation. Even internationally, assimilative policies are considered with some suspicion.

Based on Castles, Miller and Levitt, it can be argued that the contemporary migrant populations are more diverse than earlier and they have more resources at their hands to sustain this diversity in the new local context. Furthermore, the new local context in which the immigrants live reaches far beyond the local society, even to different countries and continents. Even though this transnationalism is not completely new, it is, however, more extensive, accessible and affordable due to technological innovations, such as air travel, telephone and the Internet. Following Roland Robertson, it can be argued that immigrants create global or transnational spaces in their new local environments that can be described as *glocal*¹⁴. This conceptualisation implies that traditional divisions between local, regional, national and international lives are blurred and a new broader reality beyond the nation-state is formed. This is the social space in which contemporary immigrant religions function. This circumstance leads us to ask what is the role of the local context in this increasingly globalised life world.

¹² Stephen CASTLES / Mark J. MILLER, *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*, Third Edition, New York 2003, 7–9.

¹³ Peggy LEVITT, *The Transnational Villagers*, Berkeley 2001.

¹⁴ Roland ROBERTSON, *Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity*, in: Mike FEATHERSTONE / Scott LASH / Roland ROBERTSON (Eds.), *Global Modernities*, London 1995, 25–44.

3. The establishment of immigrant religious organisations

The organisation of immigrant religions provides a window to the processes through which religious traditions are adapted to a new local society. When the immigrants become interested in organising collective religious activities and events or in promoting their interests in local society, they sooner or later realise that some supportive structures are needed¹⁵. For instance, the authorities might not accept individuals as partners of negotiations, but require a representative body (a congregation or an association); also the foundation of places of worship requires ways of handling finances in legally defined ways. In order to meet the requirements the community usually needs to organise itself in a manner that enables it to promote its cause, or its objectives can be severely hindered. The community may also organise itself under the umbrella of an existing organisation, which is common, for example, for many Christian migrant groups. The argument is that the organisation of immigrant religions rises from practical reasons and by organising the group in question is able to function more effectively and to promote its cause in a new local environment collectively.

The new local environment is, to varying degrees, different from the original one and this sets challenges to the religious activists to find ways in which to continue with religious practice. The challenges are largest to those who are culturally most distant from the surrounding society. The norm and model of religious organisation in all European countries is based on Christianity. The Christian religion has important characteristics which are alien to many other world religions. These include a local congregation or parish to which a person is supposed to belong as a member. This local organisation is also often part of a nationally organised church, which represents its cause on a national level. Minority religions are consciously or unconsciously expected to follow this model, and the legislative norms also guide in that direction¹⁶. For example, Ingvar Svanberg and David Westerlund note that Swedish Muslims are organised much like Protestant free churches with local congregations and a national organisation¹⁷. Furthermore, whereas large, national churches often have some kind of ›state church‹ status and special legislation, minority religions are often organised on a voluntary basis that is in many ways reminiscent of how voluntary associations (sports, hobby, etc. societies) in general are organised. At least in the Nordic countries, voluntary associations embody a democratic ideal, where each member has in principle an equal

¹⁵ Based on my own research in Turku, there are two main reasons for organisation from the viewpoint of the religious communities. These are the need to arrange religious education for children and the wish to provide a place for collective worship. Tuomas MARTIKAINEN, *Immigrant Religions in Local Society*. Historical and Contemporary perspective in the City of Turku, Diss., Åbo 2004.

¹⁶ Obviously there are differences in the organisational traditions and legislation in different countries, but it is not possible to go into detail on that matter in this article.

¹⁷ Ingvar SVANBERG / David WESTERLUND, *Från invandrarreligion till blågul islam? 50 år av organiserad muslimsk närvaro* [From Immigrant Religion to Blue-Yellow Islam? 50 Years of Organised Muslim Presence], in: Ingvar SVANBERG / David WESTERLUND (Eds.), *Blågul islam? Muslimer i Sverige* [Blue-Yellow Islam? Muslims in Sweden], Nora 1999, 9–29.

amount of influence. This feature again is alien to many religious traditions. Thus, it can be expected that traditional religious authority structures can be fundamentally challenged by migration.

Let us now take three examples to illustrate the point. First, the number of Muslim immigrants in Turku started to rise significantly in the early 1990s. In 1991, they were given a room for prayer at the International Meeting Point that is run by the Cultural Center of the City of Turku. After one year, the group was so large that the space was no longer suitable, and search for a new place started. The city found a place, but it needed a registered association to which it could then rent the place. An association was founded and the place was given to them¹⁸. Second, ethnic, cultural and religious groups can apply for a small financial aid and meeting places from local authorities, but in order to be able to do that they need to be legally recognised as associations or congregations. Hence, during the last 15 years many ethnic and religious communities have founded associations, so that they could gain these benefits¹⁹. The Cultural Center of Turku has in most cases functioned as a middleman in the process and helped immigrants' to found the organisations. Third, one local mosque community has created an organisational innovation that incorporates democratic principles into the running of the mosque while simultaneously keeping the final power in a few hands. They have a couple of annual meetings in which matters of the mosque are discussed publicly in a larger group of people that has also the power to select the board that takes care of everyday matters. However, official membership in the association is reserved for a small number of people, who in practice have all the power in their hands. This arrangement secures the association against ›coupes‹, but also ensures that the voices of the members are heard. These three examples illustrate some processes of structural adaptation that are taking place among local Muslims. Does the organisation process have any further implications?

Simultaneously with organisation the communities become subject to national legislation and authorities. The organisations are also expected to behave in the ways similar associations do, and this includes, for instance, registering members, democratic leadership and open financial policy. Obviously, these ideals are applied in different ways, just as they are in native associations, but nevertheless a fundamental change in the form of organisation has occurred that often lacks parallels in the country of origin. If an immigrant religious community wishes to function effectively in a new local context, as well as to gain public recognition and benefits associated with that, it needs to adapt to the local organisational structures. In this sense it is a one-way change. Matthias Koenig argues that these processes unfold differently in different types of societies. In *statist* or *corporatist states* (e.g., France, Germany and the Scandinavian countries) the incorporation of religious minorities is led by the state and on a national level, whereas in *liberal states* (e.g., Great Britain) the

¹⁸ Tuomas MARTIKAINEN, Muslim Groups in Turku, in: *Journal of Muslim Minority Affairs* 20,2 (2000) 329–345.

¹⁹ Tuomas MARTIKAINEN, *Moniarvoinen Turku. Käsikirja uskonnollisista, maailmankatsomuksellisista ja etnisistä yhteisöistä* [Pluralistic Turku: A Handbook of Religious, Ethnic and Secular Communities], Åbo 1996.

incorporation happens more on the local level²⁰. If this is the case, it can be expected that the above examples from Turku would be later followed by initiatives to form national Muslim alliances, which are already numerous for instance in Sweden²¹ and Norway²².

The form of immigrant religious organisations is, thus, usually taken over from the surrounding society, but the function of this is often somewhat different than is customary in the local organisational tradition. It is well known that most immigrants are not registered members of Muslim, Buddhist, Hindu, etc. religious organisations, even if such exist. For example, there are ca. 30 local Muslim organisations in Finland, but they only represent a fraction of the national Muslim population²³. Even many people who take part in their activities are not formal members. From the viewpoint of this article, it can be argued that while many immigrant religions adapt organisational models based on Christianity, the application of these models includes novel features. This means that immigrant religions do not just assimilate to the local environment, but rather use available resources in ways that they find suitable for their own needs. In this way the establishment of immigrant religions is always a creative process and it is not possible to predict its outcomes exactly. With regard to religious organisation and membership, based on observations in Turku, it can be noted that those people who are most familiar with a congregational or parish structure and the idea of membership, are also most prone to follow the model. For instance, in comparing the affiliation level of Christian and Muslim immigrants in Turku, the Christians are significantly more organised than Muslims.

From the viewpoint of religious organisation, it looks as if the local context is of great importance. That is not surprising, either, as it is the main environment in which the immigrants are involved and their communities can often significantly benefit from adapting certain structures from the surrounding society. However, already by now we have seen that not only the structural environment, but also local authorities have a key role in these developments. In another political climate the authorities could be equally repressive and thus hinder these processes. That is what Peggy Levitt refers to as she argued that many contemporary societies accept a significant degree of ethnic, cultural and religious pluralism and also, directly or indirectly, support it. Thus, contemporary multiculturalism policies do not just encourage religious pluralism, but they also, at least to some extent, are actively involved in creating it. With regard to the role of transnationalism to religious organisation, it appears that the local context is still more important.

²⁰ Matthias KOENIG, The Public Incorporation of Muslim Migrants in Western Europe – a Comparative Perspective, a paper presented at the 8th International Metropolis Conference 2003.

²¹ Ingvar SVANBERG / David WESTERLUND (Eds.), *Blågul islam? Muslimer i Sverige* [Blue-yellow Islam? Muslims in Sweden], Nora 1999.

²² Kari VOGT, Islam i Norge, in: Knut A. JACOBSEN (Eds.), *Verdensreligioner i Norge* [World Religions in Norway], Oslo 2001, 130–168.

²³ Tuomas MARTIKAINEN, Muslims in Finland. Facts and Reflections, in: Nils G. HOLM (Ed.), *Islam and Christianity in School Religious Education*, Åbo 2000, 203–247.

4. Religious dialogue and structural adaptation

Dialogue between religions in its contemporary form is a rather new form of inter-religious activity. It has replaced the straightforward missionary approach to other religions at least among the liberal Protestant churches, but also attitudes in the Catholic Church have been modified towards more approving views²⁴. While theologians appear to be more interested in the consequences of immigration and religious pluralism to the societal role of the Christian churches, there are other aspects that should be given attention in this context. Religious dialogue, for those who take part in it²⁵, bears a great potential of change, including the appreciation of other religions, growing self-reflexivity and adaptation of new forms of religious practice. Moreover, religious dialogue is also discussion about what is religion and what it means to be religious in a particular context.

Dialogue takes place on many levels. It can be found, for instance, in large inter-religious conferences, bilateral religious discussions or in local grassroots groups. For the current purpose, two cases of religious dialogue groups will serve as examples. They represent a local grassroots and a national theological group. When the immigrant presence in a local society starts to grow, including the presence of the religious other, it is not uncommon that local groups of inter-religious dialogue are formed. The Forum of Religions in Turku (*Turun uskontojen foorumi*) was founded in the year 2000 and it was the first permanent local initiative that brought people of different faith traditions together, including different branches of Christianity, Buddhism and Islam²⁶. The group is part of the transnational United Religions Initiative²⁷. In their meetings the participants have discussed different religious issues, presented their own religions and visited various shrines. In addition, they have organised a few public events on various topics. The aim of the initiative is to further mutual understanding in a local context. Another initiative is the national dialogue group of Lutheran theologians and Finnish Muslims. They have met twice a year for about a decade. The aim of this group is to enhance mutual understanding and to increase knowledge of each other on both sides. The meetings take place in varied settings, but always include a presentation of the meeting place (often a church or a mosque), a common meal and two lectures on a given topic followed by a discussion. A common feature to both of these initiatives is that they centre on discussions and presentations of religious ideas, thought and practice.

²⁴ For a topical presentation of the theology of religions, see for instance Viggo MORTENSEN (ed.), *Theology and the Religions. A Dialogue*, Grand Rapids 2003.

²⁵ The following text concentrates on communities that conduct or are involved in religious dialogue, but we should not forget that there are many communities that disapprove or are not interested in conducting dialogue. This ›non-dialogue‹ is a very important feature of inter-religious relations, which is often bypassed too lightly on many texts of religious dialogue.

²⁶ Prior to that there had been a local ecumenical group working since the 1950s, but it included only Christian churches.

²⁷ According to its webpage, «the purpose of the United Religions Initiative is to promote enduring, daily interfaith cooperation, to end religiously motivated violence and to create cultures of peace, justice and healing for the Earth and all living beings». For more information on the initiative, see <http://www.uri.org>.

From the viewpoint of immigrant religions, the specific feature of inter-religious dialogue is that it creates a platform for discussions on how to understand what ›religion‹ is in the new local context. Many of the participants in religious dialogue are members of religious organisations having a long history in the country in question and, thus, they can serve as ›model religions‹ for the newcomers. Through presentations of faith articles, religious rituals and other discussions those involved start to get a better grasp of what it means to be ›religious‹ in this new context. Similar processes also take place in public and in the religious communities themselves, where it often takes the form of questions, such as, ›what is religion?‹ and ›what is culture?‹. From the viewpoint of this article, much of the contemporary discussion about religion and culture is actually better understood as part of the process by which immigrant's traditional religious practices are changed to conform to the prevailing local understanding of ›religion‹. In the western institutionally differentiated societies the societal place of religion is often different from what it is in the countries of origin of the immigrants. Hence, for the current argument, it is essential to understand that whatever else ›religion‹ may be, it is at least a socially defined category and institution, which is understood in slightly different ways in different contexts. In the new context it becomes topical to ask what is specifically ›religious‹ and thus elementary, and what is ›cultural‹ and thus prone to change. In inter-religious dialogue the immigrant partners are both recognised as ›religious‹ and they also see models of how different ›religious‹ communities function.

If religious dialogue is understood also as a forum for discussion of the essence of ›religion‹ in a particular context, many of the developments taking place in this framework make more sense. Then the presentations of particular religious traditions and their beliefs become central as they provide a framework for reference to which individual participants compare their own religious activities. Visits to churches, mosques and other shrines emphasise the importance of specific places dedicated to religious practice. Through these actions all partners strengthen their view that, indeed, these are typical features of religion. From this viewpoint, religious dialogue can be an effective setting of structural adaptation for immigrant religions. The intention is here not to play down other aspects of religious dialogue, but rather to point out that on a structural level dialogue can play a central role.

5. Summary and discussion

The arrival and establishment of immigrant religions as a result of growing international migration triggers many processes of structural adaptation both among the local as well as the immigrant populations. It has been argued that both religious organisation and dialogue function as important vehicles of structural adaptation for immigrant religions to the changed local environment. Beside these are also other important features, including media representations of immigrant religions, but they were not in focus in here. The main triggers for adaptation are practical reasons and objectives of immigrants' religious communities, so that they could effectively function in the new local context. However, structural adaptation is not a straightforward process of assimilation, but rather a creative and innovative one, which

can lead to the formation of cultural innovations, based on established forms. This strengthens the view that the immigrant religions are not direct copies of respective activities in their homelands, but rather new social formations. Moreover, it is difficult to predict the exact outcome of this process, even if some general developments are visible. The recognition of this dynamic allows us to appreciate better the immigrant religious organisations as potential forces of even wider cultural significance. Migration is a transformative force that, besides altering local religious landscapes, leads to the birth of hybrid cultural forms that transform aspects of particular religious traditions.

The contemporary multicultural climate in which immigrant religions function also enhances possibilities for new kinds of cultural creativity. Multicultural policies are not neutral politics without consequences, but rather affirmative ones promoting cultural, ethnic and religious difference. Multiculturalism is also part of the late modern reflexive project, in which culture, ethnicity and religion are expected to become aspects of one's lives, not self-defining centres. Within this framework, religious dialogue and theology of religions are centred on self-reflexivity, where participants try to reach to a fundamental core of their own, while simultaneously accepting a pluralistic state of affairs. Multiculturalism expects recognition of difference, but also actively creates it.

The norm and model of religious organisation and religion in European societies is generally based on Christianity. Therefore it is expectable that many immigrant religious communities adapt forms that are reminiscent of Christian churches. However, as indicated in the article, it is often only selected aspects of the Christian religious model that are applied into practice among immigrant religions. It can still be expected that central new emphasis among immigrant religions include the formation of congregation-like structures with formalised membership as well as a growing emphasis on religious doctrine and ritual conformity. This might also explain part of the movement towards religious orthopraxy which is taking place, for instance, among immigrant Muslims. In the immigrant context different local traditions of a particular religion come into dialogue with each other as well with other religions. In this context religious leaders and others are forced to rethink their orientation towards their tradition. For some religion remains effectively bound to ethnicity while others try to find the core of these different traditions and elevate doctrinal matters to the forefront. Often western converts are central in these processes, as it appears that for them it is easier to accept an abstracted, doctrine-centred religious model than to embrace the ethnically defined religion.

The examples used in this article emphasised that the local context is still highly influential. However, it still remains open to investigation to which extent the local conditions are conditioned by transnational forces. As many migrant communities have active and lively relations with similar organisations in other countries, it could be asked to which extent these connections function as bridges of religious innovations and models. Further areas of interest with regard to the structural adaptation of immigrant religions could benefit from including more developments within Christian churches into the, hitherto, slightly one-sided interest in more alien religious traditions, such as Islam, Buddhism and Hinduism.

Summary: The article discusses aspects of the structural adaptation of immigrant religions to a new local society. After highlighting the key features of contemporary international migrations, the author then emphasises the deeply local responses to migratory resettlement. Immigrant religions are not replicas of their homeland models, but rather new cultural formations that are deeply affected by the surrounding society. The contemporary policies of multiculturalism affirm difference and, thus, support the organisation of immigrant religions. Participation in religious dialogue provides further models of religious organisation and activity that enhance structural adaptation.

Zusammenfassung: Der Artikel behandelt Aspekte struktureller Anpassung von neuen »eingewanderten Religionen« an eine veränderte Gesellschaft. Nachdem die Spezifika der jetzigen internationalen Migrationsbewegungen aufgezeigt werden, betont der Autor die tief greifenden lokalen Antworten von migratonsbedingten Bevölkerungsveränderungen. »Eingewanderte Religionen« sind nicht einfach Kopien von den Modellen, die sich in deren Heimatland befinden, sondern vielmehr neue kulturelle Formierungen, die sehr stark von den neuen Umständen geprägt werden. Die gegenwärtige politische Linie in Sachen Multikulturalismus setzt auf Unterschiede und unterstützt daher religiöse Organisation und Aktivität, welche strukturelle Anpassungen fördern.

Sumario: El artículo trata de la acomodación estructural de la nuevas »religiones inmigradas« a una sociedad en proceso de cambio. Después de mostrar los rasgos específicos de los movimientos migratorios internacionales del momento, el autor presta atención a las respuestas locales de los cambios de población debidos a la migración. »Religiones inmigradas« no son copias de modelos del lugar de origen, sino más bien nuevas formas culturales influenciadas por las nuevas condiciones. La actual visión política del multiculturalismo acentúa las diferencias y apoya por tanto las organizaciones y actividades religiosas que conllevan adaptaciones estructurales.

KLEINE BEITRÄGE

Religion und Recht des Islams und Europa

Das verdienstvollerweise aus dem Spanischen übersetzte Buch von Mikel de Epalza,¹ Professor für islamisch-arabische Studien in Alicante, zeigt am Beispiel des Jesusbilds von Christen (23–40), Juden (41–109) und Muslimen (111–220) die Wechselbeziehungen zwischen den drei Religionen hinsichtlich Religion und Recht für das mittelalterliche Hispanien/Andalusien. Ganz deutlich wird die Dreierbeziehung an den historischen Anhängen »Die Gesellschaften der drei hispanischen Religionen« (221–235), »Die Quellen über Jesus« (236–242) und »Der hispanische Adoptianismus im 8. Jahrhundert: Jesus zwischen Christentum, Judentum und Islam« (243–264): Während das Jesusbild der Juden sich gut in der Formel ›Verneinung und Abwehr‹ zusammenfassen lässt, eignen die Muslime sich den Jesus der Christen für den Islam an, indem sie ihn auf das Maß der Propheten des Islams reduzieren im Hinblick auf den Propheten Mohammed (111, vgl. 112–130). Für das koranische Jesusbild sind nicht nur zahlreiche Korantexte mit der Erwähnung Jesu einschlägig, sondern auch die implizit von ihm handelnden, wie die von den göttlichen Boten und deren Feinden oder von den Wundern Gottes – die besondere Aufmerksamkeit liegt allein an der aktiven, antiislamischen Existenz des Christentums und der Christen (134). Das findet seine Fortsetzung in der Lehre Mohammeds in der Sicht muslimischer Theologen, in den Prophetengeschichten mit ihren nur positiven Zügen und in den islamischen Polemiken von Andalusien gegen Jesu Gottheit.

Gemäß dem islamisch-prophetischen Muster ist Jesus ein Gesandter Gottes (141), dessen Buch, das Evangelium, verloren ging – man kritisiert Zusätze, Auslassungen und Widersprüche in den Evangelien der Christen (144) und ersetzt sie um 1600 durch das »Evangelium des Heiligen Barnabas«, das wie die anderen christlichen Evangelien aufgebaut, aber ganz den islamischen Glaubenslehren angepasst ist (147), verfasst von ›Morisken‹, also Muslimen, die offiziell als Christen leben mussten« (149). Auf Jesus und seine Mutter Maria beziehen sich fast gleich viele Koranverse – beide sind »Wunderzeichen« von Gottes Macht (159) – so im Vergleich zwischen Adams und Jesu Erschaffung gegen jede Vergöttlichung bei den Christen (160ff., 164ff.) und Verleumdung bei den Juden (162ff.). Maria wird Vorbild für die muslimische Frau (165ff., 173ff.), vor allem in der Volksfrömmigkeit (168ff.). Die Verantwortung für Jesu Scheitern fällt ganz und gar auf die Juden, die ihm nicht folgen wollten, und auf seine Jünger, die seine Botschaft verdorben haben, auf den Teufel und dessen Brut, von denen sie alle getäuscht worden sind (172). Den Namen und Titeln Jesu im Koran wird ein anderer als der christlich gewohnte Sinn beigelegt. Auch wenn

¹ Mikel DE EPALZA, *Jesus zwischen Juden, Christen und Muslimen. Interreligiöses Zusammenleben auf der Iberischen Halbinsel (6.–17. Jahrhundert)*, hg. im Auftrag der Interreligiösen Arbeitsstelle (INTR^aA) von Reinhard Kirste, Frankfurt a. M. 2002, 303 S.

der Name Al-Masih im Koran elf Mal auf Jesus angewandt wird, bedeutet er nicht die Heilsgestalt für die ganze Menschheit und lehnt das Barnabas-Evangelium den Messiasitel für Jesus ab, bezieht ihn vielmehr auf Mohammed (193ff.).

Eindeutig liegt der Schwerpunkt in der islamischen Biographie auf Jesu wunderbarer Geburt und Kindheit – seine Lehre und sein öffentliches Leben beschränken sich auf kurze, von Wundern bekräftigte Darlegungen ähnlicher Lehren wie im Islam. Sein Tod, der abgestritten wird, hat keinerlei Wichtigkeit (197). Es ist ein Bild der Demut und gesellschaftlicher Wirkungslosigkeit, weitab von den Tätigkeiten dieser Welt in Politik und Gesellschaft. Der islamische Jesus ist auch der Jesus, wie die Christen ihn verstehen sollten (207). Dass Gott die feindlichen Juden überlistete und Jesus, statt ihn am Kreuz sterben zu lassen, zu sich erhöhte, ist ein Lieblingsthema der muslimischen Streitschriften gegen die Juden, und die islamischen Führer hielten dazu an, dass Muslime diese Wahrheit in ihren Herzen bekennen sollten, wenn sie in christlichen Gesellschaften dazu gezwungen würden zu sagen, dass Jesus am Kreuz gestorben ist. Denn nachdem die Christen den Gekreuzigten bis zur Gottheit erhöhten, wurde mit Kaiser Konstantin aus dem Kreuz das Symbol der verchristlichten oder dem Christentum unterworfenen politischen Macht gemacht (219).

Schon die jüdischen Positionen des Talmud beziehen sich nicht auf den realen Jesus, sondern auf den imaginären Verursacher einer gnadenlosen Verfolgung (42), wenn die Juden als »Gottesmörder« daran festhielten, Jesu göttliche Mission und den übernatürlichen Charakter seiner Geburt, Wunder und Rettung vom Tod abzulehnen und im Bestreiten seines Messianismus seiner und der Christen Abwendung vom Gesetz des Mose nicht anzuerkennen. Die Muslime waren von den christlichen Autoritäten enttäuscht: Bei allen diesen Themen nahmen sie doch gegen die Juden für Maria und Jesus Partei – aber die Christen stützten ihre Herrschaft auf Jesu Göttlichkeit, statt die Vollendung seiner Mission durch Mohammed anzuerkennen. Obwohl der Koran von den Muslimen verlangt, fromme Christen zu respektieren, haben sie die Geistlichen deshalb meist nicht zu dieser Kategorie gezählt, weil sie in ihnen vor allem Verführer der Kirche sahen. Auch galten die Menschen christlicher Gemeinschaften, die sich nicht den politischen Autoritäten des Islam unterordneten, den Muslimen als schlechte Jünger Jesu, da dieser sie doch selbst aufgefordert habe, dem Islam zu folgen (25f.) – entsprechend dem islamischen Jesusbild und den nach Ansicht der Muslime in den ursprünglichen Schriften der Juden und Christen vorhandenen Ankündigungen Mohammeds (39; 127ff.).

Der Ansatz des Islam-Buches von Tilman Nagel,² Professor der Arabistik und Islamwissenschaft in Göttingen, lässt sich hier insofern anschließen, als es den Anspruch des Islams, im Besitze einer universal gültigen Heilsbotschaft zu sein, beim Wort nimmt und von diesem Anspruch her die wesentlichen Felder muslimischer Daseinserfahrung und Daseinsgestaltung deutet (7). Ausgangspunkt sind dabei Reflexionen zum europäischen Verständnis des Islams: Nagel beklagt aufgrund der sich wandelnden Vorlieben bei Voltaire, Lessing und Goethe sowie in einer religionssoziologisch-orientalistischen und kulturgeschichtlichen Forschung einen Mangel an Kenntnissen der Religion des Islams, mithin der Wurzel, aus der die islamische Kultur ihre Lebenskraft zieht (21).

² Tilman NAGEL, *Islam. Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen*, Westhofen 2001, 166 S.

»Die Heilsbotschaft des Korans« (23–39) bestimmt Nagel im Anschluss an den islamischen Religionsgelehrten Asch-Schahrastani, der im Bagdad des 12. Jahrhunderts in einer Übersicht über alle ihm bekannten Glaubensrichtungen seine Überzeugung ausdrückte, dass die Kernbegriffe des muslimischen Glaubens für die ganze Menschheit Gültigkeit besitzen (25): sein Kultus und die den Lebensvollzug regelnden Gesetze entsprechen der Veranlagung (Sure 30,30) der Menschheit (28), weil Mohammed gemäß der Religionsgemeinschaft Abrahams die Erkenntnis des allumfassenden Schöpfungshandelns Gottes und die Erkenntnis des diesem Handeln entsprechenden allumfassenden göttlichen Gesetzeswortes vereint habe (32). Der Heide, der nichts von alledem weiß, ist undankbar gegen den Schöpfer. Der Schriftbesitzer kommt wenigstens zum Teil der Wahrheit nahe, die allein derjenige, der sich Gott ganz hingibt (das bedenkt das Wort Muslim) ganz zu eigen hat, indem Gott und er sich aufs Neue gegenseitig zukehren. Juden und Christen waren undankbar gegen Gott – ungläubig – geworden, indem sie Menschen göttliche Ehren erwiesen, obwohl sie die Botschaft des Einen erhalten hatten (35f., 38). Entsprechend ist für Asch-Schahrastani der Islam die unentbehrliche Grundlage des Heilsverhältnisses zu Gott, auf der die geistige Erfassung des Gehalts der Heilsbotschaft aufbauen muss, gefolgt von der Verwirklichung ihrer Maximen im Alltagshandeln – jenseits des Kultes (37f.).

So folgen bei Nagel im zentralen Kapitel »Die Konsequenzen der koranischen Heilsbotschaft« (40–116) auf die theologischen (40ff.) die kosmologischen und anthropologischen (56ff.), die lebenspraktischen (75ff.) und schließlich die politischen und gesellschaftlichen Konsequenzen (97ff.). Aus dem Kerngedanken »Gott allein bestimmt alles«, der so verstanden wird, dass nicht er selber in und mit seinem Schöpfungswerk tätig ist, sondern nur seine »Fügung« (40), entfaltet Mohammeds Verkündigung die Aufgabe des Menschen: nach Maßgabe des Gesetzes, das Gott ihnen durch die Propheten mitgeteilt hat, das sie in den Grundzügen aber auch durch eine eigene Untersuchung des Schöpfungsgeschehens erkennen können, ihr Leben im Diesseits zu gestalten (44f.). Dass die koranische Heilsbotschaft auf der gegenseitigen, den Menschen das Heil verbürgenden Zugewandtheit von Schöpfer und Geschöpf beharrt, hat der tatsächlich vollzogene Ritus fest im Bewusstsein der Mehrheit der Muslime verankert (47), unterstützt von der vom Bagdader Theologen Al-Ghazali um 1100 durchgesetzten Überzeugung, in der Form koranischer Rede sei göttliches Sein im geschaffenen Seinsbereich gegenwärtig (50). Daraus zog der andalusische Mystiker Ibn Arabi im 13. Jahrhundert die entschiedensten Schlussfolgerungen im Blick auf existentielle Gotteserkenntnis (51ff.), während Ibn Taimija die rituelle Seite der Heilsbotschaft für das Wesentliche erklärte (55).

Aus der Verfügungsgewalt über die gesamte Kreatur, die Adam empfangen hat, folgt die Dankesschuld (57). Für den Mehrheitsislam ist Gott als Herr nicht verpflichtet, den im Knechtsstatus eingesetzten Menschen den Sinn seiner Verfügungen erkennen zu lassen. Nur für die Mu'taziliten als islamisch-theologische Minderheit ist, da Gott für seine Geschöpfe das Beste will, seine Gesetzesrede zeitabhängig und muss unter den sich verändernden Lebensumständen immer aufs Neue ausgelegt und diesen angepasst werden (65). Mit Al-Ghazali hat sich auch für diese kosmologischen und anthropologischen Fragen das Konzept der Rede Gottes als eines überweltlichen, jedoch in das Diesseits eindringenden Seins

durchgesetzt (69ff.), weniger Ibn Arabis mystische Interpretation des Ritus als Abrahams Weg wiederholendes Erkennen der Heilsbestimmung der Schöpfung, bei dem der Muslim die Komplementarität von Knecht-Seins und Herr-Sein durchlebt (72f.).

Das rituelle Gebet dokumentiert die bewusste Anerkennung des Schöpfers (76). Als Vorbedingung gilt die rituelle Reinheit, und auch der Ort des Gebetes muss aus dem profanen Lebensbereich ausgesondert sein (80). Zur Läuterungsabgabe, die den Gott beleidigenden Gebrauch des durch ihn gewährten Unterhalts tilgen soll, treten durch die in Medina vorgetragene göttliche Gesetzgebung weitere lebenspraktische Merkmale (84f.). Man unterwarf das Alltagsleben einer Überformung im Sinne der Heilsbotschaft des Korans, was im 7./8. Jahrhundert als *fikh* bezeichnet wurde. Daraus entwickelte sich die islamische Rechtswissenschaft – mit der Voraussetzung, dass das islamische Gemeinwesen, das im Diesseits für die Verwirklichung des göttlichen Willens bürgt, auf keinen Fall geschwächt werden darf (88f.). Dafür muss der muslimische Rechtsgelehrte in der Beschäftigung mit den Quellen die Absichten und Ziele Gottes identifizieren und jedes Verhalten nach dem als islamisch anerkannten Recht (*Scharia*) bewerten (99ff.), während der mystische Sufismus über die Pflichterfüllung hinaus zum Gottesgedenken anhält (95ff.).

Da ein Gemeinwesen, das diese Botschaft missachtete, in den Augen ihrer Bekenner den Sinn des Daseins völlig verfehlte, war der durch Mohammed verkündete Glaube mit dem Anspruch auf Herrschaft verbunden (97f.). Der Grundgedanke bei der Staatsgründung in Medina war die Bestimmung der Gruppenzugehörigkeit nach dem Glauben, ergänzt um Beziehungen zu Gemeinschaften mit einem anderen Offenbarungsbuch unter der Voraussetzung, dass dies den Belangen der prophetischen Gemeinde dienlich ist (99), während einem Apostaten nur die Gelegenheit zur reumütigen Umkehr einzuräumen ist (106). Im Sunniten-tum darf der Herrscher in der Nachfolge des Propheten von sich aus nur entscheiden, wie er seine Macht am wirkungsvollsten ausbaut. Die *Scharia*-Gelehrten verleihen dieser Machtausübung Legitimität, indem sie feststellen, dass sie der Wahrung des Islams diene. Die Machtausübung nach schiitischem Maßstab wird nach Chomeinis Interpretation allerdings erst mit der »Herrschaft des Rechtsgelehrten« legitim (108f.). In beiden Traditionen sind schon mit dem 11. Jahrhundert die Vereinigungen der Gottesfreunde von Bedeutung, deren mystischer Weg (*Tarika*) als jeglicher Form von Herrschaft überlegen gilt, weil er mit der lückenlosen Nachahmung des Vorbilds des Propheten die Verwirklichung der Rechtleitung bewahrt (110f.). Zu den von den Gläubigen geforderten Zuspitzungen gehört dabei schon mit Mohammeds Koranoffenbarung in Medina der *Dschihad* – äußerlich als Krieg um der Sache Gottes Willen nach vorausgehender Aufforderung (*da'wa*), die Ausdehnung des »Gebietes des Islams« (bzw. später auch des »Gebietes des Vertrags«) anzuerkennen, und innerlich als Anstrengung zur Erziehung des Selbst nach Maßgabe des islamischen Gesetzes über die Ritenfrömmigkeit hinaus (111ff.).

Nagels Schlusskapitel »Der Islam und die westliche Zivilisation« (117–138) setzt erst im 16. Jahrhundert mit den Türken vor Wien und dem Umschwung zur Überlegenheit Europas an. Gerade auf dem Hintergrund der jahrhundertelangen Auseinandersetzungen und Anregungen in Hispanien/Andalusien oder auch auf dem Balkan und bei den Kreuzzügen (die Nagel alle überspringt) ist sein islamwissenschaftlicher Aufweis, dass die der westlichen

politischen Kultur entlehnten Begriffe im islamischen Zusammenhang einen durch die koranische Heilsbotschaft bestimmten eigenen Inhalt erhalten (125ff.), eine religionsgeschichtliche Selbstverständlichkeit (– mit M. de Epalza das wechselseitige Aufeinanderverwiesensein »challenge and response« herauszuarbeiten, scheint mir dabei erheblich weiter zu führen als die zugestanden unverzichtbare Realisierung der Unterschiedlichkeit der Deutungshorizonte).

Nagels gleichzeitig erschienene umfangreiche Einführung »Das islamische Recht«³ entfaltet diesen Ansatz in einem systematischen Überblick (3–152) und einem Teil zur Geschichte des islamischen Rechts (155–349), indem es aufzeigen will, auf welche Art muslimische Rechtsgelehrte die Welt auslegen (XI): Dazu folgen einer historisch-philologischen islamwissenschaftlichen Erörterung der »Grundbegriffe« und des mit ihnen verbundenen eigentümlichen Charakters des islamischen Rechts (3–36) eine sie mit Inhalt füllende Übersicht über dessen Sachgebiete, d.h. Bestimmungen der Scharia (37–92), und Ausführungen über die Rechtspflege, d.h. den Geltungsbereich des islamischen Rechts und die Einrichtungen schariatischer Rechtspflege (93–152). Es geht bei den Grundbegriffen um »Scharia und fiqh« (3ff.), »Die Belastung des Menschen mit dem göttlichen Gesetz und das Wissen« (10ff.), »Die Bewertungen, die Handlungselemente und die Absicht« (10ff.), »Die Kategorien der Beurteilung einer Handlung« bezüglich der Handlung an sich und der handelnden Person (25ff.). Bei den Sachgebieten des islamischen Rechts geht es um die Ritualpflichten (39ff.), um die zwischenmenschlichen Beziehungen hinsichtlich Ehe (63ff.) sowie Handel und Gewerbe (73ff.) und um die Sühneleistungen und Strafen (82ff.) bis hin zu den »Grenzstrafen«, Sanktionen, die zu verhängen sind, wenn durch Verfehlungen die Würde Gottes angetastet wurde (38; 85ff.).

Seit Medina schon bemisst sich der Geltungsbereich des islamischen Rechts nach der Ordnung der Riten als dem Erkennungsmerkmal, das eine Gemeinschaft (umma) von anderen trennt und sie als je eigenständig ausweist (95ff.), wobei die Stellung der Juden und Christen als im islamischen Gemeinwesen anerkannte Schriftbesitzer die von Schutzbefohlenen gegen Tribut ist (97 und 102 mit Bezug nur auf die härteste der möglichen Interpretationen von Sure 9). Sonst gibt es neben dem Kampf gegen die Andersgläubigen Regelungen, gemäß denen das »Gebiet des Islams« mit dem »Gebiet des Kriegs« in Beziehung treten darf (102f. mit Bezug auch auf islamische Missionierung, da'wa, als letzten Endes ein kriegerisches Geschäft und auf militärische Unterlegenheit der Muslime als eine der Voraussetzungen einer Sicherheitszusage). Der besondere islamische Rechtsstatus des Inhabers einer zeitlich begrenzten Sicherheitszusage (musta'min) kann sowohl einem Nichtmuslim im »Gebiet des Islams« als auch einem Muslim im »Gebiet des Krieges« zuerkannt werden (105ff.). Der betreffende Muslim muss sich dann nach den Gesetzen des Staates richten, der ihm Sicherheit zugesagt hat (107 mit dem wieder nur Konflikt statt auch Vereinbarkeit anvisierenden Zusatz »auch wenn diese erlauben, was durch die Scharia untersagt wird«), aber unter der Voraussetzung, dass der Muslim die Interessen des »Gebietes des Islams« wahrnimmt (111

³ Tilman NAGEL, *Das islamische Recht. Eine Einführung*, Westhofen 2001, 388 S.

mit der Forderung: »Jegliche Bindung an die schariatische Rechtsgenossenschaft muss von den Muslimen, die auf Dauer in einem nicht-islamischen Staat leben, aufgegeben werden«).

Hinsichtlich der Geschichte des islamischen Rechts orientiert sich Nagels Darstellung daran, dass sich im Vollzug des Ritus die übergeschichtliche Heilszusage erfüllt, die in der »Hingeschaffenheit« (fitra) zu Gott ihr unzerstörbares Fundament hat, und dass sich die islamische Kultur durch die Tradition (hadith) vom Verhalten Mohammeds das Mittel schuf, mit dem sie diesen Grundzug ihres Wesens nicht zuletzt auch im Recht Ausdruck verleiht (217). Nur die aus dieser fitra – als der ursprünglichen Wesensart nach Sure 30,30 – herrührenden Rechte haben kein Komplement in der Verpflichtung eines anderen – wobei nach Sure 3,67f. der Islam der von Gott für alle Menschen vorgesehene Glaube ist und allein die Rückführung der gesamten Menschheit zu dieser den Menschen anerschaffenen »muslimischen« Wesensart das sich selbst entfremdete Dasein heilen kann (347f.). Immerhin zeigt schon das Beispiel der Mecelle – in der das Osmanenreich die europäische Form eines Gesetzestextes übernahm, doch in einem sich aus der islamischen Rechtsgeschichte herleitenden Traditionszusammenhang –, dass bei der Verschmelzung der fremden Vorstellungen einerseits Kernbegriffe der Scharia als des von Gott gesetzten Rechts ihre Wirksamkeit bewahren und andererseits diese Kernbegriffe so gedehnt werden konnten, dass das »Recht Gottes« nun alles umschließt, was irgend dem Schutz und der Förderung der Belange des islamischen Gemeinwesens dient (348f.).

Ein hochaktuelles Beispiel eines in die Tiefe gehenden Dialogs haben wir in der von A. Bsteh SVD, Vorstand des Religionstheologischen Instituts der Theologischen Hochschule St. Gabriel in Mödling bei Wien, und S.A. Mirdamadi, Secretary for Inter-religious Dialogue in the Organization for Islamic Culture and Communications in Tehran, herausgegebenen Dokumentation⁴ einer von hochrangigen Religionsführern vereinbarten Konferenz mit neun iranischen und zehn österreichischen Experten für Grundfragen einer gerechten Ordnung in christlicher und islamischer, näherhin römisch-katholischer und zwölfer-schiitischer Sicht. Der westliche Kontext sind die Tagungen des Religionstheologischen Instituts und die Publikation der Vorträge samt einer zusammenfassenden Wiedergabe der Diskussionen durch A. Bsteh, u.a. des Dialogs zum Thema Gerechtigkeit in der 1. Iranisch-Österreichischen Konferenz in Tehran 1996 oder auch der beiden Internationalen Christlich-Islamischen Konferenzen in Wien 1993 und 1997.

Der Mitherausgeber S.A. Mirdamadi meint dazu: »Die bisherigen gemeinsamen Überlegungen haben im Geiste des Dialogs viele Übereinstimmungen sichtbar werden lassen, sie haben gezeigt, daß gerade das eingehende Studium und das wache Ernstnehmen der religiösen Grundsätze von beiden Seiten neue Verstehenszugänge zu diesen Grundsätzen eröffnen. Diese Einsicht hätten wir nicht jeder für sich allein erreichen können ...« (21f.). Das zeigt die Bedeutung, die von Repräsentanten des Islams der Zusammenarbeit mit den innerhalb des Westens für sie am ehesten vertrauenswürdigen Vertretern christlicher Positionen

⁴ Andreas BSTEH / Seyed A. MIRDAMADI (Hg.): *Werte – Rechte – Pflichten*. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht (2. Iranisch-Österreichische Konferenz Wien, 19. bis 22. September 1999), Mödling 2001, 410 S.

beigemessen wird, denn dass man weithin, abgesehen von einzelnen Wörtern, deren Ausführungen zu Werten, Rechten und Pflichten auch vom muslimischen Standpunkt aus bejahen könnte, wird aus »der beiden göttlichen Religionen« gemeinsamen Quelle erklärt (so Ayatollah Taskhiri 149). Dazu gehört die Überzeugung, dass der Glaube an Gott und das Befolgen des Islams bzw. das Befolgen der »Religion Gottes« – womit manchmal, wie aus dem Koran hervorgeht, auch andere abrahamitische Religionen gemeint sind – dem Menschen zu noch mehr Würde und Ansehen verhilft (so Ayatollah Khamene'i 171).

Mit den angesprochenen Gemeinsamkeiten deuten sich gewichtige Unterschiede bereits an, die man sich nicht scheute, in den Diskussionen immer wieder auszuloten. Sie zeigen die Berechtigung von Bedenken gegenüber oberflächlichen Harmonisierungen – wie sie T. Nagel in seinen Büchern kritisiert –, allerdings auch eine gewisse Bandbreite von Sichtweisen schon innerhalb der immerhin ja nicht von der säkularen Republik Türkei, sondern von der Islamischen Republik Iran approbierten Delegation.

Beim christlichen Menschenbild ist – wie im islamischen – die Personalität des Menschen in seinem Angerufensein durch Gott begründet, wobei die christlichen – anders als die islamischen – Dialogpartner, die sich in Wien dazu äußerten, auch die westliche Neuzeit vom christlichen Verständnis von Mensch und Welt getragen sahen: Dem Menschen als einem Wesen der Freiheit kommt eine spezifische Würde zu, und deshalb sind auch grundsätzlich gleichartige »Wertesysteme« möglich, mit denen der Mensch in nicht aufgezwungenem, eigenem Streben innerlich wachsen und damit möglicherweise auch dem Willen Gottes entsprechen kann. Während die Vertreter des Islams festhalten wollten, dass eine Freiheit des Menschen Gott gegenüber die Zerstörung des Menschen bedeutet, weil das Gesetz Gottes das Glück des Menschen will, fragte man christlicherseits, ob denn die Herrschenden das Recht haben, den Menschen zu seinem Glück zu zwingen, das Gott für ihn will (Schneider 41ff. mit Diskussion 78ff.).

Beim islamischen Menschenbild wird – wie beim christlichen – die Vernunftbegabung betont, woran die islamischen Dialogpartner die Folgerung anschlossen, dass der Mensch die Pflicht hat, mit ihr seinem auf Gott ausgerichtet erschaffenen Wesen (fitra mit Sure 30,30) nachzukommen. Die Bestimmung zur göttlichen Statthalterschaft (khalifa mit Sure 2,30) meint alle Menschen. Doch die vertretene Interpretation engt das ein auf diejenigen, die ihrer würdig sind, indem sie wissend und gerecht sind – mit Hilfe der geeigneten Lebensordnung, der »gottorientierten Demokratie«.

Die Vertreterin und die Vertreter des Christentums fragten hier, ob nicht – etwa angesichts des Wandels in der Sicht der Differenz zwischen Mann und Frau – das dem Menschen als kreative Fähigkeit von seinem Schöpfer gegebene Wissen ggf. eine Neuinterpretation von Gesetzen zur Folge haben müsse. Sie fragten auch, ob die Religion nur Auskunft gibt über Sinn und Ziel des Staates oder auch Ziele und Mittel dazu bestimmt – bzw. inwiefern »Gottesmänner und Rechtsgelehrte« imstande sind zu sagen, was Gott will, oder ob in Verbindung mit Gottesliebe Nächstenliebe nicht heißt, dem anderen so zu begegnen, dass er seine Freiheit bewahren kann: in der Konfrontation bestimmter unbedingt geltender Sätze – nach Art der Zehn Gebote – mit dem eigenen, jeweils durch Vorverständnis und Perspektive geprägten Bild von der konkreten Situation und dessen Erweiterung im Dialog.

D.h. man fragte, ob nicht zu Gottes Gesetz gehört, dass es in Freiheit gewusst und gelebt wird, was statt einmaliger Annahme eines Glaubens mit anschließendem Zwang die ständige Bewährung der Freiheit impliziert, wozu Moral und ein sie eigenverantwortlich ermöglichendes Recht zu unterscheiden sind.

Doch wollten die sich dazu äßernden Vertreter des Islams festhalten, dass die Würde des Menschen Gottes Eigentum ist, sodass er allein darüber entscheiden kann, und dass Menschen, die sich durch freie Wahl zu einer Religion bekennen und von deren Gesetzen überzeugt sind, einer religiösen Regierung, die diese Gesetze durchführt, Folge zu leisten haben, was ggf. durch staatlichen Zwang einschließlich Gewalt garantiert werden muss. Sie deuteten nur einen gewissen Spielraum an: mit der Unterscheidung zwischen dem unveränderlichen Charakter von Bereichen des gesellschaftlichen Lebens, die einen direkten Bezug zur gottbezogenen Natur des Menschen (*fitra*) haben – bei hier allerdings traditioneller Interpretation – und flexiblen Gesetzen entsprechend den allgemeinen politischen Richtlinien (*siyâsa*) (Rashadi 85ff. mit Diskussion 102ff.).

Die folgenden Beiträge differenzierten diese Grundpositionen aus: hinsichtlich islamischer und christlicher Wertmaßstäbe des sittlichen Handelns (Schabestari 115ff. mit 120ff. und Peschke 133ff. mit 148ff.), Wertgrundlagen des islamischen Rechts und christlich-islamischer Gemeinsamkeiten (Khamene'i 159ff. mit 179ff. und Khoury/Vanoni 189ff. mit 214ff.), christlichen Werten und Säkularisation bzw. Recht und Verpflichtung im Islam (Pötz/Luf 225ff. mit 245ff. und Gordji 255ff. mit 271ff.), Zusammengehörigkeit von Rechten, Pflichten und Gerechtigkeit in islamischer Sicht bzw. Primat der Rechte vor den Pflichten in christlicher Sicht (Taskhiri 279ff. mit 286ff. und Hammer 297ff. mit 307ff.) sowie der ökonomischen Doktrinbildung und der Katholischen Soziallehre bzw. Wertgrundlagen der islamischen Wirtschaftsordnung (Pichler/Gabriel 321ff. mit 343ff. und Ganbari 353ff. mit 376ff.).

Ansatzpunkte für eine Verständigung mit westlichen Gesprächspartnern finden sich hier bei den Hinweisen darauf, dass Gott alle Menschen mit dem Koran anspricht und sie damit gleichberechtigt als »Personen« ansieht, und auf Impulse und Orientierungen durch anthropologische Begriffe im Koran, die in jeder Zeit auf dem Boden des Glaubens immer wieder neu zu definieren sind und von denen Muslime die Anerkennung und Akzeptanz der neuen Wertmaßstäbe wie soziale Gleichheit, politische Freiheit und Gleichheit, Solidarität aller Menschen und allgemein anerkannte Menschenrechte ableiten können (so Prof. Schabestari von der Theologischen Fakultät der Universität Tehran 107; 117ff.; 127ff.). Hier ließ sich christlicherseits die Überlegung anschließen, ob nicht die koranische Sicht des Menschen als »Statthalter Gottes« solche geschichtliche Verantwortung impliziert, und zwar für den einzelnen Menschen, weil in den Offenbarungsreligionen über die Grenzlinie zwischen dem, worüber sich die Menschen nach Gottes Willen einig sein müssten und dem, was der Eigenverantwortung zu überlassen ist, nichts Definitives gesagt wird (so Ass. Prof. Hammer von der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien 129f.).

Gewisse Ansatzpunkte für eine Verständigung mit westlichen Gesprächspartnern finden sich auch bei der islamischen Sicht, dass das Richtmaß des offenbarten Gesetzes objektiv in Übereinstimmung ist mit den Gesetzmäßigkeiten der Weltordnung, und bei der Folgerung,

dass der Mensch Zugang zum Paradies finden kann sowohl durch das Befolgen der von Gott gegebenen Religion als auch, indem er sich von seiner Vernunft leiten lässt und sich der göttlichen Schöpfungsordnung fügt. Denn durch diese gilt Gott als Quelle sämtlicher Rechte und Pflichten, weil der menschlichen Gesetzgebung das Recht des Menschen zu wählen und zu entscheiden zugrunde liegt und jenes in den natürlichen Menschenrechten gründet (Prof. Ayatollah Khamene'i von der Universität Tehran 163–165). Diese Aussagen wurden allerdings im Kontext einer Interpretation der »göttlichen Statthalterschaft des Menschen« gemacht, der gegenüber die christlichen Vertreter auf einer zureichenden Unterscheidung bestanden zwischen dem, was in einer Schöpfungsordnung gewollt, und dem, was geschichtlich geworden ist, und es ablehnten, einem Recht auf freie Religionsausübung eine Rechtspflicht zu einer bestimmten Art der Gottesverehrung an die Seite zu stellen.

Die christlichen Bemühungen um einen Brückenschlag mit Hilfe der Beziehung der vielen Gebote auf den einen Willen Gottes, des Vorrangs der Barmherzigkeit, der Gemeinsamkeit in den Werken der Barmherzigkeit, die im Islam wie in der biblischen Tradition innerlich zurückgebunden sind an das Vorbild Gottes, und der beiderseits betonten Einheit der Menschen in Gott (208–213) nahmen die Vertreter des Islams dankbar auf. Sie bestanden aber auf der Todesstrafe für Auflehnung gegen Gott und seinen Propheten bzw. einen islamischen Staat und auf grundsätzlichem Unterbinden alles dessen, was nicht miteinander verheiratete oder verwandte Männer und Frauen zu verbotenem Kontakt veranlassen könnte (so der Delegationsleiter Ayatollah Taskhiri 215, 224).

Ein Brückenschlag zu verschiedensten ideologischen Richtungen, von denen man ebenfalls zu den Menschenrechten gelangen kann, schien bei diesen Gesprächen nur der christlichen Seite möglich. Sie befürwortete Säkularstaaten, indem sie zwischen religionsfeindlicher »säkularistischer Gesellschaftsidee« und inzwischen üblicher »Säkularität« unterschied, die neutral der religiösen Betätigung einen essentiellen Spielraum im Rahmen der gesellschaftlichen Öffentlichkeit einräumt: Eine religiöse Botschaft hat sich mit vorgefundenen rechtlich-politischen Strukturen kritisch-dialogisch auseinanderzusetzen – unmittelbare Politisierung der christlichen Botschaft würde deren eschatologische Vorläufigkeit verletzen (238–241; 250f.).

Das alles verwies die iranische Delegation wesentlich in die Geschichte des Christentums, während sie im Rahmen der islamischen Weltanschauung – die der Vernunft und den Interessen der Menschen entspricht – keinen Platz für die Sichtweisen des Säkularismus und für Pluralismus im Sinne der Akzeptanz von Vielfalt auf der Basis auch des Zweifels sah (Taskhiri 245; Rashadi 247; Khalidji 253f.; gleichartig die folgenden Vorträge und Diskussionen). Es blieb bei einigen Andeutungen der Möglichkeit einer stärkeren Berücksichtigung jeweiliger Vorverständnisse von Gottes Willen und Gottes Gesetz auch im Islam (Schabestari 275; 286; 314f. und Hojat-ol-Islam Ganbari, Head of the Research Institute of »Contemporary View«, 364–366; 382–384) und christlichen Anregungen, wie koranische und europäische Traditionen miteinander vereinbar interpretiert werden können (292–294; 312f.).

Christoph Elsas

Dogmatik im Kontext der Weltreligionen

Langsam setzt sich die Einsicht durch, dass Theologie bei aller Verankerung in den Quellenschriften des Christentums nicht ohne kontextuelle Verortung und Übersetzung in der gegenwärtigen Welt betrieben werden kann. Erstmals hat der Marburger Theologe Hans-Martin Barth (B.) den Versuch unternommen, die Hauptthemen des christlichen Glaubens in ihrer Gesamtheit in Beziehung zu setzen zu den wichtigsten religiösen Traditionen der Menschheit (vgl. 1).¹ B. hat aus diesen jene vier ausgewählt, die auch schon das 2. Vatikanische Konzil in seiner Erklärung *Nostra aetate* ausgesondert hat: Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus. Die von ihm behandelten Themenbereiche bespricht er dann aus einer vierfachen Perspektive: (1) aus der eigenen – evangelischen – Sicht und Überzeugung, (2) im Gegenüber zu Aussagen der vier anderen Religionen, (3) im Vergleich von Eigenem und Fremdem, (4) in einer thesenhaften Bilanz und Impulsgebung für den weiteren Diskurs.

B.s Werk soll einem fünffachen Auftrag dienen (vgl. 9): (1) als Repetitorium der evangelischen Dogmatik, (2) als Nachschlagewerk für eine wechselseitige Information, (3) als Diskussionsimpuls für Gruppen, die sich mit den betreffenden Themen auseinandersetzen, (4) als Zugang zu einer vertieften Wahrnehmung des christlichen Glaubens im Kontext der Religionen, (5) als Anregung zum interreligiösen Dialog.

Nach dem Vorwort, das der Verortung des umfangreichen Werkes dient, wird das Werk selbst in neun unterschiedlich großen Kapiteln entfaltet: (1) Vorklärungen, (2) Glaube, (3) die Begründung des Glaubens, (4) Gott, (5) Jesus Christus, (6) Heiliger Geist, (7) Welt und Mensch, (8) Erlösung, (9) Hoffnung über den Tod hinaus. Es folgen der Epilog und ein Anhang, vor allem mit einer Auswahlbibliographie und Registern.

Nicht zu bestreiten ist, dass wer immer sich einem solch umfangreichen Projekt stellt, sehr bald an Grenzen stößt. Diese werden bereits im *Vorwort* und dem folgenden Kap. 1: 35–65: *Vorklärungen* angesprochen und sichtbar. Will man nicht ausufern, können die Vorstufen der traditionellen und ökumenischen Dogmatik nur äußerst knapp zur Sprache gebracht werden. Der angestrebte Kontext sind die Religionen, dieser wird aber reduziert auf die vier genannten Religionen. Der umfassende Kontext von Religion und Religionslosigkeit bzw. säkularer Welt wird zwar gesehen, aber dann bald ausgeblendet (das Thema kehrt am Ende im Epilog wieder). Zu den bedauerlichen Konsequenzen gehört es, dass die unterschiedliche Behandlung des Fragekomplexes in den verschiedenen christlichen Konfessionen, zumal in der katholischen und protestantischen Theologie, eher draußen vor bleiben, folglich auch der lange Zeit konfessionell bedingte Unterschied zwischen Dogmatik und Fundamentaltheologie nicht in den Blick kommt (entsprechend gibt es zwischen meiner *Kontextuellen Fundamentaltheologie* und der *Dogmatik* wesentliche, von B. nicht wahrgenommene Unterschiede). Philosophische Grundfragen, auch die wichtige Frage nach der

¹ Hans-Martin BARTH, *Dogmatik*. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh 2001, 862 S.

Religion werden im Vorfeld nicht gestellt und geklärt. Zu Recht sieht B. keine Lösungen im rein religionsgeschichtlichen Vergleich, in einer Welteinheitsreligion oder einer pluralitätskonformen Apologetik. B. möchte zu einer neuen Selbstwahrnehmung des Christentums beitragen, verbunden mit einer neuen Wahrnehmung nichtchristlicher Religionen, die dann zu einer vertieften Einsicht in die Grundaussagen des Christentums führen und die Gesprächsfähigkeit erweitern sollen. B. bekennt sich von Anfang an zum Glauben an den dreifaltigen Gott, den er aber ausdrücklich nicht im Sinne eines Absolutheitsanspruchs vortragen will. Voll zuzustimmen ist seiner Absicht, die anderen Religionen als eigene Subjekte zu erkennen und zu würdigen (vgl. 64); allerdings bedeutet eine Absichtserklärung nicht unbedingt, dass ihr im praktischen Verhalten entsprochen wird.

Soweit ich sehe, gibt es keine Begründung der Themenabfolge. In gewissem Sinne ist jedes Kapitel daher auch in sich zu sehen. Sonst wäre es nicht zu verstehen, dass B. z.B. gleichsam im Vorgriff auf Kap. 4 schon in Kap. 2 im Zusammenhang mit dem Glauben von Gott und in Kap. 3 von der Offenbarung handelt, oder dass er sich dem historischen Anfang des Christentums, der Jesusgestalt, erst in Kap. 5 stellt.

B. beginnt mit dem Thema *Glaube* (Kap. 2: 67–120) und wählt dabei einen eher anthropologischen, wenn auch nicht philosophischen Ansatz, zumal Glaube stets ein glaubendes Subjekt erfordert. In seiner Besprechung des christlichen Verständnisses sucht er dann einen Zwischenweg zwischen dem Alltagsverständnis (glauben = unsicher sein, zweifeln – ich würde unterscheiden zwischen erkennen aus eigener und unter Zuhilfenahme fremder Einsicht) und der theologischen Formel »glauben-an« und »glauben, dass«. Er bestimmt den Glauben dann letztlich als ein Beziehungsgeschehen, vor allem als Beziehung zu Gott. Diese zentrale Bestimmung verlässt er aber, wo er nach dem »Glauben« in den anderen Religionen fragt. Hier ergeben sich insofern Schwierigkeiten, als eine Übereinkunft im Vergleich stets eine Übereinkunft im Ausgangsverständnis voraussetzt. Wo das nicht der Fall ist, bietet sich ein sprachvergleichender Ansatz an, wie B. ihn beim Islam, auch ansatzweise beim Buddhismus wählt. Entscheidend wäre freilich gewesen zu klären, wie weit in den Religionen vom Glauben als einem »Beziehungsgeschehen« gesprochen werden kann. Dass Glaube sich auf ein Objekt richtet, ist schon deshalb unzureichend, weil das christliche Beziehungsgeschehen primär in einem interpersonalen, nicht in einem sachhaften Beziehungsgeflecht verankert ist. Die Frage nach Gott folgt aber bei B. erst später.

Die *Begründung des Glaubens* (Kap. 3: 121–222) entfaltet B. in vier Abschnitten: (1) Erwachen des Glaubens, (2) Offenbarung, (3) Glaubensgewissheit angesichts einer Vielzahl von Wahrheitsansprüchen, (4) Vermittlung von Wahrheitsgewissheit. Bei der Frage nach dem »Erwachen« des Glaubens lenkt B. die Aufmerksamkeit zunächst auf psycho-somatische bzw. gesellschaftliche, also erneut anthropologische Faktoren. Theologisch richtet er dann den Blick auf das, was als »Offenbarung« angesprochen wird. Hier fragt man sich erneut: Wieso wird hier vor jeder ausdrücklichen Beschäftigung mit Gott von »Offenbarung« gehandelt, wenn es dabei doch christlich um Gott in seiner radikalen Selbstmitteilung geht, wie es nicht zuletzt die evangelische Theologie seit K. Barth u.a. gelehrt hat? B. bezeichnet »Offenbarung« in einem relativ breiten Verständnis als »Schlüsselerlebnis«, das »einen Menschen inmitten der ihn umgebenden Alltagswelt und unter den ihn bestimmenden

Bedingungen ergreifen und auf dem Weg über Wort und Lebenszeugnis erfassen, ihn ›anstecken‹ kann« (157). Es verbindet ihn offensichtlich mit der wahren Wirklichkeit, so dass sich die Wahrheitsfrage dann anschließt. B. erläutert sie christlicherseits eindeutig theologisch (vgl. die Thesen 174). Geht man davon aus, dass die eigentliche Krieriologie keine äußerlich angelegte sein kann und aus der Begegnung mit der Wirklichkeit selbst folgt, macht es Sinn, gleich hier den Umgang mit der Heiligen Schrift als dem Wort Gottes und ihr Verhältnis zu anderen Heiligen Schriften zu behandeln. Freilich bleibt die Frage, ob es angemessen ist, die Wahrheitsproblematik hier gleichsam vorweg zu behandeln.

Kap. 4: 223–340 ist dann überschrieben mit *Gott*. In ihm kommen Gotteserkenntnis und die Wirklichkeit des dreifaltigen Gottes zur Sprache. Ausgehend von der Relativierung der rationalen Versuche der Gotteserkenntnis, konzentriert sich B. vor allem auf die im Christentum bekannte trinitarische Gotteswirklichkeit. Volle Zustimmung verdient These 1 am Ende: »Das Bekenntnis zum dreieinen Gott wurzelt in der Begegnung mit Jesus dem Christus, die es für den christlichen Glauben unverzichtbar macht.« (339) Hier fragt man sich freilich, ob nicht auch die Frage nach Jesus dem Christus am Ende doch zu spät gestellt wird. Wie schon in den voraufgehenden Kapiteln fällt auch hier auf, dass B. dem anthropologisch-philosophischen Denken nur bedingt Raum gibt. Das wirkt sich später da aus, wo so zentrale Begriffe wie Person im Blick auf das interreligiöse Gespräch zur Sprache kommen. Das Gespräch mit den Anderen kann aber nur gelingen, wenn wir deutlich nach den dort gegebenen Prämissen fragen. Dem Umgang mit Gott und Göttern, dem Göttlichen und Absoluten, wie er sich in den Religionen findet, geht B. sinnvollerweise im Rahmen seiner Beschäftigung mit der Trinität nach. Die negative Theologie scheint bei ihm immer wieder durch. Dennoch hätten die Aussagen zu den Themen Nichts, Leere, Shunyata und Kenose deutlicher ausfallen können, nicht zuletzt weil wir – auch literarisch greifbar – hier im buddhistisch-christlichen Dialog längst weiter sind (vgl. u.a. meine Werke *Absolutes Nichts* und *Gottes Wort in der Fremde*). Es muss hinzugefügt werden, dass wer philosophisch unsensibel ist, leider auch die vielfältigen Facetten der Gottsuche und ihrer Ausdrucksformen nicht wahrnimmt.

Thema des Kap. 5: 341–410 ist *Jesus Christus*. Tatsächlich ist die Christentumsgeschichte von Anfang an eine Begegnungsgeschichte, wobei die Geschichte selbst sich als Ort der Begegnung mit dem lebendigen Gott erweist. Ein anthropologischer Ansatz, der den Menschen als geschichtliches und in Geschichte sich verwirklichendes Wesen anerkennt, würde deutlich seine Stellung in der konkreten Geschichte herausarbeiten. Wo das nicht geschieht, kommt es – wie hier – zu relativ späten Einreihungen. Wie schon die Kapitel-aufreihung des Buches zeigte, trennt B., was klassisch Christologie genannt wird, von der Soteriologie. Der Ort der Christologie ist bei ihm die Entfaltung der Trinitätssystematik. Dabei kommt das Spannungsverhältnis, das von Chalkedon her die Christologie bestimmt und in der modernen Frage nach dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens neu aufgebrochen ist, eher zu kurz und zu spät in den Blick. Interessanterweise fragt B. bei den anderen Religionen zunächst nach deren Mittlergestalten, ehe er in der Entwicklung einer »integralen Christologie« den außerchristlichen Perspektiven der Jesusbilder Raum gibt. Im Hinblick auf Chalkedon ergibt sich aus B.s Konzeption einer »integralen Christologie«: »Eine

integrale Christologie ist gerade darin integral, dass sie auf Geschlossenheit verzichtet. Weder außerchristliche noch christliche – biblische – Verstehensmuster sind ausreichend geeignet, Jesus Christus als den zu erfassen, der er ist »gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit« (vgl. Hebr. 13,8)« (407). B. geht davon aus, dass Christus in keiner Vorstellung wirklich aufgeht und er mit den Vorstellungen »nur insofern identifiziert werden (darf), als diese ihrerseits transzendiert werden« (ebd.). B. fordert dabei »einen neuen Versuch, die universale Relevanz Jesu Christi zu artikulieren« (408). Dem Leser sei geraten, das Kapitel von den 19 Thesen am Ende her zu lesen, zumal die Christologie B.s dort ihren prägnantesten Ausdruck findet. Dass er dabei immer wieder die Ebene der Begrifflichkeiten und Vorstellungen auf die volle Wirklichkeit Jesu Christi hin zu durchstoßen bemüht ist, wird man bejahen können. Es fragt sich nur, ob die chaledonische Rede von Mensch und Gott nicht selbst schon die genannte Ebene transzendiert, so dass sie deutlicher in einem christlichen Bekenntnis Ausdruck finden müsste. Wie einzig ist Jesus Christus in alle dem?

Es folgen in Kap. 6: 411–440 Ausführungen über den *Heiligen Geist*. B. übersieht hier freilich, dass eine der intensivsten Auseinandersetzungen in der katholischen Theologie der Religionen sich heute in der Pneumatologie abspielt (vgl. dazu in den letzten Jahren die Diskussionen um J. Dupuis, den B. beiläufig in Kap. 1: 59f. erwähnt). Dabei geht es um das Verhältnis des Schöpfergeistes zum Geiste Jesu Christi und seine Wirksamkeit in der Heilsgeschichte. Das volle Urteil über dieses Kapitel ergibt sich aus der Zusammenschau mit den folgenden Kapiteln über Welt und Mensch und Erlösung. In gewissem Sinne beginnt die Betrachtung des Gesamtprozesses von Welt und Geschichte in den beiden nächsten Kapiteln nochmals neu.

Kap. 7: 441–524: *Welt und Mensch* handelt in seinen beiden Abschnitten von Welt und Schöpfung einerseits und Mensch und Menschheit andererseits. Der erste Abschnitt stellt die klassische Schöpfungslehre vor und vertieft sie einerseits in Richtung auf die Trinitätslehre, in die eingebettet B. die Theodizeefrage stellt, andererseits im Blick auf heutige naturwissenschaftliche Fragestellungen. Diesen Sachkanon bespricht er dann erneut im Rahmen der Religionen, bevor er vor diesem Horizont die Fragen in einer »integralen« (ein von B. im Laufe seines Denkweges immer häufiger gebrauchter Terminus!) Perspektive zusammenzufassen sucht.

Kap. 7 ist dann auch der Ort, wo B. sich nun ausdrücklich dem Menschen bzw. der Menschheit zuwendet. Nach Ansicht B.s fragt der christliche Glaube aber nicht nach dem Wesen, sondern nach der Würde des Menschen (483). Biblisch gründet diese in der Gottebenbildlichkeit, doch findet sich der Mensch selbst weniger in der Situation der Gottebenbildlichkeit als in der »Tragik« (P. Tillich) der Sünde wieder. Mit diesen Grundbegriffen nähert sich B. dann den anderen Religionen, wobei er wohl doch übersieht, dass der Mensch – ganz anders als in den abrahamitischen Religionen mit ihren Schöpfungslehren – sich in Asien im Kreise der Lebewesen wieder findet, folglich auch der als Ausgangspunkt gewählte Würdegedanke nicht leicht übertragen werden kann. B. endet auch hier mit dem Versuch einer »integralen Anthropologie« (allerdings mit Fragezeichen!) (511). Dabei gelingt es ihm kaum, die verschiedenen Sichtweisen »integral« zusammenzuführen. Die Frage der Sünde bleibt genauso bestehen wie die Frage nach der Personalität. B. betont denn auch,

dass es einen »auf das Individuum bezogenen Begriff von Personalität« im hinduistischen Denken nicht gibt (518); er hätte die Aussage auf den Buddhismus ausdehnen können. Trotz seiner starken Betonung des Trinitarischen kommt bei B. die Spannung von Individualität und Relationalität im (zumal im trinitarisch orientierten) Personbegriff nicht zum Ausdruck (trotz der Vorbehalte B.s gegen Greshake wären dessen Ausführungen zur Sache, wie sie sich in seinem großen Werk zur Trinität finden, hilfreich gewesen!).

Unbestritten sind Heil und *Erlösung* ein zentrales Thema in den Religionen; bei B. kommt es in Kap. 8: 525–715 ausführlich zur Sprache. Hier ist freilich nicht zu übersehen, dass das Kapitel am Ende zugleich ein Stück Lumpensammler ist für alles, was bislang am Wege liegen geblieben ist. Das längste Kapitel des Buches hat drei Abschnitte: (1) Der Grund der Erlösung und die Zueignung des Heils, (2) Die Vermittlung des Heils, (3) Heilsgemeinschaft. Soteriologie, Sakramentenlehre und Ekklesiologie folgen hier einander.

Abschnitt 1 beginnt mit einer ausführlichen Darstellung der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Bedauerlicherweise kommen die ökumenischen Bemühungen um eine Klärung dieser zentralen, lange für kirchentrennend gehaltenen Lehre nur sehr knapp am Rande vor (vgl. 528). B. sieht im Verständnis von Heil und Erlösung die Grunddifferenz zwischen dem christlichen Glauben und nichtchristlichen Religionen. Zu Recht behandelt er die Frage dann nicht pauschal, sondern im Verhältnis des Christentums zu jeder einzelnen Religion. Zwei Anmerkungen sind jedoch zu machen: (1) Wenn ich den Anderen als Subjekt behandeln will, darf ich nicht nur fragen, wie er meine Lösung findet, sondern ich muss ihn nach seinen Lösungsvorschlägen fragen. (2) Bedenkt man, dass in der katholischen Theologie der Religionen die Frage des Heils im Blick auf Nichtchristen und nichtchristliche Religionen lange Zeit die zentrale Fragestellung war, ist es völlig unverständlich, dass der Ansatz praktisch nicht eigens und in einer den verschiedenen christlichen Richtungen angemessenen und darüber hinaus verständlichen Sprache thematisiert wird (was 570f. über K. Rahner gesagt wird, wird ihm übrigens nur bedingt gerecht).

Abschnitt 2 richtet den Blick auf Wort und Sakrament, die therapeutische Kraft des Wortes Gottes, auf die Taufe als Ort der spirituellen Identität, das Herrenmahl als Ausdruck spiritueller Sozialität. B. leuchtet hier die aktuelle Situation in der Ökumene aus und bespricht eine Reihe von analogen nichtchristlichen Riten.

Es folgt in Abschnitt 3 die Behandlung der Kirche als Heilsgemeinschaft in ihren verschiedenen Facetten, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Ämterstruktur, Einheit und Vielheit u.a. Im Vergleich werden außerchristliche religiöse Gemeinschaften vorgestellt. Gerade wegen der Unterschiede zwischen den Konfessionen und den Religionen hätte die Autoritätsfrage wohl größere Aufmerksamkeit verdient gehabt, und das umso mehr, als sich in unseren Tagen ein neues Spannungsfeld zwischen der Amtsautorität und der praktisch erworbenen spirituellen Autorität auftut (vgl. den Bereich der Meditation und Mystik).

Das Werk endet mit Kap. 9: 717–803, das der *Eschatologie* gewidmet ist. B. geht die Fragen von drei Seiten an: (1) Grundprobleme eschatologischen Denkens, u.a. mit Blick auf Esoterik, Futurologien u.a., (2) Individuelle Hoffnung über den Tod hinaus, (3) Universale Hoffnung. Den Schwerpunkt bilden die beiden letzten Punkte. Einmal geht es um Tod und Auferstehung, Wiederkunft Christi und Gericht, ewiges Leben, verglichen asiatisch mit dem

Wiedergeburtsgedanken, sodann um Ende der Welt und Vollendung der Schöpfung, um partikulares und universales, letztlich kosmisches Heil und seine Varianten in den Religionen.

Im *Epilog* (805–819) lenkt B. abschließend den Blick auf die »Areligiösen«, auf den Kontext von Atheismus, Agnostizismus und Materialismus, den er zuvor ausgeblendet hatte, obwohl dieser Kontext das gemeinsame Gegenüber aller Religionen in der Welt von heute ist.

Wenn wir nach diesem, wenn auch gerafften, Durchblick durch das große Werk zurückschauen, ergibt sich im Blick auf die Zielsetzungen: (1) Das Buch ist auf jeden Fall ein brauchbares Repetitorium der evangelischen Dogmatik, das jedem evangelischen Studierenden nachdrücklich empfohlen werden kann. Katholiken werden sich in ihm allerdings nur bedingt wieder finden. (2) Als Nachschlagewerk für den interreligiösen Vergleich bleibt das Werk vieles schuldig, weil die Beschäftigung mit den Religionen zu stark interessengeleitet ist, d.h. von den eigenen theologischen Vorgaben her bestimmt ist. Die Fremdheit der Anderen bleibt zu oft auf der Strecke, muss aber gerade da, wo der Fremde in seiner eigenen Subjekthaftigkeit gewürdigt werden soll, deutlicher respektiert werden. An dieser Stelle finden auch die Versuche der Integration ihre Grenze. (3) Für die Diskussion innerhalb der Gemeinden wie auch für den interreligiösen Alltag tun vor allem die Thesen, die den Gedankenprozess in seinen Schritten am Ende zusammenfassen, einen großen Dienst. Sie sind sehr hilfreich, selbst wenn man an einzelnen Stellen anders formulieren würde. (4) In einer Zeit, in der auch viele Gläubige sich mit Rückfragen an und über den eigenen Glauben plagen und schon deshalb der Diskurs in den Kirchen und ihren Gemeinden zu fördern ist, kann das Werk zur Anregung einer erneuerten und vertieften Wahrnehmung des eigenen Glaubens beitragen. (5) Wer innerkirchlich auf den Dialog vorbereitet ist, kann sich trauen, auch mit Menschen, die keine Christen sind, Angehörigen anderer Religionen und Ungläubigen bzw. Areligiösen, ins Gespräch einzutreten. Wichtig ist nur, dass die Menschen selbst suchen, nach Vollendung streben und auf eine geschenkte Zukunft hoffen. In diesen Kontexten ist das große Werk B.s eine willkommene Hilfe.

Hans Waldenfels SJ

BERICHTE

Gerechtigkeit im Dialog der Religionen

Vom 7.–10. Juli 2004 fand in Würzburg eine internationale Tagung zum Thema »Gerechtigkeit im Dialog der Religionen« unter Federführung des Fundamentaltheologen Prof. Dr. Elmar Klinger und des derzeitigen indischen Gastprofessors für Missionswissenschaft Prof. Dr. Francis X. D'Sa statt. Anlass des Symposions war die Errichtung des Stiftungslehrstuhls für Missionswissenschaft und Dialog der Religionen an der Universität Würzburg am 1. April 2004 durch das Internationale Katholische Missionswerk Missio München und die Stiftung zur Förderung des interkulturellen und interreligiösen Dialogs »Promotio Humana«. Ziel dieses internationalen Treffens war es, die konzeptionellen Weichenstellungen für eine neue katholische Auffassung von Mission im globalen Kontext des Zusammentreffens der Religionen zu erarbeiten.

Thematischer Schwerpunkt war die Gerechtigkeit. Sie ist eine zentrale theologische Fragestellung der jüdisch-christlichen Tradition und vielleicht ihr entscheidender genuiner Beitrag zum Dialog der Religionen. Unrecht wahrzunehmen, es zu benennen und die Rechte derer einzufordern, die von ihm betroffen sind, ist Kernbestand des Christlichen. Dementsprechend wurde der Dialog geführt. Die Referentin und die Referenten waren Vertreter christlicher Kirchen, die sich in ihren jeweiligen Kontexten mit sehr unterschiedlichen kulturellen und religiösen Traditionen beschäftigt haben. Diesen gerecht zu werden und dadurch Christsein zu behaupten, stellt die Herausforderung der Inkulturation in der heutigen Welt dar. Die Beiträge aus Afrika, Lateinamerika und Asien wurden aus dem Blickwinkel deutschsprachiger Missionstheologen durch die Koreferate kritisch angefragt und konstruktiv weitergeführt. Sie zeigten die Durchführbarkeit des Dialogs bereits während des Symposions.

Gerechtigkeit als zukünftiger Schlüssel im Dialog der Religionen stellt nicht mehr die Wahrheitsfrage an erster Stelle, sondern das rechte Handeln und sie schafft auf dieser Grundlage einen neuen Zugang zur Orthodoxie. Dies machte Dietrich Wiederkehr in seinem Eröffnungsvortrag geltend, der ausgehend von Karls Rahners Ansatz einer Theologie der Religionen das Spielfeld in diese Richtung eröffnete. Was Gerechtigkeit bedeutet und wie sie konkret vor Ort umgesetzt werden kann, wurde mit jeweils zwei Beiträgen aus Afrika, Lateinamerika und Indien dokumentiert.

Ein zentrales Problem für das afrikanische Christentum stellt die Pluralität der Ethnien dar. Die Ethnizität der schwarzafrikanischen Stammeskultur wirft die Frage auf, wie man den unterschiedlichen Ethnien gerecht werden kann angesichts des universalen Anspruchs des Christentums. Diesen Problemkomplex verfolgte Mercy Amba Oduyoye aus Ghana in ihrem Beitrag »African Christianity and the Barriers of the ethnic/tribal cultures«. Für sie ist kulturelle Vielfalt ein unverzichtbares Geschenk Gottes. Juvénal Ilunga Muya aus dem Kongo machte in seinem Referat »Koloniales Erbe und Afrikanisierung der Kirche« die

Nachwirkungen der Kolonialzeit, die er mit dem Topos »anthropologische Armut« qualifizierte, für die Schwierigkeiten einer afrikanischen Inkulturation der Kirche verantwortlich. Die Afrikanisierung der Kirche kämpft mit dem eurozentrischen Gesicht des Christentums und mit den Wunden, die der Kolonialismus geschlagen hat.

Neben Schwarzafrika war Lateinamerika, speziell Brasilien der zweite kontextuelle Schwerpunkt des Symposions. Paulo Suess verfolgte in seinen zehn Thesen »Zum Traum von indigenen Ortskirchen« die ekklesiologische Dimension einer missionarischen Tätigkeit, die das Lebensprojekt der indigenen Völker zum Maßstab hat. Dies erfordert die Herausbildung der autochthonen Eigenständigkeit der jungen Kirchen, die Missionierung in einer Langzeitperspektive möglich macht. Wie die Neuheit des Evangeliums mit der Kontinuität der indianischen Kulturen in Einklang zu bringen ist, wurde bis heute von den Kirchen nicht geklärt. Dass die Inkulturation des Christentums im Kontext von Gerechtigkeit die Weichenstellungen für die zukünftige Gestalt der Kirche abgibt, machte Alberto da Silva Moreira paradigmatisch an den Basisgemeinden mit seinen Überlegungen zu »Befreiung in den Basisgemeinden – Zeichen einer neuen Kirche« deutlich. Die Entstehung und Wirkungsgeschichte der brasilianischen Basisgemeinden zeigt den hohen Stellenwert einer gelebten Ethik der Solidarität unter den Armen.

Indien bildete den dritten Schwerpunkt der Tagung. Zum einen mit der Frage, wie kann das indische Christentum der uralten indischen Religion gerecht werden. Francis X. D'Sa forderte in seinem Vortrag »Menschenrechte, kosmische Pflichten und der Dialog der Kulturen. Zur Pflege des Friedenshorizontes« die Ergänzung des westlichen anthropozentrischen Menschenrechtsdiskurses durch die kosmozentrische Verpflichtung allen Lebewesen gegenüber, wie es die hinduistische Tradition des Dharma kennt. Nur wenn westliche und östliche Tradition zum Einklang kommen, ist eine friedliche Lebensperspektive für die Menschheit gewährleistet. Die Hermeneutik des Dialogs zwischen Hinduismus und Christentum muss politisch weitergeführt werden zu einem umfassenden Verständnis von Gerechtigkeit. Dies entwickelte Rudolf Heredia in seinem Referat »Women, Dalits and the Environment in Hindu and Christian Perspective in Contemporary India«. Was dies in Indien bedeuten kann, zeigte er an den Kastenlosen, den Frauen und der ökologischen Fragestellung auf.

Die Problematik der Gerechtigkeit betrifft jedoch nicht nur die Kirchen der sog. Dritten Welt. Sie ist von aktueller Brisanz in der Ökumene. Dies wies Vladimir Feodorov in »The Limits of the Roman Mission – the Church in Russia« nach. Angesichts der veränderten weltpolitischen Situation stellt sich in Russland, dem kanonischen Territorium des Moskauer Patriarchats, die Frage der Mission neu. Die Gestaltung der Einheit des Christentums wird immer notwendiger, gerade dann, wenn Schwesternkirchen mit unterschiedlichen ekklesiologischen Modellen aufeinander treffen, wie dies im Fall der Errichtung römisch-katholischer Bistümer entgegen bestehender Vereinbarungen und ohne Rücksprache mit der Orthodoxie in Russland geschehen ist.

Der Tenor des Symposions war einhellig. Die Kirche ist mit Blick auf die veränderten sozio-ökonomischen und religiös-kulturellen Bedingungen der Menschheit dazu aufgerufen, ihr eigenes missionarisches Selbstverständnis neu zu fassen. Gerechtigkeit ist dazu ein

Schlüsselbegriff, der in den vielfältigen Kontexten unterschiedlich zur Geltung kommen muss. Evangelisierung und Gerechtigkeit betreffen die Kirche dabei in ihrem dogmatischen Wesen als Kirche selbst. Sozialpastoral darf nicht assistentialistisch missverstanden werden. Die Kirche ist angesichts der kulturellen und religiösen Pluralität und Differenz herausgefordert, ortskirchliche Modelle zu entwickeln, um ihrer Universalität in Lateinamerika, Afrika, Asien und auch Europa selbst gerecht zu werden.

Dieses neue Profil der missionarischen Tätigkeit der Kirche gilt es zukünftig am Lehrstuhl für Missionswissenschaft und Dialog der Religionen in Würzburg zu erarbeiten. Der Dialog wurde auf dem Symposium aus christlicher bzw. katholischer Sicht eröffnet. Weitere Dialoge mit Vertretern der anderen Religionen sollen folgen. Dazu wurde am Ende des Tagung ein Grundsatzpapier erstellt und verabschiedet: die Würzburger Erklärung zum Dialog der Religionen. Die Suche nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit ist Kernstück der Mission im Zeitalter der Globalisierung. Es braucht globale Gerechtigkeit.

Thomas Franz

Würzburger Erklärung zum Dialog der Religionen

Vom 7.–10. Juli 2004 fand unter der Leitung der Professoren Dr. Elmar Klinger und Dr. Francis D'Sa SJ an der Bayerischen Julius-Maximilians-Universität Würzburg ein internationales Symposium zum Thema »Gerechtigkeit im Dialog der Religionen« statt. Das Symposium brachte den Geist der interkulturellen Verständigung und des Einvernehmens zum Ausdruck, der angesichts der Herausforderungen unserer Zeit das Verständnis von Theologie neu buchstabiert. Dieses zentrale Anliegen soll zukünftig das Profil des neuerichteten Lehrstuhls für Missionswissenschaft und Dialog der Religionen auszeichnen.

Die folgende Erklärung richtet sich an alle Verantwortlichen in Kirche und Theologie, Gesellschaft, Politik und Wirtschaft:

Entgegen den großen Hoffnungen, die auf die Globalisierung gesetzt werden, zeigt sich, dass die Zahl der Verlierer in allen Teilen der Welt, in Nord und Süd, Ost und West in erschreckendem Maße zunimmt. Trotz der Entwicklung der Informationstechnologie werden Milliarden von Menschen gesellschaftlich, sozial und kulturell ausgegliedert. Die Zahl der Armen und derer, die aufgrund der technischen Entwicklungen den Arbeitsplatz und ihre Existenzgrundlage verloren haben und verlieren, nimmt rapide zu.

Aus der christlichen Überzeugung gilt es demgegenüber, eine Globalisierung von Gerechtigkeit und Solidarität zu gestalten. So versteht sich heute christliche Theologie, die missionarisch ist. Sie muss sich in die Alltagswelt der Menschen wagen und in die Politik und die Wirtschaft einmischen.

Die Armen und Hungernden in unserer Welt sind ein Skandal. In einer Zeit, in der die Menschen zunehmend instrumentalisiert und die Ressourcen der Natur ausgebeutet und zerstört werden, muss der spirituell-religiöse Charakter von Welt und Mensch neu entdeckt, belebt und gefördert werden.

Um dieser Aufgabe nachzukommen, suchen Christen die Kooperation der Vertreter aller Religionen und aller Menschen guten Willens. Das gilt umso mehr, als die große Mehrheit der Armen und Entrechteten in nichtchristlichen Religionen ihre Wertebindung erfahren und dort die Sinnfrage stellen. Von unserem christlichen Gottesverständnis her sind die Armen die Bevorzugten Gottes.

Die Ergebnisse der Diskussion des Symposiums fassen wir als Theologinnen und Theologen, die gesellschaftliche Verantwortung haben, in folgende Thesen zusammen:

- Eine Theologie, die den Menschen und ihrer Welt nicht dient, taugt zu nichts. Daher bemüht sich unsere Theologie, die Spuren des Geisteswirkens in allen Ethnien, Kulturen und Religionen zu entdecken. In allen Bemühungen um Frieden, im Ringen um Gerechtigkeit und Befreiung und die Anerkennung der unaufgebaren Würde jedes Menschen können wir Gottes Geist am Werke sehen.
- Es ist der Geist Gottes, der uns bewusst macht, dass die Benachteiligten in unseren Gesellschaften – Ureinwohner, Frauen, Behinderte, Kinder, kranke und alte Menschen – nicht wie Parasiten behandelt werden dürfen. Sie sind wichtige Mitglieder der Menschheitsfamilie. Deshalb ist es unsere Pflicht, ihnen zu ihrem Recht zu verhelfen: Eine neue Weltordnung – aufgebaut auf einem neuen Menschen- und Weltverständnis – ist das Grundbedürfnis für eine menschlichere Welt.
- Im Dialog der Kulturen und Religionen geht es um Leben, Vertrauen und Versöhnung. Er bewährt sich im Abbau von Vorurteilen, in der Beseitigung von Missverständnissen, durch die Förderung von Empathie und Solidarität.
- Der historische Kolonialismus mag der Vergangenheit angehören. Doch der politische Kolonialismus mit seiner wirtschaftlichen Übervorteilung der schwächeren durch die stärkeren Nationen ist virulent wie eh und je. Theologisch nennen wir das strukturelle Unrecht und »strukturelle Sünde«, die wir nicht stillschweigend hinnehmen können.
- Wir brauchen zudem ein Verständnis von Kirche, das für die Zugehörigkeit zur Kirche nicht nur Glaubenzustimmung verlangt, sondern im Anschluss an die Gerichtsrede in Mt 25 sich nachdrücklich und wirksam diakonisch um die Notleidenden und Entrechteten sorgt, wie es z.B. in den Basisgemeinden geschieht.
- Die lokalen Kirchen sind keine Filialen einer Zentrale, sondern gemäß dem Zweiten Vatikanischen Konzil im vollen Sinne des Wortes die Kirche Christi. Kulturelle Eigenschaften der Ortskirchen dürfen deshalb nicht mit zentralen Rechtsvorschriften eingeebnet werden. Auch dürfen in menschlichen Notlagen rechtliche Entscheidungen nicht den Vorrang haben. Der Sabbat, sagt uns der Herr, ist für den Menschen da.

Wir verstehen unsere missionarische Aufgabe als Theologen in einem umfassenden Sinn. Sie ist kosmologisch und daher kosmopolitisch; sie ist anthropologisch und daher dem Menschen verpflichtet. Das heißt: Sie deutet auf prophetische Weise Gottes Wort, sie

gestaltet Gottes Welt und inspiriert Gottes Volk. Denn die Schrift sagt: »Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, alles andere wird euch dazugegeben.« (vgl. Mt 6,33) Der Umgang mit Recht und Unrecht ist daher der Ansatz missionarischer Arbeit. Sie besteht in der Aufgabe, Menschen einer jeden Herkunft gerecht zu werden. In ihrer Freude und Hoffnung, ihrer Trauer und Angst sind die Menschen von heute, besonders die Armen und Bedrängten aller Art, Partner des interreligiösen Dialogs (vgl. Gaudium et spes 1,1).

Würzburg, den 10. Juli 2004

Globalisierung – Kulturen – Religionen

Grundlagen und Perspektiven des Zusammenlebens in einer multireligiösen und multikulturellen Welt

Vom 30. Juli bis 1. August 2004 fand in Salzburg eine internationale Konferenz zu diesem Thema statt. Sie entstand in Kooperation der Paris Lodron Universität Salzburg, vertreten durch das Institut für Theologie Interkulturell und Studium der Religionen, der University of America Washington DC, vertreten vom Council of Research in Values and Philosophy Catholic, der Johannes Kepler Universität Linz, vertreten durch das Institut für Soziologie, Abteilung für Politik- und Entwicklungsforschung, und des Bildungshauses St. Virgil, Salzburg. Die Konferenz wurde am Freitagnachmittag mit einer Diskussionsrunde unter dem Vorsitz von Prof. Dr. George F. McLean eröffnet. Sie lud zu einer ersten Kontaktaufnahme der Teilnehmenden und einer thematischen Annäherung ein. Die vier Hauptthemen – »Fears«, »Person and Community«, »Philosophical and Religious Roots«, »Ways of Cooperation« – befassten sich verstärkt mit der Ost-West-Problematik in Europa.

Am Abend schlossen an die Eröffnung durch akademische und politische Autoritäten die ersten Vorträge an: Prof. Dr. Claude Ozankom (Salzburg) sprach zum Thema »Religion und Globalisierung zwischen Homogenisierung und regionaler Ausdifferenzierung« und Erzbischof Dr. Joseph Zycinski (Lublin) zum Thema »Poland in Europe – A Bridge between East and West. The Challenges of Religion, Culture and Globalization«.

Am Samstagvormittag sprach Weihbischof Dr. Helmut Krätzl (Wien) über »Recht und Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs«, während sich Prof. Dr. Klaus Zapotoczky (Linz) mit dem Thema »Multireligiöse und multikulturelle Gesellschaft als Chance für das Zusammenleben« befasste. Dem Reigen der multikulturellen und multireligiösen Veranstaltung schlossen sich weitere themenspezifische Vorträge über Kulturen (Prof. Dr. Theo Sundermeier, Heidelberg; Prof. Dr. Miklós Tomka, Budapest), Religionen (Dr. Andreas Renz,

Hildesheim; Prof. Dr. Richard Friedli, Fribourg) und Globalisierung (Prof. Dr. Franz Nuscheler, Duisburg; Msgr. Dr. Chidi Denis Isizoh, Rom).

Ab 16.00 Uhr bestand die Möglichkeit in sprachlich getrennten Gruppen ein breites Spektrum an Statements über das Thema der Konferenz zu diskutieren. In der englischsprachigen Gruppe ging es um die Statements von Prof. Dr. Martin Hauser (Bukarest), Dr. Egle Laumenskaite (Vilnius), Prof. Dr. William Sweet (Antigonish/Canada), Ms. Hu Yeping (Washington D.C.), und Prof. Dr. Plamen Makariev (Bulgarien). Die deutschsprachige Gruppe befasste sich mit den Statements von Dr. Ulrike Bechmann (Bayreuth), Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado (Fribourg), Dr. Sylvie Hauser-Borel (Bukarest), Prof. Dr. Hermann Hohegger (St. Augustin), Prof. Dr. Dr. Peter Hofrichter (Salzburg), Dr. Elena Rjasanowa (Moskau), Dr. Franz-Xaver Scheuerer (Ainring), Prof. Dr. Christian Brünner (Graz) und Prof. Dr. Franz Weber (Innsbruck) »Europa – der schwierigste Missionskontinent?«

Beim sonntäglichen Festgottesdienst ging Erzbischof Prof. Dr. Alois Kochgasser auf das Thema der Konferenz ein und betonte dessen Bedeutung für die Gegenwart. Im Anschluss daran sprach Prof. Dr. Friedrich Reiterer (Salzburg), der Gründungsvorstand des Instituts für Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Paris Lodron Universität Salzburg, über »Die Völker haben ihre Götter, wir aber haben JHWH.« Biblische Grundlagen interreligiöser Begegnung«.

Danach wurde über die Gründung der »International Society for Intercultural Theology and the Study of Religion« (ISRIT) beraten. Sie soll eine Gesellschaft mit der Ausrichtung auf die Erforschung der Religionen und Kulturen der Welt auf internationaler, interdisziplinärer, interkonfessioneller und interreligiöser Ebene sein. Sie soll sich darüber hinaus dem Studium der Theologie in interkultureller Perspektive widmen und weiß sich wissenschaftlichen Methoden verpflichtet. Informationen über die Statuten sind zweisprachig unter www.sbg.ac.at/tkr/sbg2004/home.htm nachzulesen und werden Interessierten gerne zugesandt. Mehrere Konferenzteilnehmer haben bereits ihre Unterstützung zugesichert. Prof. Dr. Klaus Zapotoczky kündigte an, dass alle zwei Jahre eine solche Konferenz geplant sei. Die nächste wird im Jahr 2006 zum Thema »Gastfreundschaft als Grundlage für interkulturelle und interreligiöse Begegnung (Hospitality – Basis for Intercultural and Interreligious Encounter)« stattfinden.

Die Konferenz wurde mit einem Festakt zum 75. Geburtstag von Prof. Dr. George F. McLean abgeschlossen. Neben einem Präsent aus Salzburg wurden ihm zwei Festschriften überreicht, wobei eine davon aus dem zentral- und osteuropäischen Raum stammt und die andere von der People's Friendship University Moscow herausgegeben wurde. Der Jubilar legte seine Position zum Thema »Perspectives for Living Together in a Multireligious and Multicultural World« dar. Dabei betonte er, dass Gott die Welt vielfältig geschaffen habe und sich daraus die Notwendigkeit ergebe, einander als Pilger auf der Völkerwallfahrt mit Respekt zu begegnen. Im Anschluss daran hielt seine Mitarbeiterin Ms. Hu Yeping die Dankesrede.

Als Quintessenz der Konferenz kann festgehalten werden, dass die Globalisierung nicht der Wirtschaft zu überlassen sei. Ansonsten handelt es sich dabei um ein ambivalentes Phänomen, dass es sowohl zu einer Homogenisierung der Kulturen, als auch zu einer weiteren Verschärfung der sozialen Ungerechtigkeit in unserer gemeinsamen Welt führen kann.

Demgegenüber sollte die Vielfalt der durch die Religionen geprägten Kulturen wissenschaftlich reflektiert und mittels eines in der je eigenen Identität gestärkten partnerschaftlichen Gesprächs miteinander in Kontakt gebracht werden. Dabei stehe der Respekt vor der Würde der Person der jeweils anderen Gemeinschaft im Vordergrund. Die Politik könne nicht aus ihrer Verantwortung entlassen werden, die Gesetzgebung den interkulturellen und interreligiösen Beziehungen anzupassen. – Die Beiträge werden in einem Buch veröffentlicht, welches zu Beginn des Jahres 2005 erscheinen soll.

Chibueze Udeani

Religious Tolerance and Intolerance

Unter diesem Titel fand vom 8.–11. September 2004 in Santander (Spanien) die vierte Konferenz der »European Association for the Study of Religions« (EASR) statt, die zugleich die sechste Konferenz der jungen spanischen Sektion war. Etwa 200 Teilnehmer aus Europa und Übersee – besonders gut vertreten war natürlich Spanien – befassten sich in Hauptvorträgen und kleinen Referaten mit einem Thema, das heute unter den Bedingungen der Moderne eine besondere Aktualität und Brisanz gewonnen hat und in der Religionsgeschichte – zumeist im asymmetrischen Verhältnis der dominierenden Staatsreligion zu den geduldeten Religionen – zahlreiche Spuren hinterlassen hat. In den Hauptvorträgen ging es um Monotheismus und Intoleranz (Ramón Teja, Santander), um das Verhältnis von Toleranz und Intoleranz als religionshistorisches Problem Europas (Giulia Sfamemi-Gasparro, Messina), um die Dialektik von Frieden und Gewalt in der Christentumsgeschichte (Juan José Tamayo, Madrid), um die Durchsetzung der Gewissensfreiheit im Christentum (Giovanni Filoramo, Turin), um die Laizität des Staates als Voraussetzung der modernen Toleranz (Dionisio Llamazares, Madrid) und schließlich um die gegenwärtige Lage der religiösen Toleranz in der Europäischen Union (Peter Antes, Hannover). Bei den ca. 120 Kurzreferaten (jeweils 15 Minuten) wurden die verschiedensten Facetten des Themas behandelt. Alles in allem erwies sich die Konferenz als besonders »monotheismus- bzw. christentumskritisch« und »laizismusfreundlich«. Der Monotheismus steht unter Verdacht, mit Absolutheitsansprüchen die Intoleranz zu fördern. Seine humanisierende Wirkung in der europäischen Geschichte wird dabei leicht übersehen. Der Laizismus hingegen genießt, gerade in den südlichen ehemals katholischen Ländern Europas, den Ruf eines Garanten der Toleranz. Hier wird oft vergessen, dass der radikale Jakobinismus in den letzten 200 Jahren quantitativ gesehen eine größere Leidensgeschichte als die monotheistischen Religionen zu verantworten hat. Es ist zu hoffen, dass Religionsforscher künftig dem Laizismus mit demselben kritischen Impetus wie dem Monotheismus begegnen werden. Denn in der Religionswissenschaft darf es keine sturmfreie Zone geben. Eine mehrbändige Publikation der Akten ist für das Jahr 2005/2006 vorgesehen.

Mariano Delgado

Ethische Prinzipien und befreiende Praxis der Religionen

Erklärung des Symposiums über interkulturelle und interreligiöse
Befreiungstheologie während des Parlamentes der Weltreligionen
vom 11. bis 12. Juli 2004 in Barcelona

Prinzipien

Die Theologien der Befreiung und die Theologien des interreligiösen Dialogs, die der doppelten Herausforderung der zahlreichen Armen und der zahlreichen Religionen in der Welt zu begegnen suchen, haben sich bisher auf parallelen Wegen und nahezu ohne Dialog miteinander entwickelt. Während der letzten Jahre ist eine Phase produktiver Zusammenarbeit zwischen ihnen in Gang gekommen, insofern beide das Leid des Menschen und der Natur als gemeinsamen erkenntnistheoretischen Topos anerkannten, sich für die Befreiung aus den verschiedenen Formen der Unterdrückung aus Gründen des Geschlechts, der Ethnie, der Religion und der gesellschaftlichen Klasse engagierten und sich ihrem kritischen Denken entsprechend an gesellschaftlichen Bewegungen und Organisationen des globalen Widerstandes beteiligten.

Die Begegnung beider Strömungen bereitet den Boden für eine interreligiöse und interkulturelle Theologie der Befreiung, die nicht auf der Basis der Konzentration auf eine einzige Religion und Kultur, sondern nur auf der Basis eines kulturellen und religiösen Pluralismus entstehen kann. An der Ausarbeitung dieser Theologie wirken die verschiedenen religiösen bzw. spirituellen Traditionen unserer Zeit gleichberechtigt mit und können auf die Zusammenarbeit der theologischen Disziplinen, die sich mit dem Studium der Religionen befassen, rechnen.

Diese Theologie hat die Aufgabe, eine Kritik der Perversionen zu leisten, zu denen die Religionen häufig verleiten: Fanatismus, Fundamentalismus, Sexismus, Intoleranz, Allianzen mit den Mächtigen, Unfähigkeit zu interner Demokratie, Missachtung der Freiheit, Verletzung der Menschenrechte etc. Diese Theologie soll ihrerseits eine befreiende Ethik entwickeln, die in den meisten religiösen und spirituellen Traditionen der Menschheit anzutreffen ist und die wir in den folgenden Prinzipien zusammenfassen können:

1. Eine Ethik der Befreiung in einer von Unterdrückungen vielfältiger Art zunehmend beherrschten Welt: *Befreie die Armen, die Unterdrückten!*
2. Eine Ethik der Gerechtigkeit in einer strukturell ungerechten Welt: *Handle in deinen Beziehungen mit deinen Mitmenschen gerecht und arbeite mit an der Errichtung einer gerechten internationalen Ordnung!*
3. Eine Ethik der Dankbarkeit in einer Welt, in der Kalkül, Eigeninteresse, Eigennutz und Geschäftsbeziehungen vorherrschend sind: *Sei großzügig. Du selbst hast umsonst empfangen. Mach aus dem, was Dir geschenkt wurde, keine Ware.*

4. Eine Ethik der Compassion in einer Welt, die vom Leid und Schmerz der Opfer geprägt wird: *Hab ein Herz für Barmherzigkeit mit allen Leidenden. Arbeite mit daran, ihr Leiden zu mildern.*
5. Eine Ethik des Respekt vor dem Anderssein, der Akzeptanz und Gastfreundlichkeit gegenüber ausländischen Mitmenschen, Flüchtlingen und Menschen ohne Dokumente in einer Welt, die alle Fremden ausschließt: *Anerkenne die Anderen als Andere, respektiere sie und nimm sie auf in ihrer Andersartigkeit, nicht als Kopie deiner selbst. Ihre Andersartigkeit bereichert auch dich selbst!*
6. Eine Ethik der Solidarität in einer Welt, in der alle Lebensbereiche und alle menschlichen Gruppierungen in Ethnie, gesellschaftlicher Klasse, Familie etc. davon durchdrungen sind, nur im eigenen Umkreis zu verkehren. *Sei ein Weltbürger, sei eine Weltbürgerin. Arbeite für eine Welt, in der alle Platz haben!*
7. Eine geschwisterliche Gemeinschaftsethik in einer patriarchalen Welt, in der sexuelle Arbeitsteilung vorherrscht und aus Gründen des Geschlechts Menschen häufig diskriminiert werden, der Gewalt ausgeliefert sind, gesellschaftlich und religiös an den Rand gedrängt oder gar ausgeschlossen werden: *Arbeite mit am Aufbau einer Gemeinschaft, in der Männer und Frauen gleichberechtigt sind, ohne als Kopien behandelt zu werde!*
8. Eine Ethik des Friedens auf der Basis der Gerechtigkeit in einer Welt, in der die Ungerechtigkeit des Systems strukturelle Gewalt verursacht: *Wenn du den Frieden willst, arbeite für einen Frieden in Gerechtigkeit durch aktive Gewaltfreiheit!*
9. Eine Ethik des Lebens, allen Lebens, des Lebens der Menschen und der Natur, die ein Recht auf Leben hat wie der Mensch; eine Ethik, durch die das Leben der Unterdrückten und Armen nicht mehr bedroht wird: *Schütze das Leben jedes Lebewesens. Lebe und verhilf zum Leben!*
10. Eine Ethik der Unvereinbarkeit von Gott und Geld in einer Welt, in der leichtfertig der Glaube an Gott mit der Anbetung von Götzen, darunter der Anbetung des Marktes einhergeht. *Teile deine Güter mit anderen. Wenn du Güter anhäufst, wirkst du daran mit, dass andere in deiner Umgebung verarmen!*

Befreiende Praxis

- In dem Bewusstsein, dass ein interreligiöser Dialog mit dem Rücken zum Leiden der Menschen und Völker in der Welt, insbesondere zu dem Leid, das global von ungerechten Strukturen verursacht wird, keinen Bestand hätte;
- In dem Bewusstsein, dass in unserer realen Welt eine unsolidarische Globalisierung vorherrscht, die nur den Beherrschern der Märkte nutzt und eng verbunden ist mit einem der mächtigsten Imperien der Menschheitsgeschichte, das die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Strukturen sowie die Kommunikationsmedien durch Gewalt kontrolliert;
- In dem Bewusstsein, dass es ein Verrat am Leben, an der Geschichte und an unseren Religionen wäre, wenn wir uns in diesem Parlament nicht öffentlich für Frieden und Gerechtigkeit engagieren würden

schlagen wir auf der Grundlage unseres Symposiums folgende befreiende Praxis vor:

1. Wir halten es für fundamental und dringlich, die Weltorganisationen zu demokratisieren, insbesondere die Organisation der Vereinten Nationen auf allen Ebenen, des Weltwährungsfonds und der Weltbank. Wenn das nicht mit der wegen der schwerwiegenden Weltprobleme gebotenen Schnelligkeit passiert, müsste man daran denken, andere, wirklich demokratische Organisationen zu schaffen.
2. Die verschiedenen Religionen, zu denen wir gehören, haben die religiöse und ethische Verpflichtung, ihre Binnenstrukturen zu demokratisieren. Andernfalls verfügen sie nicht über die moralische Autorität, die Demokratisierung der Gesellschaft zu fordern. Keine Theologie und kein religiöses System darf die Rechtfertigung dafür liefern, dass Menschen anderen Menschen ihren freien Willen im Namen irgendeines religiösen oder ethischen Prinzips absprechen und an ihrer Stelle handeln.
3. Wir sind der Überzeugung, dass dieses Parlament der Religionen und andere weltweite interreligiöse Bewegungen enge Verbindungen zum Weltsozialforum in Porto Alegre knüpfen sollten und zu anderen Sozialforen, die nach Alternativen zum heutigen neoliberalen System suchen, damit eine andere, bessere Welt möglich wird.
4. Angesichts einer zunehmenden Militarisierung, die ständig neue Kriege generiert, fordern wir den entschiedenen Einsatz für einen Frieden, der auf Gerechtigkeit basiert, und zwar durch interreligiösen Dialog, politische Verhandlungen und aktive Gewaltfreiheit, um eine Welt frei von Kriegen und von jeder Art Terrorismus möglich zu machen.
5. Männerherrschaft ist ein weiteres fundamentales Hindernis auf dem Weg zu Gerechtigkeit und Frieden. Ohne die volle Gleichberechtigung von Männern und Frauen kann eine interkulturelle, interreligiöse und gerechte Gesellschaft nicht geschaffen werden. Deshalb müssen sich die Religionen aktiv dafür einsetzen, dass die Männerherrschaft innerhalb und außerhalb der jeweiligen Religion beseitigt wird.

Barcelona 12. Juli 2004

(Übersetzung aus dem Spanischen: Norbert Arntz)

Friedensappell des von der Gemeinschaft Sant'Egidio organisierten Treffens der Religionen in Mailand vom 5.–7. September 2004

Männer und Frauen verschiedener Religionen aus sechzig Ländern der Welt haben sich in Mailand versammelt und für die große Gabe des Friedens gebetet; wir sind in die Tiefen unserer religiösen Traditionen hinabgestiegen und haben voll Mitleid auf die Wunden unserer Welt, der Völker und der Kleinen geschaut. Wir haben das Gebet vieler gehört, die eine

Globalisierung der Solidarität erbitten und dazu auffordern, besonders für die Kinder und die alten Menschen, für Europa, Afrika, den Nahen Osten, Amerika, Asien und alle Kontinente zu arbeiten, damit man in Zukunft besser leben kann. Wir haben die Gebete der Menschen gehört, die nicht durch AIDS, Hunger, Durst, Krieg oder Terrorismus sterben wollen. Wir haben gebetet und von Neuem die unersetzliche Kraft des Gebetes entdeckt.

Unsere Welt scheint vergessen zu haben, dass das menschliche Leben heilig ist. Doch Gott ist bei allen Opfern der Gewalt und will, dass die Gewalt beseitigt wird, die das Herzen erfasst und das Handeln bestimmt. Gott hat Mitleid mit den Menschen, die im Krieg leben müssen und die verzweifelt sind. Gott selbst zeigt heute einen neuen Weg, den wir mutig gehen sollen.

Der Name Gottes ist Frieden. Wer den heiligen Namen Gottes gebraucht, um Krieg und Terrorismus zu befürworten, verflucht damit auch die Sache, für die er kämpft, und entfernt sich von Gott.

Gebet, Zuhören und Dialog haben uns auch in diesen für die Welt schmerzvollen Tagen gelehrt, nicht auf Resignation und Angst zu schauen, die heute im Herzen vieler vorhanden sind, sondern darüber hinauszugehen.

In der Tiefe unserer religiösen Traditionen haben wir noch mehr verstanden, dass die Menschheit durch Angst, Terrorismus und Krieg in Gefahr ist, sich selbst zu vernichten. Auf diese Weise begibt sich der Mensch in die Hände des Bösen, das er bekämpfen möchte.

Wer Gewalt übt, macht die eigene Sache unglaubwürdig. Wer meint, dass nur größere Gewalt eine Antwort auf erlittenes Unrecht ist, bemerkt nicht, dass er Berge von Hass mit aufbaut, die noch die Generationen unserer Kinder belasten werden. Eine Welt ohne Krieg und ohne Terror ist möglich.

Heute wird der Mut zu einer neuen Menschlichkeit benötigt, um die Angst zu beherrschen und schon jetzt eine Welt aufzubauen, die wir alle brauchen. Dieser Mut wird durch den Glauben genährt; der Glaube begründet die Heiligkeit des menschlichen Lebens und bindet den Menschen an eine Welt, in der die anderen existieren. Daher sind wir davon überzeugt, dass der Dialog fortgesetzt werden muss. Der Dialog ist ein Weg, der der Welt eine Zukunft schenkt, denn durch ihn kann man zusammenleben. Der Dialog macht nicht schutzlos: er beschützt. Er drängt alle dazu, im anderen das Beste zu sehen und im Besten von sich selbst verwurzelt zu sein. Der Dialog verwandelt den Fremden in einen Freund und befreit vom Dämon der Gewalt. Der Dialog ist die Kunst der Mutigen, der die Wunden der Trennungen heilt und unser Leben tief erneuert.

Die Gewalt ist eine Niederlage für alle. Die Kunst des Dialogs macht mit der Zeit die Motivationen für den Terror nichtig und verringert die Ungerechtigkeiten, die Wut und Gewalt hervorrufen.

In Mailand fordern wir insbesondere uns selbst und dann alle Männer und Frauen guten Willens auf, den Mut zu einer neuen Menschlichkeit zu leben, die auf die jeweiligen religiösen Überzeugungen gegründet ist. Darin sehen wir den einzigen Weg, um eine Welt in Frieden aufzubauen.

Möge Gott unserer Zeit endlich die wunderbare Gabe des Friedens schenken.

Mailand, 7. September 2004

Buchbesprechungen

Baumann, Martin / Luchesi, Brigitte / Wilke, Annette (Hg.): *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum* (Religion in der Gesellschaft 15), Ergon Verlag / Würzburg 2003, 500 S.

In Europa leben rund 200.000 Tamilen, die fast ausschließlich als Flüchtlinge aus Sri Lanka hierher gekommen sind. Deutschland wurde von dieser Flüchtlingswelle seit Beginn der 80er Jahre des 20. Jh. erreicht. In den 90er Jahren kam es zu relativ hohen Einbürgerungsraten, so dass der Nachzug von Familienangehörigen erleichtert wurde (vgl. 49–52; 275f). Der vorliegende Sammelband konzentriert sich auf tamilische Hindus, die mit rund 80–85% auch die deutliche Mehrheit – gegenüber 10–15% Christen und geringen prozentuellen Anteilen von Muslimen – unter den Tamilen ausmachen. Insofern wirft der vorliegende Band Licht auf die Vielfalt des Hinduismus, was deswegen erwähnenswert ist, weil Tamilen häufig weniger als Angehörige des Hinduismus, sondern als politische Gruppe (vor dem Hintergrund des Sri Lanka Konfliktes) wahrgenommen werden.

Fünf Beiträge gehen auf unterschiedliche Aspekte der ca. 60.000 tamilischen Hindus in Deutschland ein, wobei diese Beiträge ihren Fokus v.a. auf den Sri Kamadchi Ampal Tempel in Hamm (Westfalen) legen: Brigitte LUCHESE (99ff, vgl. auch Farbabbildungen 3, 5) schildert das schrittweise Fußfassen von Tamilen und die damit verbundene langsame Entwicklung von tamilischen Tempeln seit Ende der 80er Jahre des 20. Jh. Der Sri Kamadchi Ampal Tempel, dessen Baugeschichte, Symbolik und Gestaltung Brigitte LUCHESE detailliert beschreibt (223ff), wurde gemeinsam von einem deutschen und einem südindischen Architekten mit Beratung des Tempelpriesters Sri Paskaran geplant, so dass dieser Tempel alle wichtige Elemente südindischer Tempelarchitektur zeigt. Der im Juli 2002 geweihte Tempel unterscheidet sich lediglich in einer baulichen Besonderheit von den Tempelanlagen in Südindien und Sri Lanka: In Hamm sind alle Götterschreine in einen einzigen Tempelbau integriert, während diese Schreine auf dem indischen Subkontinent als baulich voneinander unabhängige Gebäude existieren, die durch eine äußere Tempelumfassungsmauer als ein geschlossenes Tempelareal zusammengehalten werden. Diese Abweichung in der Diaspora hat zwei Ursachen: Einerseits materielle, da Finanzierungsmöglichkeiten begrenzt sind, andererseits klimatische, da den mitteleuropäischen Wetterbedingungen ein gesamt-überdachter Tempelkomplex angemessener ist, als die offenen Tempelhöfe zwischen den Schreinen. Als Konsequenz dieser baulichen Notwendigkeit ergibt sich, dass der zentral die südindische Tempelarchitektur charakterisierende Tempelturm (gopuram) in Hamm direkt über dem Haupteingang zum Tempel errichtet ist, und nicht – wie im indischen Kulturraum – über dem Haupteingang der Tempelumfassungsmauer. Somit zeigt die Architektur der Anlage zwar eine notwendige Variation, ohne dadurch jedoch auf die Grundstrukturen südindischer Tempelarchitektur und -symbolik zu verzichten. – Martin BAUMANN gibt unter der Überschrift »Selbstkasteiung und Gelübde« (169ff) Einblick in Praktiken der Religionsausübung, nicht nur am Kamadchi-Tempel in Hamm, sondern auch an anderen tamilischen Heiligtümern in Deutschland; weiteren Einblick gewinnt der Leser durch die Ausführungen von Annette WILKE (189ff) zu den regelmäßigen Ritualen und zum Neujahrsfest (Mitte April). Beide Beiträge (vgl. auch Farbabbildungen 4, 7, 11–13) geben dem Leser interessante Einblicke in die gelebte Religion der Tamilen im Tempelbereich.

Der Tempel von Hamm dient als ein prägender Faktor für tamilische Identität. Der umfangreiche Beitrag »Traditionenverdichtung in der Diaspora. Hamm als Bühne der Neuaushandlung von Hindu-Traditionen« von Annette WILKE (125ff), den ich für den wichtigsten Aufsatz in diesem Band halte, analysiert die einzelnen Traditionselemente, die der Priester Sri Paskaran aufgreift: Die im Tempel verehrte Göttin Kamadchi stammt aus Kanchipuram in Südindien und gehört dort seit mehreren Jahrhunderten zu den zentralen Gottheiten, hat aber erst in jüngster Zeit auch auf Sri Lanka an

Popularität gewonnen. Sri Paskaran selbst stellt sich in die Tradition dieser Göttin sowie der Tradition, die auf den südindischen Philosophen Shankara (8. Jh.) zurückgeführt wird. Beide Traditionsstränge sind für den aus Nordindien beeinflussten »Hoch-Hinduismus« charakteristisch. Ein weiterer Traditionsstrang, auf den sich Sri Paskaran in der im Tempel von Hamm elaborierten Praxis stützt, stammt aus der südindischen Dorftradition, teilweise auch aus dem Kontext des tamilischen Gottes Murugan, wobei Sri Paskaran aber Trance und Askese nur im eingeschränkten Ausmaße rezipiert. Als Resümee ist daher festzustellen, dass die Tempelpraxis in Hamm als eine »Neuaushandlung« von Hindu-Traditionen gelten muss, deren Stärke zwar darin liegt, dass durch die Traditionenvermischung der Tempel ein Potenzial entfaltet, das der Integration und Gemeinschaftsstärkung der Tamilen dient, andererseits aber auch – vonseiten anderer Tempel – Kritik hervorruft, da dadurch die »Authentizität« einzelner Traditionen verschwimmt. Insofern ist der Hammer Tempel mit dem großen Jahresfest, von dem mehr als 10.000 Teilnehmer jährlich angezogen werden, zwar ein unbestritten zentraler und überregionaler Fokussierungspunkt für Tamilen im deutschsprachigen Raum, andererseits wäre es aber verfehlt, die religiöse Praxis am Hammer Tempel als eine direkte Übernahme oder ausschließlich repräsentative Widerspiegelung des srilankisch-tamilischen Hinduismus in Deutschland zu bewerten.

Andere Aufsätze erweitern die Perspektive über Deutschland hinaus. Christoph BAUMANN, D. LÜTHI und J. VÖGELI skizzieren die Situation von Tamilen in der Schweiz, wo derzeit rund 30.000 Tamilen leben. Hervorzuheben ist aus den Beobachtungen von Ch. BAUMANN (275ff), dass seit etwa 2001 eine gewisse »Ermüdungserscheinung« festzustellen ist, die sich in sinkenden Teilnehmerzahlen an Festen niederschlägt. Gleichzeitig ist auch eine zunehmende Diversifizierung in (z.T. miteinander konkurrierende) Tempelgemeinden zu beobachten. Weitere Beiträge von M. FIBINGER (345ff) zur Situation in Dänemark (9.000 Personen), P. SCHALK (379ff) in Stockholm (ca. 500 Personen) und K. JACOBSEN (363ff) in Norwegen erweitern das Untersuchungsspektrum nach Nordeuropa. Die etwas mehr als 10.000 Tamilen in Norwegen haben ihre eigene Geschichte, da sie bereits in den 70er Jahren des 20. Jh. ins Land gekommen sind, allerdings nicht als Flüchtlinge, sondern als Gastarbeiter für die norwegische Fischfangindustrie. Analog zu den Flüchtlingen in den anderen Ländern ist aber auch für die Tamilen in Norwegen erst mit dem Nachzug von Frauen die Praktizierung von Religion zu einem relevanten Lebensfaktor geworden, da die religiösen Komponenten des Hinduismus sehr familienabhängig sind, indem ein Großteil der religiösen Praxis am häuslichen Schrein (und nicht im zentralen Tempel) auszuüben ist (vgl. 367, ferner 384f).

Gesondert hervorheben möchte ich noch den Beitrag von D. LÜTHI über »Hinduistische und christliche Religiosität tamilischer Flüchtlinge in Bern« (295ff). Ca. 13% der Tamilen in der Schweiz sind Christen, ein höherer Prozentsatz als in Sri Lanka. Charakteristisch ist für viele tamilische Christen eine ausgeprägte Marienverehrung, indem Maria häufig als Erscheinungsform einer der tamilischen »Dorfmütter«, d.h. lokaler Dorfgöttinnen, gesehen wird. Ferner ist zu beobachten, dass v.a. Katholikinnen Reinheitsvorschriften, die eigentlich aus der hindu-tamilischen Kultur stammen, auch als Christinnen befolgen, während sich v.a. evangelikale Christinnen nicht mehr um solche kulturbedingten Gegebenheiten kümmern. Solche Beobachtungen lassen sich teilweise in vergleichbarer Weise auch für Skandinavien machen (vgl. JACOBSEN, 373ff), woraus man ableiten kann, dass bislang für viele Tamilen gerade in der Diaspora das gemeinsame »Tamil-Sein« in kultureller Hinsicht einen höheren Stellenwert einnimmt als die Religionszugehörigkeit. Damit korreliert auch die Beobachtung, dass bei tamilischen Wallfahrten zu Marienheiligümern wie Einsiedeln oder Kevelaer bis zu 50% der Teilnehmer tamilische Hindus sind, und Hindus auch an katholischen Gottesdiensten teilnehmen (vgl. 26, 281, 375). Das gemeinsame Tamile-Sein, das Religionsgrenzen überschreitet, wird durch den »Heldengedenktag« (alljährlich am 27.11.) gestärkt, der in Erinnerung an Kämpfer der »Liberation Tigers of Tamil Eelam« (LTTE) gefeiert wird (P. SCHALK, 391ff); diese Feiern sind nationale Feste, die sowohl unter Tamilen in Europa, aber auch in Südostasien besonders gefeiert werden und der Stärkung der tamilischen Identität dienen. An diesen Feiern – zumindest in der westlichen Diaspora – nehmen Katholiken und Muslime neben der

Hindu-Mehrheit teil, während Tamilen, die sich in der Diaspora evangelikalen christlichen Gemeinschaften angeschlossen haben, davon fernbleiben, da ihre religiöse Neuorientierung anscheinend auch zu einer zumindest teilweisen »Entkulturalisierung« ihrer tamilischen Herkunft beiträgt.

Der Band macht deutlich, dass tamilischer Hinduismus gegenüber dem nordindischen, aus den literarischen Traditionen der Sanskrit-Überlieferung genährten Hinduismus eine eigenständige Größe ist. Ferner zeigen die Beiträge, dass wir auch innerhalb des »tamilischen Hinduismus« mit unterschiedlichen religiösen Richtungen konfrontiert werden. Dies herausgestellt zu haben, ist eine der Stärken des Buches. Genauso zeigt das Buch, dass Religionen sich in der Minderheitensituation einer neuen Umgebung nicht nur zu wandeln wissen, sondern als entscheidender Kulturfaktor auch zur Bewahrung von (nationaler und ethnischer) Identität beizutragen vermögen. Als Lese- und Nachschlagebuch ist dabei der Band all jenen uneingeschränkt zu empfehlen, die an der Vielfalt des Hinduismus – eventuell auch unter den Prämissen des interreligiösen Dialogs – interessiert sind, aber auch jenen, die in ihrem Berufsleben Kontakt zu Mitbürgern haben, die als Migranten fernab ihrer ersten Heimat nunmehr in Mitteleuropa neu heimisch werden.

Bonn

Manfred Hutter

England, J.C. / Kuttianimattathil, J. / Prior, J.M. / Quintos, L.A. / Suh Kwang-Sun, David / Wickeri, J. (Hg.): *Asian Christian Theologies. A Research Guide to Authors, Movements, Sources. Vol. 1: Asia Region, South Asia, Austral Asia*, Orbis Books / New York 2002, 680 S.

Dass die Christentumsgeschichte Asiens mehr ist als die Summe westlicher Missionsbestrebungen in den vergangenen fünf Jahrhunderten, hat sich langsam herumgesprochen. Als die Portugiesen 1498 unter dem Kommando Vasco da Gamas erstmals indischen Boden betraten, trafen sie dort mit den einheimischen Thomaschristen bald auf eine christliche Gemeinschaft, die im Land bereits seit mehr als 1000 Jahren kontinuierlich existierte. Heute überschwemmen koreanische Doktoranden die theologischen Fakultäten Deutschlands und koreanische Missionare fast die ganze Welt. Der nächste Papst kommt vielleicht aus Indien, und die Herausforderung durch einen multikulturellen und multireligiösen Kontext – ein Thema, auf das sich die Kirchen Mitteleuropas mühsam einzustellen begonnen haben – ist den Christen Asiens seit Jahrhunderten bestens vertraut.

Dennoch ist die Christentumsgeschichte Asiens weithin eine *terra incognita*. In den hierzulande gängigen Kirchengeschichtsdarstellungen kommt sie allenfalls am Rande vor. Missionsgeschichtliche Untersuchungen interessieren sich vielfach v.a. für den Beitrag europäischer Missionare. Christlich inspirierte Bewegungen wie etwa die chinesische Taiping-Bewegung – quasi die chinesische Variante des deutschen Bauernkrieges, die auf ihrem Höhepunkt Mitte des 19. Jh.s 10–20 Millionen Anhänger mobilisierte – werden zwar in den jeweiligen Regionalwissenschaften wie der Sinologie intensiv diskutiert. In den gängigen Untersuchungen zur Christentumsgeschichte des Kontinents werden sie jedoch zumeist eher mit Stillschweigen übergangen.

Dies hängt u.a. mit der zersplitterten Forschungslandschaft zusammen. Anders als etwa in Lateinamerika – wo es seit der Gründung von CEHILA 1973 koordinierte Anstrengungen auf gesamtkontinentaler Ebene gibt – ist die Erforschung der Christentumsgeschichte Asiens nach wie vor durch eine Vielzahl lokaler Initiativen gekennzeichnet. Diese wiederum ist bedingt durch die Vielfalt regionaler Sprachen und kultureller Kontexte. Gerade wenn sich das Interesse zunehmend von den missionarischen Akteuren hin zu den »Pioneers of indigenous Christianity« (so der Titel einer bahnbrechenden Studie von Kaj Baago von 1967) und den unterschiedlichen Ausprägungen des asiatischen Christentums verschiebt, werden die regionalen Quellen und eine darauf bezogene Historiographie immer wichtiger. In den letzten dreißig Jahren ist hier ein regelrechter Boom zu verzeichnen. Bislang unbeachtete Quellenbestände wurden erschlossen und teils völlig neue Aspekte

der Kirchengeschichte der betreffenden Regionen identifiziert. Das Bild der Geschichte des Christentums in Asien ändert sich dramatisch – so rasch, dass selbst Eingeweihte leicht den Überblick verlieren bzw. ihn sich erst mühsam erarbeiten müssen.

In dieser Situation markiert das hier anzuzeigende Nachschlagewerk eine entscheidende Zäsur. Verfasst von einem Team prominenter asiatischer Theologen und Historiker stellte es einen bislang einzigartigen Führer zur Erfassung von Dokumenten und Darstellungen asiatischer christlicher Theologien in Gegenwart und Vergangenheit dar. Es ist ökumenisch orientiert und in Zusammenarbeit mit Institutionen wie der »Christian Conference of Asia« (CCA), der Katholischen Asiatischen Bischofskonferenz (FABC), dem »Programme for Theology and Cultures in Asia« (PTCA) und dem Kongress Asiatischer Theologen (CATS) entstanden.

Der *Research Guide* ist auf drei Bände veranschlagt und regional gegliedert. Der hier vorzustellende Bd. 1 behandelt dabei (II.) Südasien (Indien, Pakistan, Bangladesh, Nepal, Sri Lanka) und (III.) Australasien (Aotearoa / Neuseeland, Australien) sowie – in einem vorangestellten Teil I – Asien als Gesamtregion. Er ist wie auch die einzelnen Länderartikel chronologisch gegliedert (7.–15. Jh.; 16.–18. Jh.; sowie ökumenische Entwicklungen des 19. und 20. Jh.s). Hervorzuheben ist zunächst die breite Dokumentation der christlich-asiatischen Literatur aus der Zeit vor Ankunft der Portugiesen im 16. Jh. Aufgelistet und kurz vorgestellt werden die wichtigsten Dokumente – zumeist, aber keineswegs nur nestorianischen Ursprungs – in syrischer, sogdischer und uighurischer (alttürkischer), chinesischer und mongolischer Sprache. Chinesische Texte wie die Jesus (Hsu-T'ing)-Messias Sutra oder die Tung-chen Sutra aus dem 7. und 8. Jh. etwa lassen eine frühe und intensive Auseinandersetzung mit buddhistischen Vorstellungen erkennen. Nicht minder aufregend – und von J. ENGLAND sorgfältig zusammengestellt – sind jene Texte asiatischer Autoren aus dem 16.–18. Jh., die zwar im Auftrag oder in Zusammenarbeit mit europäischen Missionaren entstanden, dennoch aber als Zeugnisse einer asiatisch-christlichen Theologie zu gelten haben, da ihre Verfasser als eigenständig handelnde Subjekte in Erscheinung treten. Dabei lassen sich vielfältige Formen der Rezeption und Selektion beobachten. »Local Christians encounter, but also modify, or even reject, Western teachings or doctrinal formulations (e.g. in India, China, Korea, Japan)« (29). Sie bedienen sich indigener Medien und unterschiedlicher literarischer Gattungen und Kulturtechniken »to reshape Christian thought as brought by Western missionaries«. Westliche Traditionen werden in einheimische Lebensformen integriert, Frauen spielen in diesem Prozess eine wichtige Rolle (ebd.). Vorgestellt werden Dokumente aus China, Formosa, Indien, Indochina, Siam, Burma, Japan, Korea, der malayischen Halbinsel, den Philippinen und Sri Lanka. Dieses reiche literarische Erbe war zwar bislang nicht völlig unbekannt, aber noch nie in dieser Form zusammengestellt. Mit der Darstellung der indigen-christlichen Eliten im Asien des 16.–18. Jh.s und ihrer literarischen Produktion wird ein bislang weithin unbekanntes Kapitel der asiatischen Christentumsgeschichte zugänglich gemacht.

Besteht der Reiz des vorliegenden Handbuchs für den rezensierenden Kirchenhistoriker v.a. in der Erschließung derartiger Frühformen einer eigenständigen asiatischen Theologie, so stellt der *Research Guide* zugleich ein unentbehrliches Hilfsmittel für Ökumeniker, Missionswissenschaftler und sonstige Zeitgenossen dar, die sich über die aktuellen Debatten in den asiatischen Kirchen informieren möchten. Die Darstellung der gegenwärtigen »kontextuellen theologischen Reflexion« in Asien erfolgt geordnet nach den einzelnen Ländern. Dabei werden thematische Schwerpunkte dieser Debatten identifiziert, »prominente« – aber auch im Westen bzw. in ihren jeweiligen Kirchen weniger bekannte – asiatische Theologen vorgestellt und zugleich eine Aufstellung der einschlägigen und teils völlig zerstreuten Publikationen geboten. Allein schon dadurch füllt dies Handbuch eine schmerzlich empfundene Lücke. Eine vergleichbar vollständige Aufstellung existiert bislang nicht.

Fazit: Das vorliegende Handbuch schließt eine empfindliche Lücke. Es setzt neue Standards und wird sowohl der innerasiatischen Kommunikation wie der historischen und ökumenischen Forschung hierzulande neue Impulse geben. Für alle, die sich wissenschaftlich mit der Geschichte und

Gegenwart des asiatischen Christentums befassen, stellt es ein unverzichtbares Arbeitsmittel dar. Es sollte in allen einschlägigen Bibliotheken anzutreffen sein – der theologischen Fakultäten ebenso wie der entsprechenden religions- und regionalwissenschaftlichen sowie kirchlichen Einrichtungen.

München

Klaus Koschorke

Failing, Wolf-Eckart / Heimbrock, Hans-Günter / Lotz, Thomas A.: *Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen der Lebenswelt* (= Theologische Bibliothek Töpelmann. Hg. von O. Bayer u.a., Bd. 111). W. de Gruyter / Berlin u.a. 2001, 215 S.

In diesem Band geht es um die Bedeutung der Phänomenologie für die Theologie, konkret nach dem Interesse der Herausgeber: für die *praktische* Theologie. Noch konkreter ist zu betonen, dass der Band aus der Einladung Frankfurter evangelischer Theologen zu einer Konsultation entstanden ist, in dem der mögliche Beitrag der Phänomenologie an der Erarbeitung einer Hermeneutik der religiösen Lebenswelt geprüft werden soll. Zum grundlegenden Ansatz gehörte es, dass die praktische Theologie nicht mehr einfach als Anwendung dogmatischer Vorgaben zu verstehen ist, sondern interdisziplinär den Kontext, auf den hin die praktische Theologie entworfen wird, auszuleuchten hat. Der Band ist in diesem Sinne als eine Grundsatzrörterung zu verstehen. Die Herausgeber formulieren ihre Frage so: »Unsere Frage ist, ob durch Phänomenologie als heuristisches Moment aller praktisch-theologischer Reflexion ein Mehr an theologischer Wahrnehmung, Verstehen und letztlich theologisch angemessenem Handeln gewonnen werden kann.« (6) Diese Frage kann m.E. schon vorweg positiv geantwortet werden, nur sind in einen solchen Verstehensprozess Kontext *und* Text einzubeziehen.

Der Band ist in vier Teile gegliedert. Im Teil I wird einmal das Programm der praktischen Theologie als Theorie gelebter Religion (W.-E. FAILING / H.-G. HEIMBROCK), sodann die Bedeutung der Phänomenologie für die Konstitution der praktischen Theologie (H. SCHRÖER) erörtert. In Teil II nähert sich zunächst B. WALDENFELS als Vertreter der Phänomenologie der Problematik gleichsam von außen; er macht das Dilemma einer Religionsphänomenologie deutlich. Umgekehrt stellt M. MOXTER gleich anschließend Fragen an den im Titel angesprochenen »Gesprächspartner«, indem er nach dem »Phänomen der Phänomenologie« fragt. In Teil III kreuzen sich die Wege von Theologie und nichttheologischer Wissenschaft insofern, als sich ein systematischer Theologe und ein Sozialwissenschaftler ablösen. Entfaltet H. DEUSER unter den Stichworten »Instinkt und Symbol« Ansätze zu einer semiotischen Phänomenologie der Religiosität, so handelt W.-D. BUKOW von einer »Selbstrekonstruktion des Religiösen im systemischen, lebensweltlichen und kommunikativen Kontext«. Der Band endet in Teil IV mit drei Beiträgen zum Thema »Erkundungen zu Leitbegriffen«. Besprochen werden Erfahrungen mit dem Sehen in Film und Glaube (W. SCHNEIDER-QUINDEAU), »Zeichen« (T.A. LOTZ) und »Das Heilige« (W.-E. FAILING und H.G. HEIMBROCK).

In gewissem Sinne ist der Band bei aller Gründlichkeit im Einzelnen am Ende doch zugleich auch ein Dokument der Hilflosigkeit. Natürlich ist es sinnvoll, wenn Theologen sich im vortheologischen und religionsphilosophischen Raum umtun. Dennoch fragt es sich, ob Vertreter der *christlichen* Theologie nicht viel deutlicher nach der in den theologischen Vorgaben, biblisch, geschichtlich, systematisch, immanent wirksamen Phänomenologie fragen, also den »Text« der Theologie berücksichtigen müssten. Ist die Phänomenologie wirklich nur als Außenfaktor (»heuristisches Moment«) der Theologie zu erheben? Hier bleiben Rückfragen. Verwunderlich ist auch in einer Zeit, in der die Ökumene immer wieder eingefordert wird, dass es keine Rückfragen an den katholischen Bereich und dessen Sicht der Dinge gibt. Hätte sich nicht das Nebeneinander der Konfessionen in

Frankfurt für eine gemeinsame Bemühung angeboten, zumal die Lebenswelt von heute eben doch eine gemeinsame ist? Hier lässt der Band Fragen offen.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Figl, Johann: *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*, Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 2003, 880 S.

Laut Umschlagtext ist es das Ziel dieses umfangreichen Handbuchs, »wissenschaftlich fundierte Grundlageninformationen über alle bedeutenderen Religionen der Gegenwart sowie über wichtige Religionen vergangener Kulturen zu geben«. Darüberhinaus sollen »zentrale Themen der Religionen in Geschichte und Gegenwart in systematischer und vergleichender Weise« dargestellt werden.

Dieser recht anspruchsvollen Zielsetzung ist dieses Handbuch m.E. in einem erfreulichen Maße gerecht geworden. In gelungener Weise wird die traditionelle Kluft zwischen der historisch-empirisch und der systematisch-vergleichenden Religionswissenschaft überwunden. Die Konzeption dieses Handbuchs wirkt sehr durchdacht, wie allein schon ein Blick auf das vorzüglich gegliederte, übersichtliche Inhaltsverzeichnis verrät. Am Anfang des Buches finden sich Inhalts- und Autorenverzeichnis sowie ein Vorwort, in dem in knapper Weise die Zielsetzung des Handbuchs dargelegt wird (13ff.), sodann folgt eine lesenswerte, ausgewogene Einleitung von Johann FIGL, in der historische Aspekte, das heutige religionswissenschaftliche Fachverständnis und der Religionsbegriff thematisiert werden (18–86), bevor im Teil 1 die Religionen der Vergangenheit (87–258) und Gegenwart (259–524) und im Teil 2 zentrale Themen der Religionswissenschaft in systematischer und komparativer Weise dargestellt werden (526–852). Ein hilfreiches Personen- und Sachregister rundet das informationsreiche, nützliche Werk ab, dessen formaler Aufbau als vorzüglich bezeichnet werden kann. Über inhaltliche Auswahlentscheidungen und Schwerpunktsetzungen lässt sich dagegen, auch innerhalb der einzelnen Beiträge, auf die ich in dieser Besprechung nicht näher eingehen kann, immer streiten. So fehlt bei den zentralen Themen etwa ein eigener Beitrag über »Gewalt und Religion«, ein Thema, das heute auch außerhalb der Religionswissenschaft auf ein großes Interesse stößt. Auf's Ganze gesehen scheint mir die Auswahl der zentralen Themen gelungen, wobei auffällt, dass in diesem Handbuch die Angst vor Themen, die die Religionswissenschaft mit ihrem ungelösten Normproblem konfrontieren könnten, überwunden scheint. So wird die »Gottesfrage« (Johann FIGL, 545ff.) thematisiert und ein lesenswerter, bereits veröffentlichter Beitrag von Udo TWORUSCHKA und Michael KLÖCKER zur »Ethik der Religionen« (748ff.) berücksichtigt.

Unter dem Titel »Gender und Religion« (Birgit HELLER, 758ff.) ist auch der kritisch-feministische Ansatz (Androzentrismus-Kritik) vertreten und sogar das Thema »Dialog der Religionen« (Norbert HINTERSTEINER, 834ff.) wird nicht ausgegrenzt.

Einige Beiträge zu zentralen Themen sprengen aufgrund des Aktualitäts- und Praxisbezuges den Rahmen einer wertneutralen Religionswissenschaft und der subjektive Standort des Verfassers wird erkennbar, was ihnen m.E. nicht unbedingt schadet. Wenn Religionswissenschaftler sich endlich einmal aus der Deckung wagen und engagiert argumentieren, dann können sie sicher sein, auch bei Nicht-Experten auf ein großes Interesse zu stoßen, was für die Zukunft dieser Disziplin m.E. nur von Vorteil sein kann. Es kann daher auch nicht überraschen, dass besonders Fragen einer Angewandten Religionswissenschaft neuerdings in Publikationen (vgl. 43) und auf Tagungen (z.B. auf der DVRG-Tagung im Oktober 1993 in Erfurt) verstärkt diskutiert werden, weshalb diese Erweiterung des religionswissenschaftlichen Themenfeldes zu begrüßen ist.

Es kommt diesem Handbuch m.E. grundsätzlich zugute, dass in ihm von den üblichen Berührungsgängsten der Religionswissenschaft mit »normativen« Nachbardisziplinen wie Theologie, Philosophie und Religionspädagogik kaum etwas zu spüren ist.

Es scheint mir daher sinnvoll, auf einige programmatische Überlegungen des Herausgebers näher einzugehen. Dessen wohlgedachte Überlegungen sind in der Tat eine geeignete, erste »Einführung in die Religionswissenschaft« (vgl. 19), die auch Nichtspezialisten und »Anfängern« in systematischer Weise mit den Grundproblemen einer Disziplin vertraut macht, die, vielleicht auch aufgrund der neuen Herausforderungen, ihre Identität zwischen einem theologisch-philosophischen und einem historisch-philologischen Pol immer noch nicht gefunden hat. Im Unterschied zu der ebenfalls 2003 von Kippenberg und von Stuckrad vorgelegten »Einführung in die Religionswissenschaft«, in der einerseits eine Vielzahl von Perspektiven gefordert wird, in der aber andererseits, weil die Religionswissenschaft von vornherein auf ein ganz bestimmtes kulturwissenschaftliches Vorverständnis mehr oder weniger »festgelegt« wird, viele bedeutsame religionswissenschaftliche Richtungen in Vergangenheit und Gegenwart einfach ignoriert werden (oder gar ihr Ende verkündet wird), bietet FIGL m.E. einen fairen, unpolemischen Überblick über die gegenwärtige religionswissenschaftliche Methodendiskussion, der dem heutigen Pluralismus gerecht zu werden versucht.

FIGL bemüht sich, das eigene Wissenschafts- und Religionsverständnis, das nicht verabsolutiert wird, im Rahmen der heute möglichen Vorverständnisse offenzulegen. Diese zeitangemessene, pluralistische Betrachtungsweise hat nichts zu tun mit subjektiver Beliebigkeit, auch wenn auf »strenge«, methodenmonistische Vorgaben im Sinne etwa des Kritischen Rationalismus verzichtet wird.

Wohlthuend sachlich ist insbesondere FIGLS Bestimmungsversuch des umstrittenen Verhältnisses von Religionsphilosophie und Religionswissenschaft (49f.). Wenn er das vorbelastete Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie bestimmt (51ff.), fehlt die übliche antitheologische Tendenz, die ja auch im »Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe« unverkennbar ist.

FIGL weist darauf hin, dass immerhin an zwölf deutschen Universitäten das Studium der Religionswissenschaft im Rahmen der Theologie möglich ist und in diesen eher »theologischen« Rahmen passt dann auch sein »mitgebrachtes« Vorverständnis. Hier zeigt sich einmal mehr die Bedeutung religionswissenschaftlicher Sozialisationen, über die die Studenten der Religionswissenschaft möglichst frühzeitig »aufgeklärt« werden sollten, denn die Religionswissenschaft wird in Deutschland – je nach Traditions-, Schul- und Fakultätszugehörigkeit – durchaus unterschiedlich betrieben, so sehr man das um der Vergleichbarkeit der Studiengänge willen auch bedauern mag. Dieser heute vorfindbare religionswissenschaftliche Pluralismus ist in Einführungs- und Grundlagenwerken in gebührender Weise zu berücksichtigen und gerade in dieser Hinsicht scheint mir die Programmatik dieses Handbuches vorbildhaft, weil hier ernsthaft versucht wird, der heutigen Multiperspektivität gerecht zu werden. Diese vergleichsweise offene Programmatik schadet übrigens, soweit ich das beurteilen kann, den einzelnen, durchweg kompetenten Beiträgen zu den vergangenen und gegenwärtigen Religionen, keineswegs. Aus den differenzierten Überlegungen FIGLS zum Wissenschafts- und Religionsverständnis geht jedenfalls hervor, dass es »die« für alle Religionswissenschaftler gleichermaßen verbindliche, alleingültige religionswissenschaftliche Methode nicht gibt, auch wenn dies zuweilen suggeriert wird.

Dem heute in der Religionswissenschaft vorherrschenden human- und kulturwissenschaftlichen Vorverständnis schließt sich auch FIGL weitgehend an, weist aber darauf hin, dass bei aller zugestandenen Verflochtenheit von Religion und Kultur die Aufgabe bleibt, »Religion und Religionen in wissenschaftlich identifizierbarer Weise zu erforschen« (37).

Dass durch die »kulturalistische Wende« das Problem der Identität der Religionswissenschaft als einer eigenständigen, unverwechselbaren Disziplin keineswegs gelöst wird, weil nun auch andere Kulturwissenschaften behaupten dürfen, mit gleichem Recht und gleicher Kompetenz Religionswissenschaft zu betreiben, wird gegenwärtig ja immer deutlicher erkennbar. Es besteht heute ja nicht nur die Gefahr, dass sich die Religionswissenschaft in die Theologie, sondern auch die lange nicht wahrgenommene Gefahr, dass sie sich in die Kulturwissenschaften »auflöst«. Zudem erweist sich der Kulturbegriff, den FIGL leider nicht eigens thematisiert, als ein zumeist undiskutierter »Grundbegriff«, der keineswegs unproblematischer ist als der »umstrittene« Religionsbegriff.

Der Begriff »Kulturwissenschaft« wird jedenfalls von FIGL bewusst nicht im Sinne einer bestimmten Disziplin oder eines bestimmten Methodeninventars verwendet, und das ist auch gut so, weil es dieser Richtung erklärtermaßen um Anschlussfähigkeit und Interdisziplinarität geht, was ohne Zweifel begrüßenswert ist.

Freilich verstehen sich heute auch viele Theologen als Kulturwissenschaftler, so dass es durchaus auch Berührungspunkte auf dem Felde einer »transzendenzoffenen Kulturwissenschaft« gibt. Eine polymethodologische, kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft muss jedenfalls, wie die Programmatik dieses Handbuches beweist, nicht notwendig antitheologisch ausgerichtet sein. Nahezu alle großen Klassiker des Faches werden berücksichtigt, Einseitigkeiten (etwa der Klassischen Religionsphänomenologie) werden mit guten Gründen kritisiert, und auch neuere Entwicklungen des Faches wie die »Neustil-Religionsphänomenologie« (Waardenburg) oder die »Angewandte Religionswissenschaft« (Tworuschka) werden in gebührender Weise berücksichtigt. Die Literaturangaben zu den einzelnen Artikeln sind vergleichsweise umfangreich, auch wenn hier wieder bei der Auswahl subjektive Vorlieben deutlich erkennbar sind. Eine rein objektive, wertfreie Position wäre freilich ein für ein endliches Wesen unerreichbarer Vorgriff auf Vollkommenheit, weshalb ich über einige (unvermeidbare) kleinere Nachlässigkeiten, die man, wenn man nur will, in jedem Beitrag finden kann, kein Wort verlieren will.

Auf's Ganze gesehen handelt es sich bei diesem Handbuch um ein gelungenes Einführungs- und Grundlagenwerk, das in dieser Form in einer heute doch vergleichsweise stark spezialisierten und fragmentarisierten Disziplin, gerade wegen seiner etwas harmonisierenden Tendenz zu »versöhnter Verschiedenheit« zwischen teilweise weit auseinanderliegenden Positionen, bislang gefehlt hat. Man kann diesem Buch daher nur viele Leser wünschen, in und außerhalb der Religionswissenschaft.

Bonn

Wolfgang Gantke

Olikenyi, Gregory Ikechukwu CSSp: *African Hospitality. A Model for the Communication of the Gospel in the African Cultural Context* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 53), Steyler Verlag / Nettetal 2001, 256 S.

Das Buch des nigerianischen Theologen OLIKENYI ist die Veröffentlichung einer bei Prof. Nunnenmacher geschriebenen Dissertation. Nach sorgfältig vorgenommenen Begriffsklärungen zum Kultur-, zum Inkulturations- und zum Kontextualitätsbegriff und nach biblischen Reflexionen gelangt OLIKENYI zur ersten These, dass es ohne Kontextualisierung keine Evangelisierung gibt (79). Kontextualisierung, verstanden als beständiger Dialog zwischen dem christlichen Glauben und dem kulturellen und sozialen Kontext mit dem Ziel der Integration der Kultur und der Gesellschaft in die Kirche und der Emergenz neuer Formen von Kirchesein und christlichem Leben aus der Begegnung mit der Kultur, hat ihren Grund in der Inkarnation, von der sie dennoch theologisch unterschieden werden muss. OLIKENYI zieht damit unter Anführung der wichtigsten theologischen und lehramtlichen Aussagen die Konsequenzen aus der katholischen und ökumenischen Diskussion um das Verhältnis zwischen biblischem Text und kulturell-gesellschaftlichem Kontext. Er verfolgt die Geschichte des Begriffs Inkulturation seit dem Jesuiten Joseph Masson (49ff) und die Geschichte des Begriffs kontextuelle Theologie seit Shoki Coe (57ff) und schließt sich in vielen Urteilen Shorters Buch *Toward a Theology of Inculturation* (Maryknoll: Orbis 1988) an. Nicht näher ausgeführt werden die spezifisch befreiungstheologischen Aussagen zu diesem Thema; es fehlt auch die stärker kritisch orientierte evangelische Diskussion (Paul Lehmann, Gerhard Sauter, Notger Slenczka, Andreas Grün Schloss). Immerhin werden auch gesellschaftliche und nicht bloß traditional-kulturelle Aspekte benannt; auch wird auf die Gefahren einer Theologie, bei der der kulturelle Kontext die Oberhand über das Evangelium und die weltweite *Communio* der Kirchen gewinnt, aufmerksam

gemacht (»culturalism«, 53). OLIKENYI vertritt stattdessen eine dynamische Sicht von Kulturen, die im Austausch miteinander sich gegenseitig bereichern und lehnt eine einseitige Adaptation des Evangeliums an den Afrikanischen Kontext ohne kreative ekklesiologische Entwicklungen als zu einseitig und imperialistisch ab (55).

Eine Anregung des nigerianischen Theologen Elochoku Uzukwu ausarbeitend, sieht OLIKENYI im Thema der traditionell afrikanischen Gastfreundschaft ein Thema für das Gespräch über die kreative Veränderung des Evangeliums und der Kirche im afrikanischen Kontext. Er geht aus von einer phänomenologischen Beschreibung der Gastfreundschaft auf dem afrikanischen Kontinent. Von den Setswana in Botsuana bis zu den marokkanischen Berberstämmen findet OLIKENYI ein ähnliches kulturelles Muster der Gastfreundschaft. Von der freundlichen Willkommenszeremonie über die Integration in die Gemeinschaft und die vom Gast erwartete Anpassung an die Sitten der Gastgeber und die dem Gast entgegengebrachte Lernbereitschaft bis zur Abschiedszeremonie wird Gastfreundschaft rituell gestaltet und in vielen Sprichwörtern und Erzählungen, von denen OLIKENYI zahlreiche Zitate bringt, reflektiert.

Für die Verkündigung des Evangeliums bedeutet dies, dass die Missionare sich zunächst als Gäste verstehen, die das Evangelium als Gastgeschenk mitbringen. Zu einem späteren Zeitpunkt kommt es zu einer Umkehrung der Rollen. Wenn die Kirche sich als Familie etabliert hat in einem Gebiet, dann ist sie Gastgeberin, die offen ist für alle, die zu ihr kommen wollen. Im Blick auf die Eucharistie ist aber auch zu sagen, dass Christus als Gast, als Gastgeber und als Gabe präsent ist (187). Insbesondere bedeutet dieses Denken der Kirche von der Gastfreundschaft her, dass Verhaltensweisen wie Fürsorge für andere, Solidarität, Anerkennung, Vertrauen, Dialog, Frieden, Achtung, Freundschaft, Nachbarschaft, Teilen von geistlichen, geistigen und materiellen Gütern, Dankbarkeit und gegenseitige Liebe (186) in ihr eine besondere Rolle spielen sollen.

Konkret sieht OLIKENYI Konsequenzen seines Ansatzes für eine neue Praxis der Jugendarbeit, des Lebens in multikulturellen Missionsgruppen, für den ökumenischen und interreligiösen Dialog und für die Initiation Erwachsener in den Glauben (189), für die das Buch konkrete Vorschläge ausarbeitet. Unter Aufnahme des New Rite of Christian Initiation of Adults (NCIA), beschrieben 197f, soll stärker das Element der Gastfreundschaft betont werden. Die Einführung Erwachsener in den Glauben erscheint nach OLIKENYIS Modell etwas weniger als Initiationsriten vergleichbare Mystagogie zur Eucharistie wie es die NCIA entwickelt, sondern mehr als dem Alltagsethos angenäherter Vorgang der Gastfreundschaft.

Jena

Martin Leiner

Stark, Rodney: *One true God: historical consequences of monotheism.* Princeton / Princeton University Press 2001, 319 S.

Rodney STARK, Professor für Soziologie und vergleichende Religionswissenschaften an der University of Washington legt mit diesem Buch eine weit ausgreifende historische Arbeit über monotheistische Religionen vor, zu denen er neben Judentum, Christentum und Islam auch Echnatons Reformbestrebungen in Ägypten zählt. Diese Religionen sind keine absoluten Monotheismen, weil sie ein dualistisches Element in Form von widergöttlichen transzendenten Wesen (Teufel, Dämonen) und untergeordnete Heilsgestalten im Volksglauben zulassen. Trotzdem haben sie gemeinsam, dass sie polemisch gegen andere Götter ausgerichtet sind: Sie fordern deshalb persönliche Bekehrung, Mission und letztlich die Ausrottung anderer Glaubensformen. Monotheistische Religionen haben deshalb ein außerordentliches Vermögen, Menschen um ein gemeinsames inneres Anliegen zu sammeln, sie bis zum Martyrium zum Festhalten am eigenen Glauben zu motivieren und gewalttätige Konflikte gegenüber anderen Glaubensweisen auszulösen. Die

Entstehung von Monotheismen stellt deshalb eine der großen historischen Revolutionen in der Geschichte der Menschheit dar. Durch eine Vielzahl historischer Beispiele illustriert STARK, dass es immer dann zu Mission, gewaltsamer Auseinandersetzung und/oder Martyrium kam, wenn in den betreffenden monotheistischen Religionen ein besonderes persönliches Engagement von Gläubigen mit entsprechenden sozialen und politischen Bedingungen zusammentraf. Nur durch eine pluralistische Bürgergesellschaft, wie STARK sie am Modell der USA darstellt, können die potentiellen Gewalttätigkeiten der Monotheismen sozial bewältigt werden, ohne dass es gleichzeitig zu einem Glaubensschwund kommt. Einer Anregung von Adam Smith folgend entwickelt STARK den Gedanken, das religiöse Pluralismus mit einer Vielzahl unterschiedlicher Gruppen, von denen jede so schwach ist, dass sie nicht die Herrschaft in einer Gesellschaft übernehmen kann, zu einer zivilen Ethik des gegenseitigen Respekts der einzelnen kleinen Gruppen (»religious civility«) führt. Eine Vielzahl von kleinen Gruppen entsteht aber nur durch Intensivierung des religiösen Lebens. Das Buch endet deshalb mit der These: Der Schlüssel zu einem hohen Niveau religiösen Engagements und zu einer religiös toleranten Bürgergesellschaft ist nicht weniger Religionen, sondern mehr (259). Konkret bedeutet dies, dass die Missionsaktivitäten evangelikaler protestantischer Gruppierungen in Lateinamerika positiv zu bewerten sind (259 Anm. 4). STARK äußert sogar die Hoffnung, dass die Bemühungen dieser Gruppen, Europa »zu christianisieren« (auch bei STARK in Anführungszeichen) eines Tages zum Entstehen einer »religious civility« selbst in diesem dunklen Kontinent führen könnte (259).

Diese einfachen und wichtigen, wenn auch nicht ganz neuen (vgl. z.B. Jan Assmann) Thesen in dem ausgezeichnet und für Nichtfachleute geschriebenen Buch werden belastet durch fehlende historische Detailkenntnis des Autors. Auf Seite 27 behauptet der Autor z.B., dass der jüdische Monotheismus Schritt für Schritt entsprechend dem Exodus sich entwickelt hätte. Die alttestamentliche Diskussion um die Abfassung der biblischen Bücher und um die komplexe Entwicklung des Monotheismus scheint STARK völlig entgangen zu sein. Ebenso ist man verwundert, dass bei der Schilderung der Christianisierung der Germanen der Arianismus der Germanenstämme und Wulfila keine Erwähnung finden (62ff). Zum Schmunzeln regt an, dass STARK davon ausgeht, dass die Landbevölkerung Nordwesteuropas und besonders Skandinaviens vielleicht nie richtig zum Christentum bekehrt worden ist (62) und dass sie deshalb auch leichter Protestanten geworden seien (77). Überhaupt seien die Massen so sehr heidnisch geblieben, dass die Renaissance die antiken Götter nicht wieder zu entdecken brauchte, sondern an ungebrochene Traditionen anknüpfen konnte. Der »christliche Terrorismus« (bei STARK ohne Anführungszeichen, 64) der Mönche in der Antike hätte letztlich doch keinen durchschlagenden Erfolg gehabt. Der Protestantismus hätte im Übrigen wenig Anstalten gemacht, die Massen zu christianisieren. Davon dass Luther Katechismen verfasst hat und dass es Bewegungen wie den Pietismus gab, weiß STARK nichts (77). So geht es durch das ganze Buch weiter mit etwas seltsamen historischen Urteilen, wie sie einem Professor auch in den USA nicht unterlaufen dürfen. Immerhin wechseln die schwachen Stellen mit historisch besseren Passagen. Auch theoretisch geht STARKS Arbeit eine hohe Hypothek ein, wenn er eine ökonomische Theorie der Götter seiner Arbeit zu Grunde legt (1. Kapitel). Religion sei definiert durch die Annahme eines Übernatürlichen, mit dem Austauschbeziehungen stattfinden. Monotheismen haben sozusagen denselben Marktvorteil wie große Supermärkte, weil ein Gott alle Belohnungen in diesem und in einem künftigen Leben zur Verfügung stellen kann, während man im Polytheismus sozusagen in mehrere kleinere Geschäfte gehen müsse. Problematisch daran ist Folgendes: So wichtig Beziehungen der Gabe und Gegengabe für Religionen sind, so wird man doch kaum das andere nichtutilitaristische Verständnis von Austausch, wie es in vielen Gesellschaften herrscht, außer Acht lassen dürfen. Die klassische Arbeit von Marcel Mauss und die anschließenden Diskussionen werden von STARK mit keinem Wort erwähnt. Außerdem sind ökonomische Theorien bekanntlich immer mit dem Vorwurf behaftet, dass sie nicht falsifiziert werden können, weil sie letztlich alles (auch zum Beispiel die Wahrheit) als Belohnung definieren. Ökonomische Theorien müssen deshalb so gefasst werden, dass sie nicht nichtssagend sind. Ein wissenschaftstheoretisches und historisches Problembe-

wusstsein und eine Bemühung in dieser Richtung fehlt in STARKS Buch. Man wird darum auch bezweifeln dürfen, dass die Meinung eines kanadischen Autors, der auf dem Buchumschlag zitiert ist, zutrifft. Er behauptet, dass dieses Buch vielleicht das erste seit Max Webers Protestantischer Ethik sei, das ein kraftvolles Argument zu den Konsequenzen religiösen Glaubens vorbringe. Dennoch sollte man STARKS Argument ernstlich prüfen und es von seinen historischen Schwächen und seinen konzeptuellen Vorurteilen befreien. Man wird auch gespannt sein dürfen auf den zweiten Band, in dem STARK die auch nicht ganz neue These vorbringen will, dass die moderne Wissenschaft der mittelalterlichen Theologie und ihrer Rationalität viel mehr verdanke als allgemein angenommen wird.

Jena

Martin Leiner

Stufkens, Hein: *Der siebenfache Pfad des Franz von Assisi*, J. Kamphausen Verlag / Bielefeld 2002, 191 S.

Ein Buch über Franziskus und Buddha! Die Ausschreibung dieses neuen Buches hat mich sehr gefreut. Franziskus und Buddha versuchten zu ihrer Zeit aus der Welt des Reichtums auszusteigen, um in Armut den Weg Gottes zu gehen: Buddha, der Gründer einer neuen Weltreligion und Franziskus, der Erneuerer des Christentums und Gründer einer neuen, großen Familie innerhalb der lateinischen Kirche. Eine Zusammenschau der beiden ist sehr interessant und hochaktuell.

Der niederländische Autor, dessen im Jahre 2000 veröffentlichtes Werk hier in Übersetzung vorliegt, versucht aus den Aussagen von Franziskus und Buddha sieben Kernaussagen, einen »siebenfachen Pfad« herauszuarbeiten, der die beiden religiösen Erneuerer verbindet und für das Heute wertvoll werden lässt. Die Kernaussagen sind weder den Schriften von Buddha noch denen von Franziskus entnommen, sondern sind Versuche des Autors, das Erbe der beiden selber zu formulieren und miteinander in Übereinstimmung zu bringen. Das ist von vornherein ein heikler Versuch, dessen Ziel es letztlich ist, das Erbe von Buddha und Franziskus für heute in Europa lebende Menschen fruchtbar zu machen. Der »siebenfache Pfad« (in Anlehnung an den achtfachen Pfad Buddhas) betont so in sieben Aussagen (11) die Ehrfurcht gegenüber dem Mysterium des Lebens (Nr. 1), die Geschwisterlichkeit innerhalb der Schöpfung (Nrr. 2, 5, 6), den Wunsch nach Frieden (Nr. 3), das Leben in Einfachheit (Nr. 4) und die Freude (Nr. 7).

STUFKENS versucht die Quellen zum Leben des Franziskus zwecks dem Gespräch mit buddhistisch beeinflusstem Gedankengut zu interpretieren. Leider ist aber die Deutung der franziskanischen Quellen, wie das heute allerdings öfters der Fall ist, tendenziös. Der Autor versteht die Probleme des Minderbrüderordens im 13. Jahrhundert nicht. So bezeichnet er etwa Bonaventura als »Verfechter einer Anpassung und Abschwächung von Franziskus' Richtlinien«, der Franziskus »ausgesprochen fern stand« und der die Geschichte »auf Einheitskurs zurechtzubiegen versuchte« (16). Der Autor verfällt bei seinen Deutungen vielen Ungenauigkeiten (z.B. 16: Bonaventura wurde nicht 1483, sondern 1588 zum Kirchenlehrer erhoben) und zitiert im Übrigen nicht sauber (oft fehlt bei den Büchern etwa die Seitenangabe), was ein Nachprüfen vieler Behauptungen unmöglich macht. Dabei zeigt sich auch bald die Tendenz des Autors, Franziskus bei allen möglichen und unmöglichen Gelegenheiten als Hilfe zur Polemik gegen die katholische Kirche zu verwenden – in der STUFKENS offensichtlich aufgewachsen ist (22), währenddem er heute eher dem buddhistischen Weg folgt (25) – und historische Vorgänge nicht aus ihrem Kontext heraus zu verstehen. Gelegentlich verdreht er sogar die Geschichte, um die katholische Kirche anzugreifen: z.B. die Verbrechen des Nationalsozialismus konnten nicht »in katholischem Boden auffallend gut Wurzeln schlagen« (vgl. 126), sondern fanden nach Untersuchungen in katholischen Gebieten mehr Widerstand als in evangelischen und der »engstirnige Umgang von Rom mit dem interreligiösen Dialog« (184 Anm. 73) ist angesichts der

Gebetseinladungen an Vertreter aller Weltreligionen durch Papst Johannes Paul II. nach Assisi und vieler anderer Initiativen dieses Papstes eine unverständliche Verdrehung der Tatsachen. Ganz schweigen möchte ich über die antikirchliche Interpretation katholischer Sexualmoral, die der Autor macht (131ff. und öfters), wenn er über die Probleme spricht, die Franziskus mit Frauen und mit seiner Sexualität hatte. Sicherlich hatte Franziskus diese Probleme. Darin ist dem Autoren zuzustimmen. Woher aber weiß er, dass Bruder Leo in einer Vision gehört haben soll, Franziskus habe nie mit einer Frau geschlafen? (vgl. 137). Mir ist eine solche Vision nicht bekannt.

Das »Problem der Projektion, das heißt unsere Neigung, im Anderen zu sehen, was wir sehen wollen und wegzulassen, was uns nicht passt« (17), ist leider nicht nur ein Problem früherer Franziskusbiografen, sondern auch von STUFKENS selber, der es zwar erkennt, aber ihm nicht entgegenzutreten vermag.

Nach der Einleitung (Kap. 1) werden wichtige Themen zum Leben des Franziskus ausgewählt und besprochen: Das Gottesbild (Kap. 2), die Geschöpfe (Kap. 3), der Friede (Kap. 4), Armut, Gehorsam, und Keuschheit (Kap. 5–7) und schließlich die Freude (Kap. 8).

STUFKENS verwendet als Interpretationshilfen für seine Franziskusdeutung gnostische Schriften, etwa das Evangelium des Philippus (42), die Tiefenpsychologie C.G. Jungs (z.B. 64) und die keltische Mystik. Allerdings muss seine These von »keltischen Akzenten von Franziskus' Spiritualität« (188 Anm. 118) historisch schlichtwegs in das Reich der Fantasie verwiesen werden. Weder STUFKENS noch seine Bezugsliteratur (Chrétien de Troyes, Matthew Fox) können die These belegen. Der Verweis, dass Franziskus das Keltische in Gallien aufgenommen haben könnte (181 Anm. 42), ist doch als Argumentation etwas sehr dürrtig. STUFKENS verweist auch gerne auf mittelalterliche Rittertraditionen, auf König Artus und seine Tafelrunde und die Erzählungen um Parzival und den Gral (120f.). Neben den Ritterträumen, die Franziskus in seiner Jugend hatte, kann STUFKENS aber keinerlei konkrete Bezüge etwa zu den Artussagen aus den Schriften des Franziskus oder den frühen Biografien anführen, so dass auch diese Bezüge wohl nur als fantasievolle Ausfaltungen betrachtet werden können (Franziskus soll seine Brüder etwa ständig »Ritter der Tafelrunde« (122) genannt haben). Allerdings können solche Deutungen dann auch gefährlich werden und zu einer völlig falschen Franziskusinterpretation führen. Zum Beispiel der Verweis darauf, dass die Gehorsamsvorstellungen von Franziskus in der Rittertradition wurzelten (vgl. 120). Nach seinen eigenen Schriften ging Franziskus aber offensichtlich vom Gehorsam Jesu als zentralem Bezugspunkt seiner Sicht des Gehorsams aus. Eine solche Sicht kann STUFKENS offensichtlich nicht verstehen und lässt sie darum beiseite.

Sympathisch sind die Geschichten, moderne Fiorettis, die der Autor jeweils am Ende jeden Kapitels anfügt und die seine Liebe zu Franziskus und dem franziskanischen Charisma aufzeigen.

Die Lektüre des Buches hinterlässt einen sehr enttäuscht. Der Poverello wird mehr als ein Exempel für einen modernen, interreligiös interessanten Mönch dargestellt, denn als der entschiedene und etwa für den Islam offene Christ, der er war. Vor allem vermag der Autor aber nicht in den heute interessanten und wichtigen Dialog zwischen Franziskus und Buddha einzuführen, da er zu wenig fundierte Kenntnisse der franziskanischen Tradition wie auch des Buddhismus hat. Schade. Doch die Herausforderung, Franziskus und Buddha ins Gespräch miteinander zu bringen, bleibt faszinierend.

Fribourg

Paul Zahner OFM

Tobler, Stefan: *Jesu Gottverlassenheit als Heilsereignis in der Spiritualität Chiara Lubichs. Ein Beitrag zur Überwindung der Sprachnot in der Soteriologie* (Theologische Bibliothek Töpelmann, Band 115), Walter de Gruyter / Berlin 2002, 396 S.

Dass an einer evangelisch-theologischen Fakultät eine Habilitationsschrift wie diese über die Spiritualität einer katholischen geistlichen Gemeinschaft geschrieben (und angenommen) werden kann, ist in sich ein ökumenisches Datum besonderer Art und keineswegs selbstverständlich. Zugleich aber entspricht es den inzwischen längst ökumenisch geweiteten und katholischen Auswirkungen jener Initiativen, die mit dem Namen der 1920 in Trient geborenen Chiara Lubich verbunden sind. Religiöse Leidenschaft, gesellschaftliche Umstände und vor allem diakonische Herausforderungen führen Ende des 2. Weltkrieges zur Gründung von kleinen Gemeinschaften, Brennpunkten (Fokulare) christlich entschiedener Menschen. Daraus erwächst eine inzwischen weltweit verbreitete, kirchlich meist hoch geschätzte und ökumenisch höchst fruchtbare Bewegung mit weit über 100.000 aktiven Mitgliedern und Promotoren der Bewegung, von Anhängern, Freunden und Sekundanten zu schweigen. Im Glutkern der Bewegung stehen mystische Erfahrungen und geistliche Optionen der Gründergestalt, die bis heute vielfältig aktiv ist. Besonders zwei Dimensionen, die innerlich zusammengehören, prägen ihre Spiritualität, wie der Autor genau und mit reichem, bisher meist unübersetztem Quellenmaterial belegt: die Betonung der Einheit im Glauben und in der Liebe einerseits und die Anteilnahme am verlassenen und verratenen Jesus andererseits. In der Sprache der überlieferten Liebesmystik kommt dies in einem lebensgeschichtlich wie theologisch zentralen Zeugnis Chiara Lubichs zum Ausdruck, das der Autor mit Recht im Wortlaut zitiert: »Ich habe nur einen Bräutigam auf Erden: Jesus, den Verlassenen [...] so wird es sein in den Jahren, die mir bleiben: dürstend nach Schmerz, Angst, Verzweiflung, Schwermut, Trennung, Verbannung, Verlassenheit und innere Qual, nach [...] allem, was er ist, und er ist die Sünde, die Hölle. (!) [...]« (116) In schöpferischer Aufnahme bestimmter passionstheologischer und brautmystischer Traditionen sieht sich Lubich herausgerufen, Anteil an der Not Gottes zu nehmen, an der Verlassenheit Jesu »bis unter Luzifers Schwanz« (wie Mechthild von Magdeburg formuliert hatte). Lubichs Heilsverständnis ist, wie TOBLER genau und treffend herausarbeitet, von der innigsten Einheit von Gottes- und Nächstenliebe geprägt. Nur in der Annahme und Realisierung dieser Liebe – kategorischer Indikativ, aus dem der Imperativ der Gebote erst folgt – geschieht wirklich Erlösung. Diese ist zwar endgültig und schon in eschatologischer Erfüllung, zugleich aber noch bloß vorläufig, also in »diesseitiger, zeichenhafter Vorwegnahme« (164) zu empfangen und zu realisieren. Drittens ist Lubichs Heilsverständnis »immer in einem Zusammenhang von persönlicher und gemeinschaftlicher Dimension zu sehen« (166), jenseits der falschen Alternative also von Individualismus oder Kollektivismus. Entsprechend sind Glaubensvollzug und Heilsvermittlung in einem schöpferischen Zusammenspiel von geistlicher Passivität und Aktivität zu buchstabieren. Im Zentrum aber steht allemal die Achtsamkeit auf den armen, den verlassenen Jesus, der Mitgehende, Mitliebende, Mitleidende, Mitarbeitende braucht und ihrer bedürfen will.

TOBLER stellt die genaue Reformulierung von Lubichs Lebenswerk unter die Doppelfrage von Erlösungsglaube und (kirchlicher) Sprachnot, in die Schnittstelle also von systematischer und praktischer Theologie. Dabei kommen ihm empirisch-soziologische Untersuchungen aus der Schweiz und den Niederlanden zugute, die – im zweiten Abschnitt kurz dargestellt – das Auseinanderdriften von kirchlicher Verkündigung und säkularer Lebenswelt dramatisch erläutern und als Herausforderung vor allem eine »Individualisierung der Glaubenssprache« betonen, eine neue Achtsamkeit also auf die Rhythmen der Christwerdung in der Biographie des einzelnen. Gerade deshalb ist – um die unselige Kluft zwischen Spiritualität und Theologie, zwischen Frömmigkeit und Wissenschaft zu überwinden – der Blick auf eine einzelne Lebens- und Glaubensgeschichte hilfreich und zielführend. Entsprechend werden Person und Werk Chiara Lubichs eigens im Detail dargestellt. Da diese bewusst nie ein Buch geschrieben hat und ihre meist kurzen Texte aus konkreten pastoralen wie spirituellen Herausforderungen entstehen lässt, die erst später zusammen komponiert werden, sind

grundsätzliche methodische Überlegungen zum theologischen Umgang mit der Spiritualität Lubichs von Bedeutung. Angezielt wird ja eine Überwindung kirchlicher Sprachnot gerade dadurch, dass die Intimität biographisch geerdeter Gottbegegnung, ohne in ihrer Eigenart gefährdet zu werden, doch in ihrem Gehalt auch wissenschaftlich reflektiert und argumentativ verantwortbar »aufgehoben« wird, um dann ihrerseits wiederum lebensweltlich und kirchenpraktisch wirksam zu werden. Ausführlich stellt TOBLER dar, wie sich nach Überzeugung und Erfahrung der fokularinisch Entschiedenenen die Heilsverwirklichung konkretisiert – in der Solidarität nämlich mit dem verlassenen Jesus, in der Kompassion und Sym-pathie, in der daraus resultierenden geistlichen Annahme der Endlichkeit und Sündigkeit des Daseins in der Welt, die weder verharmlost noch dramatisiert, vielmehr zum theologischen Ort karfreitaglich-österlicher Verwandlung werden. Entscheidend ist dabei allemal – Stichwort »Einheit« – die »personale Hingabe in einem doppelten Aus-sich-Heraustreten« (255ff). In der Gnade des Nullpunktes wendet sich, bildhaft geredet und realistisch erfahren, das Bild: im Kreuz ist Heil, real mit zu vollziehen! Das ist die bezeichnend christliche »Antwort« auf die Theodizeefrage. Nichts liegt dieser typisch christlichen Leidens-Mystik ferner als theologischer Masochismus. Indem aber Spiritualität und Theologie sich zentral mit der Erfahrung des Leidens, der Nichtigkeit und Sünde konfrontieren lassen, gewinnen sie Realitätsbezug, Überzeugungskraft und, dies besonders wichtig, ökumenische wie religionstheologische Anschlussfähigkeit. Denn die Erfahrung des Leidens ist es ja, die Menschen quer durch Kulturen und Religionen herausfordert und zu – freilich unterschiedlichen – Antworten provoziert. Lubichs Mystik ist durch und durch christozentrisch und also dialogisch, ohne dass die Wirklichkeit und Wirksamkeit des Heiligen Geistes auch nur einen Blick vernachlässigt würde. Die stark marianische Prägung dieser pneumatologisch vermittelten Christus-Mystik ist – was TOBLER sensibel, aber klar unterstreicht – für evangelische Theologen grenzwertig. Dass damit die Frage nach dem Kirchenverständnis und dem Voraussentwurf ökumenischer Einheit in Unterschiedenheit zur Debatte steht, klingt ebenfalls an, ohne freilich im Einzelnen noch entfaltet zu werden.

Die Bedeutung der Arbeit liegt also zuerst im Thema selbst. Dass Leben und Werk einer Gestalt in den Mittelpunkt gestellt werden, die »im Normalverstand« als eher vorthologisch und nicht wissenschaftswert erscheinen könnte, ist in sich schon beispielhaft und überschreitet den garstigen Graben zwischen Frömmigkeit und Wissenschaft. Dass das geistliche und theologische Profil Lubichs anhand gründlicher Quellenbearbeitung profiliert wird, ist ebenfalls dankbar und positiv hervorzuheben. Die systematische Erschließung profiliert Grundgedanken, die im gegenwärtigen Mystikdiskurs sowohl im Christentum wie zwischen den Religionen eher vernachlässigt werden. Werden doch dort weithin »Gipfelerfahrungen« der Gott-Mensch-Einheit gefeiert und beschrieben, Höhepunkte also des spirituellen Lebens; christlich pointiert, sind es fast ausschließlich österlich und pfingstlich geprägte Spiritualitäten im Zeichen des schon Auferstandenen. Die Karfreitagdimension des christlichen Glaubens, der Karsamstagsort christlicher Hoffnung bleiben meistens unterbestimmt. Solch einem euphorischen und auch elitären Mystikverständnis ins Angesicht, arbeitet TOBLER mit Recht die Abgründigkeit des Jesusleidens und seiner Verlassenheit, der Gottesnot mit Mensch und Welt heraus. So macht er aufmerksam auf die spezifisch christliche »Antwort« auf die Theodizeefrage. So gelingt ein erstaunlicher Zugewinn an soteriologischer Sprachkraft, der zu denken gibt und zu schaffen macht. Im Zentrum steht, ganz einfach und fast ein-fältig, aber wie schwer doch zu denken und zu leben, nichts anderes als die untrennbare Einheit von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe, »unvermischt und ungetrennt«.

Wiesbaden

Gothard Fuchs

Walter, Peter / Krämer, Klaus / Augustin, Georg (Hgg.): *Kirche in ökumenischer Perspektive. Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag*, Herder Verlag / Freiburg i. Br. 2003, 556 S.

Die »scientific community« gibt sich in der Regel bei einer Festschrift ein Stelldichein, einem Artikel in einer solchen Publikation haftet jedoch oft der Makel an, eine Produktion zweiter Garnitur zu sein, die zu einem bestimmten Anlass aus der Schreibtischschublade gezogen wird. Dass dies nicht immer so sein muss, beweist die vorliegende Festschrift zum 70. Geburtstag von Walter Kardinal Kasper, dem Präsidenten des päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen; herausgegeben wurde die Festschrift von Peter WALTER, Klaus KRÄMER und George AUGUSTIN.

Bereits der Titel macht neugierig. Die Beiträge können in dieser Rezension nicht einzeln vorgestellt werden. Die Arbeiten namhafter Ökumeniker wurden in folgende Bereiche eingeteilt: ekklesiologische Perspektiven (15–132), Modelle kirchlicher Einheit (133–438) und Standpunkte gemeinsamer Verantwortung (439–550).

Mit den Beiträgen von E. JÜNGEL, G. WENZ und A. BIRMELE werden in der Festschrift Grundsatzzfragen des ökumenischen Dialogs aus der evangelisch reformierten Sicht dargeboten. Die drei Autoren gehen grundsätzlichen ekklesiologischen Fragen nach, die in nuce die Problematik der aktuellen Debatte im ökumenischen Dialog berühren. Die fundierten Beiträge von M. KEHL und K. MCDONNELL referieren eine binnenkatholische Thematik der neueren Debatte der Ekklesiologie. Beide versuchen, die Verhältnisbestimmung zwischen Universal- und Ortskirche auszuloten; eine Diskussion, in der der geehrte Jubilar selbst maßgeblich beteiligt war. M. SECKLERS Beitrag zur Programmschrift der Tübinger Schule zeichnet den geistigen wie theologischen Background des Kardinals nach. Mit großem Interesse lesen sich die verschiedenen Beiträge, die Einzelfragen des ökumenischen Dialogs gewidmet sind. Sie zeigen die Weite des ökumenischen Dialogs und führen LeserIn kundig in den aktuellen Diskussionsstand ein. Bei vielen Einzelfragen hat Walter Kard. Kasper die Diskussion selbst entscheidend mitgeprägt! Einem wichtigen Aspekt der bilateralen Konsensgespräche der Ökumene geben jene Artikel wider, die dem Dialog der katholischen Kirche mit Freikirchen und Methodisten gewidmet sind (275ff; 290ff; 306ff). Fundierte Beiträge behandeln »klassische Einzelfragen« der ökumenischen Gespräche (Eucharistie- und Amtsverständnis, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre ...). Sie lesen sich mit großem Gewinn; zugleich weisen sie Wege, um in dieser Thematik weiter voranzukommen. Ebenso kommen, in grundsätzlicher wie systematischer Sicht, Spannungen und Probleme des ökumenischen Dialogs zur Sprache (135ff; 247ff ...).

Im 4. Abschnitt (»Standpunkte gemeinsamer Verantwortung«, 441–550) kommen hauptsächlich Vertreter von Kirchenleitungen zu Wort, sie thematisieren aus ihrer Verantwortung Weite und Problematik des ökumenischen Dialogs. Der Band wird durch einen eindrücklichen Artikel beschlossen, der den spirituellen Aspekt ökumenischer Theologie und Einheitsvorstellung zum Inhalt hat (G. AUGUSTIN, Ökumene als geistlicher Prozess, 522–550). Ein Mitarbeiterverzeichnis beschließt den Band (551–556).

Die Beiträge sind allgemein auf sehr hohem Niveau und lesen sich mit großem Gewinn. Die Festschrift dokumentiert somit eindrücklich den aktuellen Stand des ökumenischen Dialogs und zeigt, dass die Ökumene nicht total stagniert, sondern lebt. Geben wir dem Brückenbauer im ökumenischen Dialog, Walter Kardinal Kasper, zum Schluss der Rez. selbst das Wort: »Statt uns ökumenischen Träumereien hinzugeben und uns an dem zu reiben, was heute noch nicht möglich ist, sollen wir uns über das freuen, was uns heute geschenkt ist, und mutig die Schritte tun, die heute möglich sind und zu denen uns der Geist Gottes heute einlädt und zu denen er uns herausfordert« (549). Die Festschrift – eine Zeitaufnahme in Sachen Ökumene für Schritte, die heute im ökumenischen Dialog an der Zeit sind.

Kurzrezensionen

Bergunder, Michael (Hg.): *Religiöser Pluralismus und das Christentum*. Festgabe für Helmut Obst zum 60. Geburtstag, Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 2002, 188 S.

Helmut Obst, Professor für systematisch-ökumenische Theologie an der Universität Halle-Wittenberg, arbeitet in Lehre und Forschung vor allem am Einfluss außerchristlich- alternativer Religiosität. Entsprechend beginnen die 11 Beiträge der Festgabe mit E. Jüngels Überlegungen zum Strukturwandel der Öffentlichkeit und ihrer Bedeutung für die universitäre Theologie und enden mit R. Hummels Frage, ob wir von den Religionen des Ostens lernen können. Wer den Prozess der Wiedervereinigung bewusst wahrgenommen hat, wird die Frage eindeutig bejahen, zumal die im Osten schon länger vorherrschende Einstellung zur Religion inzwischen auf den Westen zurückwirkt. Die Beiträge erfreuen sich einer erfrischenden Konkretheit. A. FINCKE stellt fest: »Vielleicht glauben die Leute noch in Bayern, oder so ...« Reinkarnation und Seelenwanderung machen sich stark bemerkbar (D. CYRANKA; H. LAMPRECHT; K. v. STIEGLITZ). Es ist die Rede vom Spiritismus (C. RAEDEL), den Zeugen Jehovas (F. SCHILLING), der Anthroposophie (K. v. STIEGLITZ), dem Islam (C. BOCHINGER). Der religiöse Pluralismus ruft nach Umgangsweisen und Ansprechpartnern (A. SCHRÖTER), fordert die Bemühung um Identität (der Hg. erläutert die Frage an Indiens nationaler Identität). Man hätte sich nur gewünscht, die vielfach wenig bekannten Autoren der verschiedenen Beiträge des interessanten Bandes etwas genauer identifizieren zu können; hier ist an einem Autorenverzeichnis gespart worden.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Conzemius, Victor: *Gottes Spurensucher. Zwanzig christliche Profile der Neuzeit*, Herder / Freiburg u.a. 2002, 327 S.

Der emeritierte Luzerner Kirchenhistoriker Victor CONZEMIUS legt hier zwanzig Skizzen vor, die aus seiner langjährigen wissenschaftlichen Beschäftigung mit den dargestellten Persönlichkeiten und Epochen, in denen sie lebten, hervorgegangen sind. Die Neuzeit wird hier im umfassenden Sinne verstanden. So reichen die Skizzen von Nikolaus von Flüe bis Hans Urs von Balthasar. Man findet darin u.a. Propheten wie Bartolomé de Las Casas, Heilige der Nächstenliebe wie Vinzenz von Paul, moderne Mystikerinnen wie Madeleine Delbrêl, Politiker wie Luigi Sturzo und Robert Schuman, Theologen wie Antonio Rosmini, Ignaz von Döllinger, John Henry Newman und Otto Karrer, Sozialapostel wie Frédéric Ozanam und Adolf Kolping, Kirchenfürsten wie Philipp Anton von Segesser und Johannes XXIII. Es handelt sich allesamt um Gestalten, von denen der Autor zu Recht meint, dass sie dem heutigen Christen etwas zu sagen hätten. CONZEMIUS zeichnet die Spurensucher Gottes mit viel Sympathie und historischem Sachverstand, hütet sich aber immer wieder davor, zuviel Absichtsvolles in ihr Leben hineinzuprojizieren. Er ist sich dessen bewusst, dass bei religiösen Menschen das innere Leben letztlich ein Geheimnis bleibt, das sich dem Blick des Biographen entzieht. Gezeichnet wird das existentielle Zeugnis in verschiedenen zeitgeschichtlichen Kontexten, nicht die Etappen der Begegnung und der Erfahrung des lebendigen Gottes.

Fribourg

Mariano Delgado

Dehn, Ulrich: *Das Klatschen der einen Hand. Was fasziniert uns am Buddhismus?* Lutherisches Verlagshaus / Hannover 1999, 141 S.

In einem essayistisch angelegten, aber im Einzelnen sehr präzise durchgeführten Band bietet der Autor, wissenschaftlicher Referent bei der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin, eine vorzügliche Einführung in den Buddhismus. Erläutert werden die Rahmenbedingungen des Dialogs, Episoden aus der Begegnung von Christentum und Buddhismus sowie die Situation in Deutschland. In knappen Ausführungen erläutert DEHN die Grundlagen des Buddhismus und er geht sodann auf besondere Themen wie die Dreikörperlehre, das Problem von Person, Selbst, Seele und Subjekt, die Frage des Nirvana u.a., schließlich auch auf ethische Fragestellungen ein. Auf die Frage der Geschichte kommt er erst in einem späteren Essay und dann im Anschluss an K. Nishitani zu sprechen. Von seinem eigenen Studium, aber auch der augenblicklichen Wirkungsgeschichte her gilt die besondere Aufmerksamkeit einmal dem tibetischen und dann dem japanischen Zen-Buddhismus. Von Hakuin, einem berühmten Zen-Meister um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert, stammt das Zen-Koan zum »Ton der einen Hand« (vgl. dazu meine Überlegungen in H. Waldenfels, *Gottes Wort in der Fremde*, Bonn 1997). DEHNS Interesse ist nicht historischer Art. Deshalb richtet er immer wieder den Blick auf die Gegenwart. Unverkennbar sucht er nach Kriterien der Begegnung, auch nach Klärungen im Umgang mit den Kriterien der Erfahrungen, die Christen mit den meditativen Übungen unter Anleitung von Meditationsmeistern machen. Es muss auch buddhistische Gesprächspartner angenehm berühren, dass DEHN wenig urteilt, dafür aber deutlich fragt. Fragen dieser Art richtet er an Willigis Jäger und seine Schule, an Masao Abe, an Ruben Habito, dem früheren Jesuiten aus den Philippinen, an D.T. Suzuki, und an K. Kadowaki, ebenfalls einem Jesuiten. Ob ihm hinreichend bewusst ist, wie viele der am praktischen und theoretischen Dialog Beteiligten Jesuiten sind, die ihrerseits keineswegs nur mit theoretisch-spekulativen Vorgaben in den Diskurs eintreten, sondern – selbst wenn sie vielfach nicht davon sprechen – ihre Spiritualität und von daher den Sinn für Unterscheidung mitbringen? Gerade das trifft auch für Heinrich Dumoulin zu, dem DEHN das Buch zusammen mit seiner Frau gewidmet hat.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Ratke, David C. (Hg.): *Glaube und Denken. Theologie zu Beginn des 3. Jahrtausends im globalen Kontext – Rückblick und Perspektiven* (= FS Hans Schwarz). P. Lang / Frankfurt u.a. 1999, 340 S.

Anlässlich des 60. Geburtstags des Regensburger Systematikers veranstalteten Kollegen ein Symposium, dessen Vorlesungen in diesem Band vorliegen. Versammelt waren 23 Kollegen aus 12 Ländern, die mit ihren Beiträgen das breite Interesse, aber auch den weiten Wirkungskreis von H. Schwarz wieder spiegeln, der ihn einmal in der Heimat und in den USA und zwischendurch in den verschiedenen Kontinenten hat wirken lassen, aber dann auch die Felder seiner Arbeit, kontext- und zeitorientierte Apologetik und das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie, bestimmt hat. Für den Titel – Glaube und Denken – hätte man sich eine etwas präzisere Auskunft gewünscht. Sachgerechter erscheint der Untertitel, der in gewissem Sinne die Unübersichtlichkeit heutiger Theologie in der Auseinandersetzung mit Zeit, Kulturen und Disziplinen beweist. Da ist gleich eingangs die Rede von der Spannung zwischen Kontextualität und Katholizität, von menschlicher Identität in der Spannung von Wissen und Glauben. Das Theodizeeproblem wird angesprochen, die Apophatik in der Ostkirche, der Dialog – zwischen Religionen in Korea, zwischen Theologie und Naturwissenschaft, mit Technik und Naturwissenschaft, mit der säkular-säkularistischen Welt. Die Zukunft des Christentums steht in Frage. Kommt es zu einer postmodernen Theologie? An dieser Stelle müssen Hinweise genügen. Sympathisch ist am Ende der Verweis auf den Gewinn, den die

Münchener Universität durch das Zusammenfinden der drei großen christlichen Konfessionen zu verzeichnen hat. Die Autoren kommen – wie gesagt – praktisch aus aller Welt, in größerer Zahl aus Asien. Es bot sich an, dass sie sprachlich zwischen Deutsch und Englisch wählen konnten. Der Band ist vorrangig ein Zeichen des Dankes von Seiten derer, die von Hans Schwarz im Laufe der Jahre gelernt haben und die sich ihm freundschaftlich verbunden fühlen.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Rauscher, Anton / Weiler, Rudolf: *Professor Johannes Messner. Ein Leben im Dienst sozialer Gerechtigkeit*, Verlag Kirche / Innsbruck 2003, 104 S.

In der reich bebilderten Schrift vermitteln namhafte Autoren verschiedene Blicke auf Leben und Werk des Sozialethikers Johannes Messner. Zu Beginn erinnert Kardinal Christoph SCHÖNBORN an die Umwälzungen nach dem Ersten Weltkrieg, die Messner »bereits als Wissenschaftler erlebt und durchlitten« habe »in dauernder Auseinandersetzung mit den enormen sozialen Problemen sowie mit den ideologischen Irrwegen der Zeit, die Messner gründlich analysiert und denen er die Wege christlicher Sozialreform gegenübergestellt hat« (11). Alfred KLOSE und Rudolf MESSNER heben seine Heimatliebe hervor, aber auch seine Bildung und sein publizistisches Engagement. Werner KUNZEMANN befasst sich mit dem Kulturkampf, Parteien- und Nationalitätenstreit, deren Auseinandersetzung in Tirol besonders heftig geführt wurden. Persönlichkeiten, die Messner sozialwissenschaftlich gefördert haben (Siegfried Waitz und Ämilian Schöpfer) werden lebhaft vor Augen gestellt. Anton RAUSCHER, der zugleich Postulator im Seligsprechungsverfahren von Johannes Messner ist, legt eindrücklich seine Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus und dem Kommunismus dar, da er beide als Ideologie in Wort und Schrift entlarvt hat. Zugleich hebt Rauscher die Wirkung von Messners Werk *Das Naturrecht* hervor. Ein weiterer Beitrag von Rauscher und Rudolf WEILER ist dem »Dialog mit den Wissenschaften und der Politik«, »Politik und Religion« sowie der Wiener Schule mit ihrem Sozialrealismus gewidmet. Senta Reichenpfeiffer skizziert schließlich die Spiritualität Messners. Eine Kurzchronik beschließt das Buch. Die Schrift zeigt, dass gegenüber einer sich aufdrängenden Kultur Glaube und Wissenschaft durchaus vereinbart werden können.

St. Gallen

Marie-Louise Gogelli

Štimac, Zrinka: *Die bosnische Kirche. Versuch eines religionswissenschaftlichen Zugangs* (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, hrsg. von Elmar Klinger, Bd. 29), Peter Lang / Frankfurt am Main 2004, 137 S.

Das Buch beschäftigt sich mit der bosnischen Kirche, wie sie zwischen dem 12. und dem 15. Jahrhundert existiert haben soll, indem zunächst die unterschiedlichen Aussagen in der Wissenschaft zu dieser Bewegung innerhalb des Christentums referiert werden. Danach wird der geschichtliche Kontext vorgestellt und die bosnische Kirche als »häretisches« Gebilde beschrieben. Schließlich wird die bosnische Kirche mit den Bogumilen und Katharern verglichen sowie archäologisches und ethnographisches Material zur bosnischen Kirche besprochen.

Die hier vorgelegte Untersuchung zeigt, dass ein von dogmatischen oder ideologischen Vorgaben unabhängiges Erforschen der bosnischen Kirche bis heute aussteht. Dies gilt vor allem für den »häretischen« Charakter dieser Kirche, bei der eine gewisse gnostisch-dualistische Substanz vorhan-

den ist, »allerdings ist die Grenze zwischen der gnostisch-dualistischen und der ›rechtgläubigen‹ Lehre sehr durchlässig. Der Weg zu dieser Erkenntnis war geprägt von unpräzisen Definitionen und einseitigen Fragestellungen. Sie sind jedoch insofern hilfreich, als dass sie aufzeigen, dass ein Hinterfragen der grundsätzlichen Behauptungen und aller Begrifflichkeiten wie auch der Kompatibilität der Begriffe und der historischen Tatsachen von Nöten ist.« (124) Es bleibt daher zu hoffen, dass die vorgelegte Studie dazu anregt, die bosnische Kirche ausschließlich auf der Basis ihrer eigenen Quellen neu – sine ira et studio – zu erforschen.

Hannover

Peter Antes

Voderholzer, Rudolf: *Henri de Lubac begeben* (Zeugen des Glaubens), Sankt Ulrich Verlag / Augsburg 1999, 176 S.

Mit diesem Band legt VODERHOLZER eine konzentrierte und gut lesbare Einführung in das Leben und (theologische) Denken de Lubacs vor. Henri Kardinal de Lubac (1896–1991), den man am ehesten als Fundamentaltheologe (81) bezeichnen könnte, beschäftigt sich in den 50er Jahren intensiv mit der Begegnung von Buddhismus und Abendland (120f), wobei eine zu negative Sicht (»Exklusivismus« als Absprechen aller Wahrheitselemente in der anderen Religion) und eine zu positive Herangehensweise (»Synkretismus«) als »Neigung, alle Phänomene miteinander vergleichbar, ja letztlich ein und derselben Quelle entspringend zu deuten« (121) als Extrempositionen unterschieden werden. Lubac hat des Öfteren auf die religionsgeschichtliche Unvergleichlichkeit der christlichen Botschaft hingewiesen (128), »Gott offenbart also nicht [...] nur Informationen [...], sondern sich selbst.« (134)

Als an dieser Monografie VODERHOLZERS besonders gelungen können Anmerkungen und Kommentare gelten, die jeweils an den Rand des Textes gesetzt wurden und auf Literatur verweisen bzw. Fachvokabular erschließen; nicht nur deswegen, sondern auch aufgrund von guter Gliederung und fundierter Inhaltlichkeit kann die Lektüre dieses Lebensbildes einem breiten Leserkreis empfohlen werden.

Fribourg

David Neuhold

Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen. Herausgegeben, eingeleitet und erläutert von **Heinrich Schmidinger**. Redaktion Dorit Wolf-Schwarz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Darmstadt 2002, 319 S.

Im Sinne einer Spurensuche geht der Herausgeber jenen Wegen nach, die innerhalb der abendländisch-europäischen Geschichte dazu geführt haben, dass Toleranz zu einer unbedingten Forderung erhoben wurde, die in der unveräußerlichen Würde jedes Menschen wurzelt. Die Ergebnisse werden in Form eines Lesebuches angeboten, das eine Auswahl von Texten zusammenstellt, die als wesentliche Marksteine auf dem Weg zur Entdeckung der Toleranz bezeichnet werden müssen. Zwei Kriterien waren bei der Auswahl ausschlaggebend: zum einen sollten die Wege, die zur Toleranz geführt haben, in möglichst vielen Bereichen der europäischen Kultur nachgewiesen werden; zum anderen ging es darum, möglichst Texte darzubieten, die in vergleichbaren Lesebüchern und Anthologien zum Thema Toleranz noch nie vorgekommen sind. Letzteres konnte natürlich nicht ganz durchgezogen werden, denn das Lesebuch enthält auch die klassischen Texte zur Toleranz (Castellio, Joseph II., Jefferson, Lessing). Aber darüber hinaus finden sich darin wirklich viele Texte,

die erstmals unter einer solchen Perspektive gesammelt wurden. So Texte aus der Bibel, den Kirchenvätern und dem Koran, aus der Theologie/Philosophie und Literatur der drei monotheistischen Religionen, aus der Historik, dem Humanismus, der Mystik/Spiritualität, dem Recht und der Politik. Es handelt sich um eine originelle und vorzüglich eingeleitete wie erläuterte Auswahl.

Fribourg

Mariano Delgado

Werle, Bernd: *Ethik im Kontext von Kultur*. Das kulturethische Gedankengut Johannes Messners und dessen Beitrag für ein Gespräch mit christlich-moralischer Ethik in Afrika, 2 Bde. (Studien der Moraltheologie Bd. 21), Verlag LIT / Münster u.a. 2002, 952 S.

Nach Antworten suchend auf die Situation in Afrika, besonders in Togo, wo der Verfasser acht Jahre lang wirkte, wurde er auf die Kulturethik von Johannes Messner aufmerksam. Messners Verständnis von Kultur ist untrennbar verbunden mit der Frage nach dem Menschen als kulturschöpferischem Subjekt. Die Würde des Menschen ist für ihn demnach unlösbar mit den Menschenrechten verknüpft. Diese Einsicht führt WERLE zum Schluss, dass Messners Gedankengut Basis eines Dialogs mit christlich-theologischer Ethik in Afrika sein kann. Das Buch kann als die gründlichste und ausführlichste Studie über den Sozialethiker Johannes Messner betrachtet werden.

Wien

Herbert Pribyl

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Martin BAUMANN, Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Luzern, Postfach 7455, CH-6000 Luzern; Prof. Dr. Dr. Mariano DELGADO, Universität Freiburg, Av. de l'Europe 20, CH-1700; Prof. Dr. Christoph ELSAS, Universität Marburg, Evangelische Fakultät, Am Plan (AP) 3, D-35037 Marburg; Dr. Thomas FRANZ, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft, Sanderring 2, D-97070 Würzburg; Karl Kardinal LEHMANN (Prof. Dr. Dr. Dr. h.c.), Bischöfliches Ordinariat, Bischofsplatz 2, D-55116 Mainz; Tuomas MARTIKAINEN, Abo Akademi University, Dept. of Comparative Religion, Fabriksgatan 2, FIN-20500 Abo, Finland; PD Dr. Andreas NEHRING, Pavoldin 20, D-83370 Seeon; Univ.-Prof. Dr. Bertram STUBENRAUCH, Institut für Dogmatische Theologie, Schottenring 21, A-1010 Wien; Dr. Chibueze UDEANI, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Hans WALDENFELS, Grenzweg 2, D-40489 Düsseldorf.

Vorschau auf das nächste Heft:

Bruno FORTE: »Erinnern und Versöhnen« – Die Katholische Kirche und die Fehler der Vergangenheit
 Lukas VISCHER: »Erinnern und Versöhnen« – Der Weg der Ökumene
 Paul PETZEL: Erinnern, das der Versöhnung dient – zur Bedeutung der Studie »Erinnern und Versöhnen« für die christlich-jüdischen Beziehungen
 Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 2003–2004

Inhalt des 88. Jahrgangs ZMR 2004

Editorial

Interreligiöses Lernen (WOLFGANG W. MÜLLER OP)	1
Der heilige Bonifatius und unsere Mission (FRANZ KAMPHAUS)	97
Erneuerung des missionarischen Bewusstseins (MARIANO DELGADO)	197

Abhandlungen

ANGENENDT, ARNOLD: Mission im Frühmittelalter. Die religiösen und sozialgeschichtlichen Rahmenbedingungen	99
BAUMANN, MARTIN: Religion und ihre Bedeutung für Migranten	250
DUPUIS, JACQUES SJ: Der interreligiöse Dialog als Herausforderung für die christliche Identität ..	3
FRANK-SPÖRRI, KATHARINA: Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht?	42
LEHMANN, KARL KARDINAL: Umkehr zum Leben für alle. Ursprung und Tragweite der missionarischen Grunddimension des christlichen Glaubens	199
LEIMGRUBER, STEPHAN: Interreligiöses Lernen zwischen Christen und Muslimen	20
MAIER, BERNHARD: Neuer Gott und alter Glaube. Überlegungen zur heidnischen Religion der Germanen im Zeitalter des Bonifatius	143
MARTIKAINEN, TUOMAS: Immigrant Religions and Structural adaptations	264
NEHRING, ANDREAS: Reinheit und Bekehrung. Hindu-Nationalismus, Säkularer Staat und die Anti-Bekehrungsgesetze in Indien	232
PADBERG, LUTZ E. V.: Die missionarische Arbeit des Bonifatius	123
SIEVERNICH, MICHAEL SJ: Karl Rahners Neuinterpretation der Mission	158
STUBENRAUCH, BERTRAM: Mission im Zeitalter des Religionsdialogs. Ein dogmatischer Sichtvermerk	217

Kleine Beiträge

ELSAS, CHRISTOPH: Religion und Recht des Islams und Europa	275
HAAS, HARTMUT: Fliehend, bleibend, am Horizont – Das Berner Projekt »Haus der Religionen – Haus der Kulturen«	54
HELLMANN, CHRISTIAN: Inneneinsichten – Interreligiöses Lernen in beruflichen Schulen	61

WALDENFELS, HANS: Dogmatik im Kontext der Weltreligionen	284
WANKE, JOACHIM: Auskunftsfähiges Christentum – Überlegungen zu einer missionarischen Präsenz der Kirche in Deutschland	174

In memoriam

DELGADO, MARIANO / NEUHOLD, DAVID: In memoriam Franz Kardinal König	182
---	-----

Berichte

DELGADO, MARIANO: Religious Tolerance and Intolerance (8.–11.9.2004 / Santander)	296
FRANZ, THOMAS: Gerechtigkeit im Dialog der Religionen (7.–10.7.2004 / Würzburg)	290
UDEANI, CHIBUEZE: Globalisierung – Kulturen – Religionen. Grundlagen und Perspektiven des Zusammenlebens in einer multireligiösen und multi-kulturellen Welt (30.7.–1.8.2004 / Salzburg) ..	294
Ethische Prinzipien und befreiende Praxis der Religionen. Erklärung des Symposiums über interkulturelle und interreligiöse Befreiungstheologie während des Parlamentes der Weltreligionen vom 11. bis 12. Juli 2004 in Barcelona	297
Friedensappell des von der Gemeinschaft Sant' Egidio organisierten Treffens der Religionen in Mailand vom 5.–7. September 2004	299
Würzburger Erklärung zum Dialog der Religionen	292

Examensarbeiten

Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 2002–2003	70
--	----

Besprechungen

BALIC, SMAIL: Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 31) Böhlau Verlag / Köln 2001, 285 S. (Martin Leiner)	84
BAUMANN, MARTIN / LUCHESI, BRIGITTE / WILKE, ANNETTE (Hg.): Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum (Religion in der Gesellschaft 15), Ergon Verlag / Würzburg 2003, 500 S. (Manfred Hutter)	301

ENGLAND, J.C. / KUTTIANIMATTATHIL, J. / PRIOR, J.M. / QUINTOS, L.A. / SUH KWANG-SUN, DAVID / WICKERI, J. (Hg.): Asian Christian Theologies. A Research Guide to Authors, Movements, Sources. Vol. I: Asia Region, South Asia, Austral Asia, Orbis Books / New York 2002, 680 S. (Klaus Koschorke)	303	REITER, FLORIAN: Religionen in China. Geschichte, Alltag, Kultur (becksche reihe 1490), Verlag C. H. Beck / München 2002, 254 S. mit 7 Abb. (Roman Malek SVD)	92
FAILING, WOLF-ECKART / HEIMBROCK, HANS-GÜNTER / LOTZ, THOMAS A.: Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen der Lebenswelt (= Theologische Bibliothek Töpelmann. Hg. von O. Bayer u.a., Bd. 111). W. de Gruyter / Berlin u.a. 2001, 215 S. (Hans Waldenfels SJ)	305	RICHEBÄCHER, WILHELM: Religionswechsel und Christologie. Christliche Theologie in Ostafrika vor dem Hintergrund religiöser Syntheseprozesse (Missionswissenschaftliche Forschungen, NF 17), Erlanger Verlag für Mission und Ökumene / Neuendettelsau 2003, 417 S. mit Karten, Glossar, Literaturverzeichnis (Christoph Elsas)	189
FEICHTLBAUER, HUBERT: Franz König. Der Jahrhundert-Kardinal, Holzhausen-Verlag / Wien 2003, 285 S. (David Neuhold)	85	SELLMANN, MATTHIAS (Hg.): Deutschland – Missionsland (QD 206), Herder Verlag / Freiburg 2004, 284 S. (Michael Sievernich SJ)	191
FIGL, JOHANN: Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen, Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 2003, 880 S. (Wolfgang Gantke)	306	STAMER, BARBARA / ZINSEM, VERA: Schlangenfrau und Chaosdrache in Märchen, Mythos und Kunst. Schlangen- und Drachensymbolik im Kulturvergleich, Kreuz-Verlag / Stuttgart 2001 (Ulrike Peters)	95
FRANZ, ALBERT / BAUM, WOLFGANG / KREUTZER, KARSTEN (Hgg.): Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie. Mit CD-ROM, Herder / Freiburg i. Br. 2003, 520 S. (Reinhold Esterbauer)	185	STARK, RODNEY: One true God: historical consequences of monotheism. Princeton University Press / Princeton 2001, 319 S. (Martin Leiner)	309
GROB, ENGELBERT (Hg.): Schmerz und Sehnsucht von Kindern und Jugendlichen. Interkulturelles Lernen in Kirche und Schule (Forum Religionspädagogik interkulturell 4), LIT Verlag / Münster 2003, 448 S. (Christian Hellmann)	86	STUFKENS, HEIN: Der siebenfache Pfad des Franz von Assisi, J. Kamphausen Verlag / Bielefeld 2002, 191 S. (Paul Zahner OFM)	311
HEUSER, ANDREAS: Shembe, Gandhi und die Soldaten Gottes – Wurzeln der Gewaltfreiheit in Südafrika (Religion and Society in Transition 4), Waxmann Verlag / Münster 2003, 324 S. (Christopher H. Grundmann)	89	TOBLER, STEFAN: Jesu Gottverlassenheit als Heilsereignis in der Spiritualität Chiara Lubichs. Ein Beitrag zur Überwindung der Sprachnot in der Soteriologie (Theologische Bibliothek Töpelmann, Band 115), Walter de Gruyter / Berlin 2002, 396 S. (Gotthard Fuchs)	313
KOSCHORKE, KLAUS (Hg.): Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums / Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity, Harrassowitz Verlag / Wiesbaden 2002, 344 S. (Andreas Nehring)	91	WALTER, PETER / KRÄMER, KLAUS / AUGUSTIN, GEORG (Hgg.): Kirche in ökumenischer Perspektive. Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag, Herder Verlag / Freiburg i. Br. 2003, 556 S. (Wolfgang W. Müller OP)	315
MAIER, BERNHARD: Die Religion der Germanen. Götter – Mythen – Weltbild, Verlag C. H. Beck / München 2003, 206 S. (Ulrike Peters)	187	<i>Kurzrezensionen</i>	
MENKE, KARL-HEINZ: Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre, Pustet / Regensburg 2003, 240 S. (Wolfgang W. Müller OP)	188	BERGUNDER, MICHAEL (Hg.): Religiöser Pluralismus und das Christentum. Festgabe für Helmut Obst zum 60. Geburtstag, Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 2002, 188 S. (Hans Waldenfels SJ)	316
OLIKENYI, GREGORY IKECHUKWU CSSp: African Hospitality. A Model for the Communication of the Gospel in the African Cultural Context (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 53), Steyler Verlag / Nettetal 2001, 256 S. (Martin Leiner)	308	CONZEMIUS, VICTOR: Gottes Spurensucher. Zwanzig christliche Profile der Neuzeit, Herder / Freiburg u.a. 2002, 327 S. (Mariano Delgado)	316
		DEHN, ULRICH: Das Klatschen der einen Hand. Was fasziniert uns am Buddhismus? Lutherisches Verlagshaus / Hannover 1999, 141 S. (Hans Waldenfels SJ)	317
		RATKE, DAVID C. (Hg.): Glaube und Denken. Theologie zu Beginn des 3. Jahrtausends im globalen Kontext – Rückblick und Perspektiven (= FS Hans Schwarz). P. Lang / Frankfurt u.a. 1999, 340 S. (Hans Waldenfels SJ)	317

RAUSCHER, ANTON / WEILER, RUDOLF: Professor Johannes Messner. Ein Leben im Dienst sozialer Gerechtigkeit, Verlag Kirche / Innsbruck 2003, 104 S. (Marie-Louise Gogelli)	318	erläutert von HEINRICH SCHMIDINGER. Redaktion Dorit Wolf-Schwarz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Darmstadt 2002, 319 S. (Mariano Delgado)	319
ŠTIMAC, ZRINKA: Die bosnische Kirche. Versuch eines religionswissenschaftlichen Zugangs (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, hrsg. von Elmar Klinger, Bd. 29), Peter Lang / Frankfurt am Main 2004, 137 S. (Peter Antes)	318	WERLE, BERND: Ethik im Kontext von Kultur. Das kulturethische Gedankengut Johannes Messners und dessen Beitrag für ein Gespräch mit christlich-moralischer Ethik in Afrika, 2 Bde. (Studien der Moralthologie Bd. 21), Verlag LIT / Münster u.a. 2002, 952 S. (Herbert Pribyl)	320
VODERHOLZER, RUDOLF: Henri de Lubac begegnen (Zeugen des Glaubens), Sankt Ulrich Verlag / Augsburg 1999, 176 S. (David Neuhold)	319	<i>Anschriften der Mitarbeiter und der Mitarbeiterinnen</i>	96, 192, 320
Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen. Herausgegeben, eingeleitet und			

