N12<523608493 021

ubTÜBINGEN

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

zmr

Heft 1
89. Jahrgang
2005

Michael Sievernich SJ
Erinnern und Versöhnen → 1

Bruno Forte
Die Katholische Kirche und
die Fehler der Vergangenheit → 3

Jean-Louis Bruguès OP
Erinnern und Versöhnen → 12

Lukas Vischer
Erinnern und Versöhnen – der Weg der Ökumene → 24

Paul Petzel
Erinnern, das der Versöhnung dient
Zur Bedeutung der Studie »Erinnern und Versöhnen«
für die christlich-jüdischen Beziehungen → 39

Berichte

Lothar Bily
Abschied vom IMG → 55

Mariano Delgado
60 Jahrgänge NZM → 56

Hans Waldenfels SJ
In memoriam Jacques Dupuis SJ → 58

Theologische Examensarbeiten
Zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft
Im akademischen Jahr 2003-2004 → 60

Buchbesprechungen → 67

EOS Verlag

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
Christoph Elsas
Marburg
Joachim Piepke SVD
St. Augustin
Günter Rißе
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
€ 42,00 je Jahrgang
€ 33,60 für Studenten
€ 12,00 je Einzelheft
€ 9,60 für Studenten
jeweils zuzüglich Porto
im Inland incl. 7% MwSt

Bankverbindungen
Empfänger
›Internationales Institut für missionswissenschaftliche 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

Gestaltung
Grafik Design
Sievernich & Rose
Köln / Asbach

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.

ISSN 0044-3123

Gk I 85 – 89/90

Erinnern und Versöhnen

Kaum ein zeitgenössischer Theologe hat die Geschichte der Kirche so hellsichtig auf die Momente der Heiligkeit und der Sündigkeit hin dechiffriert wie Hans Urs von Balthasar. Ohne Beschönigung blättert er zum einen in deutlicher Sprache kirchliche Sündenregister auf. »Zwangstaufen, Ketzergerichte und Autodafés, Bartholomäusnächte, Eroberungen fremder Kontinente mit Feuer und Schwert, um anlässlich brutaler Ausbeutung auch die Religion des Kreuzes und der Liebe dorthin zu bringen, unerwünschte und ganz törichte Einmischungen in Probleme der vorrückenden Naturwissenschaften, Ächtungen und Bannungen durch eine geistliche Autorität, die als politische handelt und anerkannt sein will: der Peinlichkeiten ist kein Ende. Es ist nicht lustig zu einem solchen Erbe stehen zu sollen, dessen eklatante Fehler man eindeutig sieht.«

Ebenso deutlich verweist er aber auch auf die kirchlichen Register authentischer Zeugnisse des Glaubens und der Liebe: »Wer zählt und wägt die verborgenen Akte der Selbstüberwindung, durch die Schlimmes verhindert wird, wer die Akte selbstloser Buße und Liebeszuwendung, wer gar die Tragweite heimlicher glühender Gebete, wer außer Gott kennt die Erfahrungen der Heiligen, die durch Himmel und Hölle geführt, aus verborgensten Standorten ganze Felder der Geschichte aus den Angeln heben, ganze Berge von Schuld versetzen, und im Ausweglosen einen Durchgang geöffnet haben? Das sei hier nur im Vorübergehen und sotto voce gesagt, um zu erinnern, daß die Sollrechnung der Kirche ohne dieses Haben nicht abschließbar ist.«

Wendet man diese Diagnose auf die Geschichte der Mission an, kommt man zu einem ähnlichen ambivalenten Ergebnis, ohne indes ein letztes Urteil über Soll und Haben fällen zu können. Wie die Bilanz eines Lebens nicht einmal der betreffenden Person möglich ist, sondern nur dem, »der die Herzen kennt« (Apg 15,8), so ist schon gar nicht die Bilanz der Geschichte der Kirche, der Völker oder der Welt einem Menschen oder einem Tribunal zugänglich. Das zum Bonifatiusjahr 2004 erschienene Dokument der deutschen Bischöfe zur Weltmission *Allen Völkern sein Heil* spricht von den Licht- und Schattenseiten in der Geschichte der Missionsbemühungen: Sie zeige einerseits klare Züge selbstlosen Einsatzes für den Glauben und die Gerechtigkeit Gottes, ohne dass vergessen werden dürfe, »was in der Missionsgeschichte dem Evangelium widersprach« (AVSH S. 28).

Papst Johannes Paul II. hat im Heiligen Jahr 2000 einen bisher einmaligen Akt gesetzt, indem er in einer feierlichen Versöhnungsliturgie eine kirchliche Gewissenserforschung vornahm und ein Schuldbekenntnis aussprach, das in einer siebenfachen Vergebungsbitte mündete. Sie bezogen sich unter anderem auf »Schuld im Dienst der Wahrheit«, aber auch auf die Sünden »gegen das Volk des Bundes« sowie auf die Verfehlungen gegenüber anderen Kulturen und Religionen. Die gewählte Form dieser Vergebungsbitten gibt Aufschluss über die der Kirche eigene Form, mit der Last der Vergangenheit umzugehen. Dabei geht es weder um historische Analyse noch um moralische Anklage, sondern um eine Gebetsform, welche die erinnerte Last der bösen Vergangenheit vor Gott (coram Deo) bringt und jene Versöhnung erbittet, die nur von dem kommen kann, »der uns durch Christus mit sich versöhnt hat« (2 Kor 5,18). Selbstverständlich ist daneben auch die historische Auf-

arbeitung der Vergangenheit vonnöten, aber diese kann die Vergebungsbitte ebenso wenig ersetzen wie diese eine wissenschaftliche Befassung überflüssig macht. In wissenschaftlicher Perspektive nehmen die Beiträge dieses Heftes den Zusammenhang von Erinnerung und Versöhnung in den Blick; systematisch in dogmatischer und moraltheologischer Sicht, spezifisch aus der Sicht der Ökumene und der jüdisch-christlichen Beziehungen.

Der Papst ist mit seinem singulären Versöhnungsakt zum Protagonisten einer neuen Kultur der Vergebung und Versöhnung geworden, wie das begleitende Dokument *Erinnern und Versöhnen* ausdrücklich festhält: »Denn auch höchste Repräsentanten von Staaten und privaten und öffentlichen Gesellschaften sowie die Führer religiöser Gemeinschaften bitten gegenwärtig um Vergebung für bestimmte geschichtliche Vorkommnisse in Perioden, die von Ungerechtigkeiten gekennzeichnet waren.« In der Tat stehen wir, wie auch der jüngst verstorbene französische Philosoph Jacques Derrida ebenfalls konstruktiv konstatierte, vor einem neuen Phänomen. Nicht nur Individuen, sondern auch Repräsentanten von Kirchen und Staaten, Gemeinschaften und Unternehmen bitten um Vergebung. Die Menschheit klagt sich ihrer bösen Vergangenheit an, lässt sie im Gedächtnis gegenwärtig werden und sucht auf dem Weg der Vergebung die Versöhnung. Die Arbeit der *Wahrheits- und Versöhnungskommission* (Truth and Reconciliation Commission), welche das Unrecht unter dem Apartheidsregime in Südafrika aufzuarbeiten versuchte, aber auch ähnliche Prozesse in lateinamerikanischen Ländern wie Guatemala und Peru veranschaulichen die Bedeutung, die Verzeihen und Vergeben in politischen Zusammenhängen gewonnen haben. Aufgrund dieser Erfahrungen fördert und fordert die Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten von Amerika daher ausdrücklich die Implementierung der Verzeihung (forgiveness) in der internationalen Politik als alternativen Weg zum Frieden.

Vermutlich war die jüdische Philosophin Hannah Arendt die erste, die nach dem II. Weltkrieg angesichts der Unwiderruflichkeit des Getanen das Vergeben als Möglichkeit menschlichen Handelns entdeckte, um die Vergangenheit politisch zu bewältigen, d. h. die Verstrickung in Teufelskreise der Gewalt zu überwinden und neue Anfänge zu setzen. Dem Christentum ist das Gedächtnis als vergegenwärtigende Erinnerung und die Hoffnung auf göttliche Vergebung als spirituelle und theologische Ressource in die Wiege gelegt. Mit diesem Erbe gilt es gerade in Zeiten der Globalisierung zu wuchern, nicht nur weil der weltweite Versöhnungsbedarf wächst, sondern auch weil das Christentum mit der Botschaft der Vergebung etwas Einzigartiges in die interkulturellen und -religiösen Beziehungen einzubringen hat, das anderweitig nicht erschwinglich ist. Die »Reinigung des Gedächtnisses« (*Novo Millenio Ineunte* Nr. 6), die der päpstliche Bußakt im Sinn hatte, ist jedenfalls Teil jener Erinnerung, ohne die Versöhnung nicht zustande kommen kann. Sie kann aber weder moralisch noch rechtlich erzwungen werden, sondern beruht auf der göttlichen Gabe der Versöhnung, die zur Auf-Gabe wird: zum »Dienst der Versöhnung« (2 Kor 5,18).

Michael Sievernich SJ

Mit diesem Heft ändert die ZMR *auch im Innenteil ihr Layout.*
Wir danken Grafik Design Sievernich & Rose (Köln/Asbach) für den Entwurf und hoffen auf eine gute Aufnahme bei den Leserinnen und den Lesern.
Die Redaktion

Die Katholische Kirche und die Fehler der Vergangenheit

von Bruno Forte*

1 Die Neuerung und die Reaktionen

Die von Johannes Paul II. an die Kirche gerichtete Ermahnung, die Fehler der Vergangenheit anzuerkennen, sowie das von ihm gegebene Beispiel angesichts einer »Reinigung des Gedächtnisses«, die einschließt, dass sich die Kirche selber in der Gegenwart auf glaubwürdigere Weise erneuert[1], hat keine Vorläufer. Der Reformpapst Hadrian VI. hatte wohl in einer Botschaft an den Reichstag von Nürnberg vom 25. November 1522 offen anerkannt: »Wir wissen wohl, daß auch bei diesem Heiligen Stuhl schon seit manchem Jahr viel Verabscheuungswürdiges vorgekommen, wie Mißbräuche in geistlichen Dingen, Übertretungen der Gebote, ja daß alles sich zum Schlimmeren verkehrt hat. So ist es nicht verwunderlich, daß die Krankheit sich vom Haupt auf die Glieder, von den Päpsten auf die untergeordneten Prälaten übertragen hat.«[2] Aber Hadrian VI. hatte dieser Erklärung keinerlei Vergebungsbitte angeschlossen. Paul VI. seinerseits hatte in seiner Ansprache zur Eröffnung der Zweiten Konzilssession, »Gott [...] und die getrennten Brüder« des Ostens, die sich »durch uns« (die katholische Kirche) verletzt fühlten »um Vergebung gebeten«, indem er sich von ihm her bereit erklärte, die erlittenen Kränkungen zu verzeihen. Die Sichtweise von Paul VI. nimmt auch das 2. Vatikanum ein: Für die begangenen Verfehlungen gegen die Einheit – erklären die Konzilsväter – »bitten wir Gott und die getrennten Brüder um Verzeihung, wie auch wir unseren Schuldigern vergeben« (*Unitatis redintegratio 7*). Neben den Verfehlungen gegen die Einheit bedauert das Konzil »gewisse Geisteshaltun-

* Erzbischof von Chieti-Vasto (Italien), seit dem 1. Dezember 1997 Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission, Hauptverfasser des Dokumentes *Memoria e riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato* (2000).

1 Die Bulle zur Ankündigung des Heiligen Jahres des Jahres 2000 *Incarnationis mysterium* (29. November 1998), Nr. 11, führt unter den Zeichen, »die in angemessener Weise dazu dienen können, die außerordentliche Gnade des Jubiläums intensiver zu erleben«, die *Reinigung des Gedächtnisses* (hier deutsche Übersetzung nach: JOHANNES PAUL II., *Verkündigungsbulle »Incarnationis mysterium«*, Verlautbahrungen des Apostolischen Stuhls 136, Bonn 1998) Schon in den zahlreichen Verlautbarungen und besonders in der Nummer 33 des apostolischen Briefs *Tertio Millennio Adveniente* (*TMA*) vom 10. November 1994 (hier deutsche Übersetzung nach: JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben »Tertio Millenio Adveniente«*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119, Bonn 1994) hatte der Papst der Kirche den einzuschlagenden Weg gewiesen, um ihr eigenes Gedächtnis in Bezug auf die Fehler der Vergangenheit zu läutern und um den einzelnen Menschen und den zivilen Gesellschaften das Beispiel der Reue zu geben: siehe Luigi ACCATTOLI, *Wenn der Papst um Vergebung bittet*. Alle »mea culpa« Johannes Pauls II. an der Wende zum dritten Jahrtausend, Innsbruck/Wien 1999. Bei der Bevölkerung von Mähren bittet der Papst beispielsweise »im Namen aller Katholiken um Verzeihung für das im Verlauf der Geschichte an den Nicht-Katholiken begangene Unrecht« (siehe die Kanonisierung von Jan Sarkander in der Republik Tschechien am 21. Mai 1995). Er wünschte, eine »Sühnehandlung« zu vollbringen und die Indios von Lateinamerika und die als Sklaven deportierten Afrikaner um Verzeihung zu bitten (*Botschaft an die Indios von Amerika*, Santo Domingo 13. Oktober 1992, und *Ansprache* bei der Generalaudienz vom 21. Oktober 1992). Schon 10 Jahre vorher hatte er die Afrikaner um Verzeihung gebeten für die Behandlung der Schwarzen (*Ansprache* in Yaoundé, 13. August 1985).

2 Darin heißt es auch: »Jeder von uns muß untersuchen, wo er gefallen ist und sich selber mit größerer Strenge überprüfen, als er es am Tag des Zorns von Gott werden wird«. *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V.*, Bd. III. Bearbeitet von Adolf WREDE, Gotha 1901, 390-399, hier 397.

gen, die einst auch unter Christen wegen eines unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissenschaft vorkamen« und die an einen Widerspruch »zwischen Glauben und Wissenschaft« denken lassen konnten (*Gaudium et Spes* 36). Ebenfalls geht es davon aus, dass die Christen »an der Entstehung des Atheismus erheblichen Anteil« haben können, insofern sie durch ihre Nachlässigkeit »das wahre Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren« (*Gaudium et Spes* 19). Schließlich »beklagt« das Konzil »Verfolgungen der Juden und Manifestationen des Antisemitismus, die sich, zu welcher Zeit auch immer und durch wen auch immer, gegen Juden gerichtet haben« (*Nostra aetate* 4). Das Konzil verknüpft die erwähnten Tatsachen hingegen nie mit einer Vergebungsbitte.

Der Aufruf und die Praxis von Johannes Paul II. haben also den Charakter einer Neuheit. Es ist deshalb natürlich, sich zu fragen, warum gerade Johannes Paul II. der Initiator eines solchen Wegs der »Reinigung des Gedächtnisses« ist. Die Suche nach einer Antwort muss drei wesentliche Elemente berücksichtigen: erstens, den historischen und kulturellen Kontext am Ende des 20. Jahrhunderts; zweitens, den stark mystischen Charakter des Glaubens von Karol Wojtyla, schließlich, drittens, seine Erfahrung als unmittelbarer Zeuge der Tragödien, die durch die ideologischen Totalitarismen hervorgerufen wurden. Mit dem Ende des so genannten »kurzen Jahrhunderts« (Eric Hobsbawm), befindet sich die Moderne, begonnen mit der Philosophie der Aufklärung, an einem historischen Wendepunkt. Die Krise der Ideologien, verursacht durch die zahlreichen von ihnen selbst hervorgebrachten Gewalttätigkeiten, ist auch eine Widerlegung der absoluten Ansprüche der modernen Vernunft, jener Vernunft, die den Tod Gottes angekündigt hatte oder wenigstens seine Unnötigkeit, indem sie sich als Feind dessen aufspielte, was sie für unveränderliche Fortschrittsfeindlichkeit der Kirche hielt. Auf die Apologetik, die sich als Reaktion auf die Kritik der Reformation entwickelt hatte, war deshalb mitten in der kirchlichen Gemeinschaft eine spontane Abwehrhaltung gefolgt angesichts der Attacken der Ideologien und ihrer historischen Umsetzungen, die bis zur systematischen Verfolgung der Religion reichten. In diesem Umfeld verwundert es deshalb nicht, dass sich die Kirche wie eine belagerte Festung fühlte, berufen sich mit Kraft an ihre Identität als Zeugin der göttlichen Wahrheit zu klammern. Der ökumenische christliche Dialog und die Krise der Ideologien und politischen Systeme, die sich von ihnen beeinflussen ließen, haben neuen Raum geschaffen für die Befragung der Gläubigen über ihre Treue zu Gott und Seinen Forderungen. Was die Wahrheit betrifft, sieht man sich zum Zeugnis und zum Gehorsam berufen, mehr als zur Verteidigung und zur Positionsbeziehung gegen andere. Dieser Aufruf wurde besonders von jenen vernommen, die, wie Johannes Paul II., das sehr lebendige Gefühl des Primats Gottes über das Leben und die Geschichte haben. Die mystische Dimension der christlichen Erfahrung von Johannes Paul II. – Zeichen dafür ist die Wahl des Werks vom Heiligen Johannes vom Kreuz als Thema seiner Doktoratsarbeit – treibt das ganze Leben und Lehramt dieses Papstes an. Die Dringlichkeit, Gott zu gehorchen und ihm allein zu gefallen, steht für ihn sichtbar höher als jedes weltliche Kalkül und sogar als jede Klugheitsmaßnahme. Hier liegt die Ausstrahlungskraft, die dieser Papst auf eine Welt ausübt, die die Leidenschaft für die Wahrheit verloren zu haben scheint. Dann hat die Tatsache, dass der polnische Papst die wahre Tragweite der Ideologien und ihre Unfähigkeit, ihre eigenen Fehler und Verantwortlichkeiten bei den Misserfolgen zuzugeben, direkt kennt, ihn sicherlich gedrängt, die Unterschiede zwischen den Anforderungen der Wahrheit des Glaubens und den blinden Rechtfertigungen, die ideologischen Systemen eigen sind, klar hervorzuheben. Eine Kirche, die unfähig ist, ihre Fehler anzuerkennen, würde riskieren, das Evangelium in einem geschlossenen ideologischen Horizont einzusperren.

Wenn diese Elemente erklären, warum gerade Johannes Paul II. die kirchliche Praxis der Vergebungsbitte eingeführt hat, helfen sie gleichzeitig die gegensätzlichen Reaktionen zu verstehen, die diese Handlung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft hervorrufen konnte, in der die historischen und kulturellen Kontexte, die Stufen des Engagements im Glauben und die Kenntnis der ideologischen Welten, die durch die Moderne hervorgebracht wurden, enorm verschieden sind. So viele Leute erkannten darin einen Weg der Wahrheit, der die Glaubwürdigkeit der Verkündigung der Kirche nur vergrößern kann. Andere drückten die Befürchtung aus, dies begünstige die Vorurteile und anti-kirchlichen Kritiken, ohne zugleich Prozesse der Gegenseitigkeit und die gewünschte Nacheiferung hervorzurufen. Jenseits von Überlegungen über deren Wirkungen ist die wirkliche Frage, die gestellt werden muss, ob und auf welche Weise diese Haltung durch das Wort Gottes und den Glauben der Kirche gerechtfertigt wird. Es geht darum, sich mit dem Fundament und der Wahrhaftigkeit der zu vollbringenden Handlungen auseinanderzusetzen, mehr als mit ihren Ergebnissen in geschichtlich-weltlichen Ausdrücken. Gerade das beabsichtigte die Internationale Theologische Kommission zu machen, indem sie die Frage der »Reinigung des Gedächtnisses« in ihren biblischen, theologischen, hermeneutischen und moralischen Grundlagen und bezüglich ihrer möglichen pastoralen Konsequenzen studierte[3], um – jedes Risiko von Rhetorik und Selbstkasteiung vermeidend – eine Haltung zu unterstützen, die mit den höchsten Forderungen des Evangeliums im Dienst der Erneuerung der gesamten kirchlichen Gemeinschaft übereinstimmt.

2 Die biblische Grundlage

Vom biblischen Standpunkt her ist es einfach festzustellen, wie die Sündenbekenntnisse und die Vergebungsbitten sich in allen Heiligen Schriften finden. Diesbezüglich sind die Bekenntnistexte des ganzen Volkes, auch im Namen der Vorfahren, besonders aufschlussreich. Denken wir – um ein einziges Beispiel zu geben – an das herrliche Gebet von Asarja: »Gepriesen und gelobt bist du, Herr, Gott unserer Väter [...] Denn wir haben gesündigt und durch Treuebruch gefrevelt und haben in allem gefehlt. Wir haben deinen Geboten nicht gehorcht« (Dan 3,26.29-30a). In diesem Zusammenhang bemerkt Johannes Paul II.: »So beteten die Juden nach dem Exil (vgl. auch Bar 2,11-13), indem sie für die Schuld ihrer Väter einstanden. Die Kirche folgt ihrem Beispiel und bittet auch für die historische Schuld ihrer Kinder um Vergebung«.[4] Es könnte erstaunen, dass die Vergebungsbitte in der Bibel nie an andere Menschen gerichtet ist. In Wirklichkeit werden die Gewalthand-

3 Das Dokument mit dem Titel *Memoria e riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato* (deutsche Ausgabe: INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Erinnern und Versöhnen.* Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit. Ins Deutsche übertragen und herausgegeben von Gerhard Ludwig MÜLLER, Einsiedeln/Freiburg ²2000) wurde *in forma specifica* in der Session der Internationalen Theologischen Kommission vom 29. November – 3. Dezember 1999 genehmigt. Über das Thema – behandelt beispielsweise von Hans Urs VON BALTHASAR in der Studie Casta meretrix, in: *Sponsa Verbi*, Einsiedeln ³1971, 203-305 – wurden kürzlich mehrere Texte veröffentlicht: Siehe Giacomo BIFFI, *Casta meretrix*, Bologna 1996; Giuseppe ALBERIGO, *Chiesa santa e peccatrice.* Conversione della Chiesa?, Bose 1997; *Misericordia sempre.* »Casta meretrix« in alcuni testi dei Padri della Chiesa, introduzione di G. Ruggieri, a cura di S. Chialà e L. Cremaschi, Bose 1998; Georges COTTIER, *Mémoire et repentance.* Pourquoi l'Église demande pardon, Saint Maur 1998. Vgl. dazu auch u. a. (dort Lit.): Michael SIEVERNICH, Kultur der Vergebung. Zum päpstlichen Schuldbekenntnis, in: *GuL* 74 (2001) 444-459; Donath HERCSIK, Schuldbekenntnis und Vergebungsbitten des Papstes in theologischer Perspektive, in: *ZKTh* 123 (2001) 3-22.

4 Ansprache vom 1. September 1999, in: *Osservatore Romano*, 2. September 1999, 4.

lungen, die Israel gegen andere Völker begeht und eine Vergebungsbitte gegenüber ihnen oder ihren Nachkommen zu verlangen scheinen, als Ausführung der göttlichen Befehle verstanden (siehe z. B. Jos 2-11 und Dtn 7,2: das Massaker an den Kanaanitern; oder Sam 15 und Dtn 25,19: die Vernichtung der Amalekiter). In diesen Fällen scheint der göttliche Befehl jede Möglichkeit einer Vergebungsbitte auszuschließen. Das Zeugnis des Alten Testaments bleibt auf alle Fälle bedeutsam durch den Sinn der Solidarität zwischen den Generationen in der Sünde und in der Gnade, die sich in der Anerkennung der »Sünden der Vorfahren« vor Gott ausdrückt. Im Neuen Testament – wo der Aufruf zur Bekehrung stark ist angesichts des Kommens der göttlichen Gnade, inkarniert in Jesus Christus – gibt es keinerlei Anzeichen dafür, dass die Urkirche ihre Aufmerksamkeit auf die Sünden der Vergangenheit legte, um um Verzeihung zu bitten. Dies lässt sich durch das starke Bewusstsein der christlichen Neuheit erklären, das die Gemeinschaft eher in die Zukunft projiziert als in die Vergangenheit. Man stellt dennoch einen Nachdruck fest, der das Neue Testament durchzieht: In den Evangelien und den Briefen wird die der christlichen Erfahrung eigentümliche Ambivalenz weitgehend anerkannt, wenn gezeigt wird, wie die Urkirche ein scharfes Bewusstsein besaß für die möglichen Verfehlungen der Getauften, was die Heiligkeit Gottes betrifft. Darüber hinaus bezieht sich Jesus auf das Gnadenjahr des biblischen Heiligen Jahres, um das Kommen des »göttlichen Heutes« des Heils in seiner Person zu verkünden (Lk 4,21). Und die dem Heiligen Jahr eigene Forderung ist es – Lev 25,8-17 –, dass Handlungen vollbracht werden, die dazu bestimmt sind, die Ordnung der ursprünglichen Absicht Gottes mit seiner Schöpfung wiederherzustellen. Dies erfordert, dass das »Heute« der Gnade, dessen Ursprung Jesus ist (siehe Lk 4,21), in seiner Kirche gegenwärtig gehalten wird, vor allem durch die Vergebung, die von Gott erbeten und von ihm erhalten wird. Eine Vergebung, die den Menschen geschenkt und die von ihnen verlangt wird, sowohl was die Gegenwart wie die Vergangenheit betrifft, mit der sich das Volk Gottes solidarisch fühlt in der Einheit des Heiligen Geistes, der durch die Zeit hindurch wirkt.

3 Der ekklesiologische Aspekt: Die Einzigartigkeit des kirchlichen Subjekts

In Wirklichkeit ist es das einzigartige Wesen des »kirchlichen Subjekts«, das eine Vergebungsbitte für die von den Kindern der Kirche in der Vergangenheit begangenen Fehler rechtfertigt. Keine andere historische Gemeinschaft identifiziert sich so mit allen Gliedern aller Zeiten wie das Volk Gottes. Dies ist die direkte Folge seiner Haltung, dass sie sich als göttliche Gabe gegründet und lebendig erhalten betrachtet, dank der Sendung des Sohnes und des durch ihn gesandten Heiligen Geistes, der die kirchliche Gemeinschaft erweckt und ernährt durch das Wort Gottes, die Heilsökonomie der Sakramente und das Zeugnis der Liebe. Der Blick des Glaubens erkennt die Beständigkeit der schöpferischen Quelle der Kirche in allen ihren historischen Epochen und bekräftigt die ontologische Heiligkeit, die Frucht der Präsenz und des Handelns dieses übernatürlichen Prinzips, das der lebendige Christus im Wirken des Heiligen Geistes in seiner Gemeinschaft ist. Zum tiefsten kirchlichen Selbstverständnis gehört weiter die Überzeugung, dass die Kirche in ihrem Schoß die Gerechten wie die Sünder umfasst, sowohl in der Gegenwart wie in der Vergangenheit in der Einheit des Geheimnisses, das sie ausmacht. Sowohl in der Gnade wie in der Verletzung der Vergangenheit sind die Getauften von Heute den Getauften vergangener Zeit nahe und solidarisch. Deshalb kann man sagen, die Kirche – eine in

Raum und Zeit, in Christus und im Heiligen Geist – sei wirklich »zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig« (*Lumen Gentium* 8).

Man muss also die *Heiligkeit der Kirche* und die *Heiligkeit in der Kirche* unterscheiden. Die erste – gegründet in den Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes – sichert die Kontinuität in der substantiellen Treue der Gabe Gottes innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft bis ans Ende der Zeiten und spornt die Gläubigen an und hilft ihnen, ihre persönliche Heiligkeit zu verfolgen. Die zweite bezieht sich hingegen auf die spezielle Gabe, die jeder erhält, in deren Empfang und Fruchtbarmachung die volle Erfüllung seiner eigenen Berufung und Sendung besteht. Die persönliche Heiligkeit ist in jedem Fall auf Gott und auf die anderen ausgerichtet, hat also wesentlich einen sozialen Charakter. Es handelt sich um die Heiligkeit »in der Kirche«, die auf das Wohl aller ausgerichtet ist. Zur persönlichen Heiligkeit ihrer Glieder muss die Kirche Sorge tragen als größtes der Güter. Auf ähnliche Weise wird sie sich um die Folgen ihrer Verfehlungen kümmern, in der Kraft Christi ihres Führers, der die Sünden der Welt auf sich geladen hat. Diese Überzeugung wird auf besonders starke Weise durch die Väter ausgedrückt über die Metapher der »Mutter Kirche« (Mater Ecclesia), welche in der Konzeption der frühen Patristik die zentrale Idee jedes christlichen Elans ist: Als wahrhafte Mutter kann sich die Kirche nur verletzt fühlen durch die Sünden ihrer Kinder von heute, wie von früher. Trotzdem fährt sie fort, sie zu lieben, so sehr, dass sie zu allen Zeiten die durch ihre Verfehlungen verursachte Last auf sich nimmt. In diesem Sinn erkennt sich die Kirche als heilig unter den Heiligen. Aber während sie sich über diese Heiligkeit freut und auf den Nutzen daraus aufmerksam macht, bekennt sie sich als Sünderin, nicht als Subjekt der Sünde, sondern weil sie mit mütterlicher Solidarität die Lasten der Verfehlungen ihrer Kinder auf sich nimmt, um sich an ihrer Überschreitung auf dem Weg der Buße und der Erneuerung des Lebens zu beteiligen. Aus diesem Grund fühlt sich die heilige Kirche verpflichtet »die Schwachheit so vieler ihrer Söhne zu bedauern, die das Antlitz der Kirche dadurch entstellten, daß sie sie hinderten, das Abbild ihres gekreuzigten Herrn als eines unübertrefflichen Zeugen geduldiger Liebe und demütiger Sanftmut widerzuspiegeln« (*TMA* 35).

4 Der hermeneutische Zugang

Zur Feststellung der Verfehlungen der Vergangenheit, für die man um Vergebung bittet, ist es notwendig, das historische und das theologische Urteil richtig miteinander zu verbinden. Das historische Urteil allein reicht nicht, denn es könnte irgendeine Tat rechtfertigen im Namen der Umstände und der Mentalität der Zeit: Alles verstehen, um alles zu rechtfertigen! Es ist deshalb angebracht die historische Untersuchung mit dem moralischen Urteil zu verbinden, das sich vom Evangelium inspirieren lässt: »Es ist immer genau zu fragen: Was hat sich wirklich ereignet? Was wurde verifizierbar gesagt und getan? Erst wenn es auf diese Fragen eine wissenschaftlich korrekte Antwort gibt, kann man auch untersuchen, ob das, was sich wirklich zugetragen hat, mit dem Evangelium in Einklang steht. Im Fall, dass Christen sich wirklich gegen die Forderungen des Evangeliums vergangen haben, muss natürlich auch gefragt werden, ob sie sich in den Bedingungen, unter denen sie lebten und dachten, des Widerspruchs zum Evangelium bewusst waren, ja sich darüber im Klaren sein konnten. Nur wenn man unter diesen Voraussetzungen zu dem moralisch gewissen Urteil kommt, dass sich Glieder der Kirche wissentlich und mit freiem Willen gegen den Geist des Evangeliums verhalten haben und dieses Fehlverhalten, obwohl sie es konnten,

nicht unterlassen haben, hat es einen Sinn, wenn die Kirche von heute für die Sünden der Vergangenheit Buße tut und um Vergebung bittet«.[5]

In der Verbindung von historischem und theologischem Urteil berücksichtigt man die unvermeidbare Distanz und Entfremdung zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit, wie auch ihre wechselseitige Zugehörigkeit, die noch stärker ist, wenn es sich um das kirchliche Subjekt in Aktion handelt. Nur so kann man diese Horizontverschmelzung erreichen, aus der an und für sich der interpretative Akt besteht. Johannes Paul II. bekräftigt, dass die Kirche »gewiss nicht die Wahrheit fürchtet, die aus der Geschichte kommt und bereit ist, Fehler anzuerkennen, wo diese festgestellt sind, vor allem, wenn es um die den Personen und den Gemeinschaften geschuldete Achtung geht. Sie ist nicht geneigt, den verallgemeinernden Urteilen des Freispruchs oder der Verurteilung verschiedener Zeitabschnitte der Geschichte Glauben zu schenken. Sie vertraut die Untersuchung der Vergangenheit geduldiger, sachlicher wissenschaftlicher Rekonstruktion an, frei von konfessionellen und ideologischen Vorurteilen, sowohl was die ihr gemachten Anschuldigungen als auch das von ihr erlittene Unrecht betrifft«.[6] Wenn man zur moralischen Gewissheit gelangt, dass in der Vergangenheit eine Handlung gegen die Liebe begangen wurde, die das Evangelium von den Söhnen und Töchtern der Kirche verlangt, ist es genau aus diesem Grund notwendig, Gott um Vergebung zu bitten und je nach Möglichkeit, Buße zu leisten. Die Ablehnung jeglicher Form von Historizismus stimmt auch überein mit dem Verzicht auf jegliche Form von apologetischem Vorurteil: Nur die Wahrheit macht uns frei (vgl. Joh 8,32)!

5 Die ethischen Fragen

Genau an diesem Punkt zeichnen sich klar einige moralische Schwierigkeiten ab. Wenn der Fehler immer gebunden ist an die persönliche Verantwortung, wie ist es möglich für die von anderen begangenen Fehler um Vergebung zu bitten? Ist das nicht einfach eine rhetorische Übung, die imstande ist, auf einen Irrtum hinauszulaufen? In der Tat, wir haben schon gesehen, auf welche Weise das Geheimnis der Kirche allen Getauften erlaubt, dieselben Gaben und die Verantwortung gegenüber ihnen zu teilen. Aber man muss hinzufügen, dass es Fehler gibt, deren Auswirkungen auch noch nach dem Verschwinden ihrer Urheber bestehen bleiben (denken wir nur an die Trennung der Christen!). Das Eingeständnis der Verfehlungen und die Vergebungsbitte entsprechen also einer Reinigung des Gedächtnisses, um das Gewissen von allen Gewaltelementen zu reinigen und von aller Ablehnung der Wahrheit, die der Lösung der durch die vergangenen Fehler verursachten Zerwürfnisse noch im Weg stehen können. Die Geschichte der »Rezeption« der Konzilien und jener der Aufhebung der gegenseitigen Verdammungen zwischen den getrennten Christen zeigt auf, dass ein gegenwärtiger Akt Einfluss ausüben kann auf die Art wie die Erinnerung und das in ihr eingeschlossene Erbe wahrgenommen werden. Dies gilt nicht nur für die Beziehungen zwischen den Kirchen und den getrennten kirchlichen Gemeinschaften, sondern auch für die Beziehungen zwischen Christen und Juden, für die Verwendung von gewaltsamen Methoden zur Verteidigung der Wahrheit, für das Gegenzeugnis und das Ärgernis, die so oft durch die Gläubigen geliefert wurden und die eine der Ursachen des Atheismus oder der Gleichgültigkeit gegenüber dem Evangelium sind. Johannes Paul II. bekräftigt dazu: »Ein anderes schmerzliches Kapitel, auf das die Kinder der Kirche mit reuebereitem

5 Theologische Kommission, *Erinnern und Versöhnen* (wie Anm. 3), 69.

6 Johannes Paul II., Ansprache (wie Anm. 4), 4.

7 Ebd.

Herzen zurückkommen müssen, stellt die besonders in manchen Jahrhunderten an den Tag gelegte Nachgiebigkeit angesichts von *Methoden der Intoleranz oder sogar Gewalt* im Dienst an der Wahrheit dar« (*TMA* 35).

In gleicher Weise muss man sich mit den möglichen Unterlassungen befassen, für die die Kinder der Kirche die Verantwortung tragen in den verschiedenen Situationen der Geschichte, was die Verurteilung von Ungerechtigkeiten und Gewalttaten betrifft: »Dazu kommt die fehlende Erkenntnis nicht weniger Christen hinsichtlich Situationen von Verletzung der grundlegenden Menschenrechte. Die Bitte um Vergebung gilt für das, was unterlassen oder verschwiegen wurde, sei es aus Schwäche oder aus Fehleinschätzung; für das, was unentschlossen und in wenig geeigneter Weise getan und gesagt wurde«.[7] Man begreift, dass die Übernahme der vergangenen Fehler für die Überwindung von Situationen der Ungerechtigkeit und des Machtmissbrauchs – die manchmal im Namen der bloßen Aufrechterhaltung des herkömmlichen Status quo einiger Gesellschaften gerechtfertigt wurden, obwohl diese durch eine massive Präsenz der Kirche und ihrer Institutionen gekennzeichnet waren – hier von großer Bedeutung ist.

6 Pastorale Hinweise

Die Reinigung des Gedächtnisses erfüllt sich in der Gegenwart und hinterlässt tiefe Spuren in ihr, zuerst einmal vor allem durch das Bemühung, die Fehler der Vergangenheit nicht zu wiederholen, so dass die durch diese Fehler zugefügten Verletzungen geheilt werden, in Richtung auf eine größere Übereinstimmung des Lebens der Gläubigen mit dem Evangelium. »Das Eingestehen des Versagens von gestern«, unterstreicht der Papst (*TMA* 33), »ist ein Akt der Aufrichtigkeit und des Mutes, der uns dadurch unseren Glauben zu stärken hilft, daß er uns aufmerksam und bereit macht, uns mit den Versuchungen und Schwierigkeiten von heute auseinanderzusetzen«. Natürlich muss man jede Art von Selbstkasteiung vermeiden, die völlig sinnlos wäre, und in den verschiedenen Situationen die Arten der Vermittlung abschätzen, die durch die Anerkennung der Fehler und durch die Vergebungsbitte verwendet werden, um Missverständnisse und Ausnutzung zu vermeiden, besonders wenn man sich in einem missionarischen Kontext befindet oder im Kontext des interreligiösen Dialogs. Weiter ist es immer angebracht, jede Vergebungsbitte und -geste im Namen der Gegenseitigkeit zu stellen, auch wenn man bereit sein muss, die Wahrheit in einem Geist absoluter Uneigennützigkeit zu bezeugen. Wenn er unterstreicht, dass »die Christen aufgefordert werden, vor Gott und vor den Menschen, die sie durch ihr Verhalten verletzt haben, zu den von ihnen begangenen Fehlern zu stehen«, fügt der Papst deshalb hinzu: »Das sollen sie tun, ohne irgendetwas dafür einzufordern, stark allein durch die ›Liebe Gottes, die in unsere Herzen ausgegossen ist‹ (Röm 5,5)« (*Incarnationis mysterium*, Nr. 11). Wenn sich einerseits Klugheit aufdrängt, darf sie andererseits niemals geltend gemacht werden, um den Prozess der Reinigung des Gedächtnisses aufzuhalten, den die Wahrheit des Evangeliums und die Kraft der geschehenen Tatsachen verlangen könnten.

Insbesondere sollte der beispielhafte Charakter dieser Handlungen durch alle historischen Institutionen aufgenommen werden, von denen man eine analoge »Reinigung des Gedächtnisses« verlangen könnte, auch wenn die Verschiedenheit der implizierten Subjekte in Bezug auf das kirchliche Subjekt diese Analogie manchmal schwierig machen kann. Johannes Paul II. bekräftigt: »Die Bitte um Vergebung [...] gilt in erster Linie dem Leben der Kirche, ihrem Auftrag der Heilsverkündigung, ihrem Zeugnis gegenüber Christus,

ihrem Einsatz für die Einheit, in einem Wort ihrer Übereinstimmung mit der christlichen Lebensweise. Aber das Licht und die Kraft des Evangeliums, aus denen die Kirche lebt, haben die Fähigkeit, die Entscheidungen und Handlungen der zivilen Gesellschaft wie durch Überfülle zu erleuchten und zu unterstützen, im vollen Respekt ihrer Autonomie [...]. An der Schwelle des 3. Jahrtausends, ist es legitim zu hoffen, dass die politischen Verantwortlichen und die Völker, vor allem die, die sich in dramatischen Konflikten befinden, genährt von Hass und von der Erinnerung an oft alte Verletzungen, sich führen lassen durch den Geist der Vergebung und der Versöhnung, den die Kirche bezeugt und sich bemühen, ihre Streitigkeiten mittels aufrichtigem und offenem Dialog zu lösen«.[8]

7 Der Gehorsam gegenüber der Wahrheit

Der letzte Grund für die Einladung des Papstes zur »Reinigung des Gedächtnisses« muss hingegen in seinem unbedingten Glauben an die Kraft der Wahrheit gesehen werden, die allein die Menschen frei macht. Aus diesem Grund drängt er darauf, dass für die Kirche »die Vergebungsbitte nicht als Zur-Schau-Stellung vorgetäuschter Demut verstanden werden darf noch als Verleugnung einer 2000-jährigen Geschichte, die zweifellos reich ist an Verdiensten auf den Gebieten der Caritas, der Kultur und des Sanitätswesens. Sie entspricht hingegen einem unverzichtbaren Anspruch der Wahrheit, außer positiven Gesichtspunkten auch Grenzen und menschliche Schwächen von verschiedenen Generationen der Jünger Christi anzuerkennen«[9]. Die Wahrheit braucht keine Verteidigung, sie verteidigt sich ganz allein, indem sie ihre Kraft aus sich selber zieht: »Aus jenen schmerzlichen Zügen der Vergangenheit ergibt sich eine Lektion für die Zukunft, die jeden Christen veranlassen muß, sich ganz fest an das vom Konzil geltend gemachte goldene Prinzip zu halten: ›Die Wahrheit erhebt nicht anders Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt‹« (*TMA* 35 und *Dignitatis humanae* 1). Die Anerkennung der vergangenen Fehler ist also ein Akt prophetischer Freiheit, der dem Kalkül sofortiger Ergebnisse entkommt und sich im Horizont des Gehorsams gegenüber Gott und den Forderungen Seiner Wahrheit aufdrängt. Außerhalb dieser Perspektive bleibt jedes Missverständnis möglich. In seinem Inneren bringt die »Reinigung des Gedächtnisses« die Früchte des Heiligen Geistes hervor, »Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung« (Gal 5,22). »Gegen all das gibt es kein Gesetz« fügt der Apostel hinzu, nicht einmal jenes offensichtlich unzerstörbare Gesetz der menschlichen Klugheit, die eher Übereinstimmung gewinnen oder erreichte Positionen bewahren will, als der Wahrheit Gottes zu gehorchen und Ihm allein zu gefallen.

Aus dem Französischen übersetzt von Roger Husistein

8 JOHANNES PAUL II., Ansprache an die Teilnehmer des Symposiums über die Inquisition, 31. Oktober 1998, Nr. 5 (vgl. italienische Originalversion in: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1998/october/documents/hf_jp-ii_spe_19981031_simposio_it.html)

9 JOHANNES PAUL II., Ansprache (wie Anm. 4), 4.

Zusammenfassung
Der Beitrag kann als eine Einleitung in das Dokument der Internationalen Theologischen Kommission *Erinnern und Versöhnen* (2000) verstanden werden, an dessen Entstehung der Verfasser maßgeblichen Anteil hatte. Nach einer Hervorhebung der kirchenhistorischen Neuerung, die die Vergebungsbitten von Papst Johannes Paul II. im März 2000 darstellen, werden die biblischen, ekklesiologischen, hermeneutischen und ethischen Aspekte des Dokumentes erläutert. Nach einigen pastoralen Hinweisen für den Umgang mit dem Dokument wird der unbedingte Glaube an die Kraft der Wahrheit betont, der den Vergebungsbitten des Papstes zugrunde liegt.

Summary
The contribution, whose author played a decisive role in the preparation of the document *Memory and Reconciliation* (2000), can be understood as an introduction to this study of the International Theological Commission. After emphasizing the ecclesiastical-historical renewal which Pope John Paul II's requests for forgiveness in March of 2000 represent, the author explains the biblical, ecclesiological, hermeneutical, and ethical aspects of the document. After making some pastoral suggestions for dealing with the document, he stresses the unconditional faith in the power of truth that forms the basis of the Pope's requests for forgiveness.

Sumario
El artículo es como una introducción al documento de la Comisión Teológica Internacional *Memoria y reconciliación* (2000), cuya redacción le fue confiada al autor. Después de resaltar la novedad que las peticiones de perdón del Papa Juan Pablo II representan en la Historia de la Iglesia, se explican los aspectos bíblicos, eclesiológicos, hermenéuticos y éticos del texto. Se esbozan a continuación algunas recomendaciones pastorales, para acabar señalando la incondicional fe en la fuerza de la verdad que se encuentra detrás de las peticiones de perdón del Papa.

Erinnern und Versöhnen

von Jean-Louis Bruguès OP*

Ist die Zeit für Reue günstig? Angelangt am Ende eines Jahrtausends, in dem die westliche Zivilisation fast durchwegs die Hauptrolle spielte, könnte es scheinen, dass sie ihr Gedächtnis aufbessern und mit einem leichteren Herzen, wenn nicht sogar mit einer wiedererlangten Unschuld die Schwelle einer neuen Epoche überschreiten wollte. Bereits 1992 hatte sie ihr schlechtes Gewissen bei den Feierlichkeiten zum 500. Jahrestag der Entdeckung Amerikas eingestanden: Wogen die Massaker, die in die Sklaverei gezwungene indigene Bevölkerung, die für immer untergegangenen Kulturen nicht schwerer als die Kühnheit und Heldentaten der ersten »Conquistadores«, genau so wie ihr Großmut und die Tatsache, dass durch sie das Christentum dorthin gebracht wurde?

Diese Aufrufe zur Reue, die am Ende dieses Jahrhunderts so plötzlich durchzubrechen scheinen, wurden in Wirklichkeit durch eine lange Reifezeit vorbereitet. Zwei Faktoren spielten dabei eine wesentliche Rolle. Zuerst einmal gab es eine langsame Bewusstseinswerdung der Shoah. War der Holocaust nicht zum Ausdruck par excellence für das Böse geworden, die Gestalt des absoluten Bösen?[1] Indem sie sorgfältig ihre Erinnerung daran aufrechterhielten, haben die Juden die Problematik der Vergebung ins Herz der abendländischen ethischen Reflexion quasi eingepflanzt. Kann man das Unentschuldbare und Maßlose vergeben? In der Tat hat das Judentum dazu etwas Wesentliches zu sagen.[2] Angesichts des Ausmaßes des Verbrechens verfechten einige, nur Gott allein könne den Henkern seines Volkes vergeben. Andere gehen weiter:

»Da wir es mit einem absolut unentschuldbaren Monster zu tun haben«, sagte Vladimir Jankélévitch, »mit einem Verbrecher, für den die Sünde vorhergeplant, kaltblütig berechnet ist, der nichts seiner Herkunft noch seinem Umfeld verdankt, der für den Psychosoziologen ein wirklicher, vollkommen verantwortlicher Verbrecher ist, zeigt sich gerade hier die wahre Vergebung. Es ist Zeit zu vergeben. Die Vergebung vermag, was die Entschuldigung nicht kann. Gerade da, wo das Unentschuldbare wie ein letztes Element besteht, das aufzulösen unmöglich ist, tritt die Vergebung auf, um es aufzulösen [...] Wohlverstanden, diese Vergebung ist (für uns Juden) das Einzige, worum man uns bitten kann. Folglich können wir sie nur unentgeltlich gewähren, grundlos, wegen nichts, weder aus Großherzigkeit, noch aus Seelengröße, denn in der Größe der Seele ist immer auch

* Bischof von Angers (Frankreich), vom 23. Mai 1986 bis 6. März 2004 Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission.

1 Wie konnte man nach Auschwitz noch Gedichte schaffen? Wie nicht mit Gedanken spielen, wie konnte man noch von irgendetwas überzeugt sein, wie Philosophie betreiben nach Auschwitz? Dies sind die Fragen, die sich die gegenwärtigen Denker nach Adorno stellen. »Für mich existiert kein Gott, den ich mit dem Rücken zu Auschwitz anbeten könnte«, sagte bekanntlich der Theologe J.-B. Metz.

2 Vgl. Armand ABECASSIS, L'acte de mémoire, in: *›Autrement‹: Le pardon*. Briser la dette et l'oubli. Série Morales N. 4, April 1991.

3 Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La conscience juive face à l'Histoire: le pardon*. Conférence donnée dans le cadre du 5ième Colloque des intellectuels juifs de langue française: Introduction au thème du pardon, Paris 1965.

etwas Herablassendes, etwas ein wenig Verächtliches und das Gefühl, man sei so groß, dass die Sünde uns nicht mehr erreichen kann; Wir vergeben, und nicht etwa weil die Menschen dümmer sind als böse und auch nicht weil das Verbrechen 25 Jahre zurückliegt [...], sondern wegen *nichts*«.[3]

Das Ausmaß des Holocausts löste in Frankreich eine Welle von »mea culpa« aus und zwar nicht seitens der Verantwortlichen von gestern, die heute fast alle verschwunden sind, sondern von ihren Nachfolgern, die dennoch keine direkte Verantwortung anerkannten. Politiker, Beamte, Militärangehörige, Gewerkschafter und Polizisten kommen, um um Vergebung zu bitten für das Verhalten ihrer Vorgänger unter dem Vichy-Regime. Bis heute kamen einzig die Intellektuellen dem Aufruf nicht nach. Was die französischen Bischöfe betrifft, veröffentlichten sie am 30. September 1997 die Reueerklärung von Drancy hinsichtlich der Haltung der Kirche während des letzten Krieges.

Ein zweiter Faktor spielte eine Hauptrolle als auslösendes Element, in dem was jetzt wie eine Dringlichkeit der Vergebung erscheint: die persönliche Initiative von Johannes Paul II. Man hat vielleicht im ersten Augenblick den fast revolutionären Neuheitscharakter der Nummer 33 seines apostolischen Schreibens *Tertio Millennio Adveniente* vom 10. November 1994 nicht richtig eingeschätzt.[4] Der Papst zeichnete der Kirche in klarster Weise den Weg vor, den sie einschlagen musste, um ihr eigenes Gedächtnis zu reinigen und so den Menschen wie den zivilen Gesellschaften ein Beispiel der Reue zu geben.

»Obwohl die Kirche durch ihr Einverleibtsein in Christus heilig ist, wird sie nicht müde, Buße zu tun: sie *anerkennt immer*, vor Gott und vor den Menschen, *die Sünder als ihre Söhne* [...] Sie kann nicht die Schwelle des neuen Jahrtausends überschreiten, ohne ihre Kinder dazu anzuhalten, sich durch Reue von Irrungen, Treulosigkeiten, Inkonsequenzen und Verspätungen zu reinigen. Das Eingestehen des Versagens von gestern ist ein Akt der Aufrichtigkeit und des Mutes, der uns dadurch unseren Glauben zu stärken hilft, daß er uns aufmerksam und bereit macht, uns mit den Versuchungen und Schwierigkeiten von heute auseinanderzusetzen« (*TMA* 33).

Der Vatikankorrespondent des *Corriere della Sera*, Luigi Accattoli, hat mehr als 90 Handlungen und Ansprachen gesammelt, in denen Johannes Paul II. die durch Glieder der Kirche im Laufe des letzten Jahrtausends begangenen Fehler bereut: Kreuzzüge, Religionskriege, Inquisitionen, Komplizenschaft mit Diktaturen, Verfolgung von Juden und der indigenen Bevölkerung Amerikas bis zum »Machismus« und der Verurteilung Galileis.[5] Einige dieser Handlungen wiesen eine feierlichere Form auf, weil ihre Bedeutung als besonders verletzend betrachtet wurde. Am 22. Februar 1992 bat der Papst beispielsweise auf der Insel Gorée in der Nähe von Dakar um Vergebung für den Sklavenhandel, den Europäer, vor allem Holländer, Engländer, Franzosen und Portugiesen, aber auch Araber über mehr als vier Jahrhunderte betrieben hatten.[6]

4 Deutsche Übersetzung nach: JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben »Tertio Millenio Adveniente«* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119), Bonn 2000.

5 Luigi ACCATTOLI, *Wenn der Papst um Vergebung bittet*. Alle »mea culpa« Johannes Pauls II. an der Wende zum dritten Jahrtausend, Innsbruck/Wien 1999.

6 »In aller Demut und Wahrheit muß diese Sünde des Menschen gegen den Menschen, diese Sünde des Menschen gegen Gott eingestanden werden. Wie lang ist doch der Weg, den die Menschenfamilie gehen muß, bevor ihre Glieder es lernen, sich als Ebenbilder Gottes zu erkennen und zu achten, um sich schließlich als Söhne und Töchter eines einzigen himmlischen Vaters zu lieben?« JOHANNES PAUL II,. Ansprache an die katholische Gemeinschaft auf der Insel Gorée (Senegal) am 22. Februar 1992, in: *Der Apostolische Stuhl 1992*. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Redaktion des deutschsprachigen L'Osservatore Romano, Köln/Città del Vaticano 1992, 243.

Die Situation, an die hier erinnert wird, scheint nur eine gewisse westliche Mentalität zu betreffen.[7] Ich habe an Kolloquien teilgenommen, an denen Theologen und Philosophen aus fünf Kontinenten zusammenkamen und oft habe ich, vor allem von asiatischer Seite, sagen gehört, diese Problematik der Vergebung sei in ihren Augen zu westlich und betreffe sie kaum …

1 Was ist Vergebung?

1.1 Der »Gott des Verzeihens«

Juden und Christen sind die Erben der Bibel. Sie vernehmen dort das Wort eines »barmherzigen und gnädigen Gottes, langmütig, reich an Huld und Treue« (Ex 34,6). Es war für sie deshalb normal, die Initiative für eine groß angelegte Gewissenserforschung zu ergreifen. Ihr Herr vergibt seinem Volk zuletzt immer die Sünden, wenn es bereit ist, zu ihm zurückzukehren. Er will nicht den Tod des Sünders, sondern seine Erlösung und seine Bekehrung. Ist er nicht ein Vater, der immer bereit ist, seine Arme für seine Kinder zu öffnen, die Reue zeigen (Ps 103,3.8-14) und nach Hause zurückkehren, nachdem sie ein verschwenderisches Leben geführt haben (Lk 15,11f.)? Die Vergebung ist der andere Name Gottes. Als die Hebräer aus ihrem Exil in Babylon zurückkehrten, wollten sie vor allem dieses Antlitz der göttlichen Barmherzigkeit behalten. Der »Gott des Verzeihens« (Neh 9,17) – was für ein wunderbarer Titel! – sendet zuletzt seinen eigenen Sohn zur Sühne der Sünden der Vielen. Diese göttliche Vergebung verkündet Jesus, veranschaulicht sie in seinen Gleichnissen und bezeugt sie durch seine Handlungen. Er inkarniert sie in seiner Person. Er übt eine Macht aus, die allein Gott vorbehalten ist: Indem er die Wunden des Körpers heilt, reinigt er jene der Seele. Dem Gelähmten, der auf einer Bahre zu ihm gebracht wurde, vergibt er zuerst seine Sünden, bevor er ihn auffordert aufzustehen und wegzugehen (Mt 9,1-8). Die Vergebung bildete schließlich den Schlusspunkt des Werkes des Sohnes, das letzte Wort, das Jesus am Kreuz aussprach, denn er fasste für sich selber die Mission zusammen, die ihm anvertraut worden war: »Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun« (Lk 23,34).

Gott vergibt denen, die vergeben, so wie es das »Vater unser« uns täglich wiederholen lässt. So wie die Liebe Gottes tatsächlich gebunden ist an jene des Nächsten und man nicht sagen kann, dass man den Vater liebt, wenn man seine Kinder nicht liebt (vgl. 1 Joh 3,10; 4,7-8), so verbreitet und vermittelt sich die Vergebung des Himmels mittels jener Vergebung, die die Söhne Gottes, geschaffen nach seinem Abbild, einander gewähren. Weil das erwählte Volk – Judentum und Kirche – die erstere erhalten hat, ist es damit beauftragt, sie an alle Menschen guten Willens weiterzugeben.

7 Die politischen Verantwortlichen Japans haben sich wiederholt für das Verhalten der japanischen Truppen entschuldigt, als diese China und Korea besetzt hielten. Im Fernsehen wurden kürzlich japanische Industrielle gezeigt, die unter Tränen vor ihren Angestellten ihre Fehler eingestanden, die das Unternehmen in den Konkurs getrieben hatten. Diese Entschuldigungen waren nicht im eigentlichen Sinne Vergebungsbitten. Was die Muslime betrifft, herrscht bei ihnen großmehrheitlich wohl eher die Tendenz vor, eine Vergebungsbitte gleichzusetzen mit einem Eingeständnis von Schwäche. Jedenfalls lehnten sie es ab, sich an Manifestationen wie z.B. »Die Sklavenroute« von 1997 zu beteiligen, die an die Ursprünge der Sklaverei erinnerten.

8 Ich habe diese Konzeption der Vergebung an einem Fastenvortrag in Notre-Dame in Paris entwickelt. Der Text dazu findet sich in: Jean-Louis BRUGUES, *L'Eternité si proche* (4ième conférence: Le Don de la vie), Paris 1995.

9 Vgl. Jean-Yves LACOSTE, Art. Pardon (clémence et pardon), in: Monique CANTO-SPERBER (Hg.), *Dictionnaire d'Ethique et de Philosophie*, Paris 1996.

1.2 Die erhabene Form der Gabe

Die Vergebung drückt das Wesen des Christentums aus. Sie bringt damit nicht nur eine moralische Forderung zum Ausdruck, welche überdies unter dieser oder jener Form in allen großen Religionen bekannt ist, sondern auch eine theologale. Mehr als jede andere Haltung verpflichtet sie die Beziehung zu Gott.

Die Gabe gelangt so zu seiner erhabenen Form. »Vergeben heißt doppelt zu geben«, sagt eine Volksweisheit. Man könnte sie als eine grundlose Gabe bezeichnen, die auf einen Mangel antwortet, oder sogar als eine Alchemie, die das Böse in eine neue Chance verwandelt.[8]

Die Vergebung verwandelt das Böse, denn Böses steht unweigerlich an ihrem Anfang. Deshalb ist das Vergessen eine illusorische Einbildung. Wer versichert, er werde von nun an nicht mehr an die erlittene Verletzung denken und es so tun »als ob nichts geschehen wäre« täuscht sich oder täuscht sein Umfeld. Die Vergebung löscht nichts aus, denn sogar in seiner Allmächtigkeit kann Gott das einmal Geschehene nicht rückgängig machen. Die Vergebung unterhält mit dem Bösen – mit der Sünde, wie die klassische Theologie sagen würde – eine zugleich gewalttätige wie notwendige Beziehung. Wenn die Sünde vergessen wird, verliert die Vergebung ihre Existenzberechtigung.[9] Es ist daher notwendig, die Erinnerung an das Böse lebendig zu halten, nicht um das Ressentiment zu pflegen und ferne Vergeltungen vorzubereiten (eine Vergebung, die das Ressentiment nährt, wäre im eigentlichen Sinne pervers und weit davon entfernt das Gedächtnis zu reinigen, würde sie es in regressiven, wenn nicht morbiden Haltungen einschließen), sondern um daran zu erinnern, dass die Vergebung eine dauerhafte Aufgabe bleibt und unaufhörlich zu erneuern ist, denn die Menschen verletzen einander unaufhörlich und sündigen gegen ihren Schöpfer.

Die Vergebung stellt keinen früheren Zustand wieder her: Was zerbrochen wurde, wird es bleiben. Sie verlängert nicht eine vorübergehend unterbrochene Beziehung. Sie schafft Neues. Sie schlägt ein neues Kapitel in der Geschichte der zerbrochenen Beziehung auf. Sie geht zu etwas Neuem über. Sie vergisst nicht und entschuldigt nicht, denn es gibt unentschuldbare Fehler, aber wie wir es in unserer Definition gezeigt haben, gibt sie dem Sünder eine neue Chance. Sie will nicht, dass das letzte Wort dem Bösen gehört. Als wahrhaft österliches Zeichen, »verschlingt sie den Tod« (vgl. 1 Kor 15,54-56), damit das Licht des kommenden Reiches von neuem durchsickern kann.

1.3 Die Vergebung ist nicht einfach

Wenn die Vergebungsbitten, die ich am Anfang meiner Überlegungen erwähnt habe, verstanden werden können wie große Gnadenerweise, die unserem zu Ende gehenden Jahrhundert gewährt werden und vielleicht sogar als ein Schritt hin zu jener »Zivilisation der Liebe«, zu der die Kirche in allen ihren prospektiven Reden aufruft, so bergen sie in sich doch auch ein Risiko: Nämlich glauben zu lassen, dass die Vergebung eine selbstverständliche Sache sei. Um die Verwirrungen von heute und zweifellos die Desillusionierungen von morgen zu vermeiden, schien es mir angebracht, daran zu erinnern, dass die Vergebung eine komplizierte Realität umfasst, zum Teil dunkel und sogar mysteriös wie ein alchemistischer Vorgang. Die Vergebung ist alles andere als simpel.

Jesus ist in verschiedenen Kontexten auf diese Frage zurückgekommen, was klar beweist, dass seine Zuhörer Mühe hatten, ihn zu verstehen. Allein im Kapitel 18 des Matthäusevangeliums behandelt er die brüderliche Ermahnung zweimal. Nun scheinen

diese zwei Stellen, die beide auf die gleiche Sorge »Was soll ich tun, wenn ein Bruder mir gegenüber einen Fehler begangen hat?« antworten, und die nur durch einige wenige Verse voneinander getrennt sind, ganz verschiedene, fast gegensätzliche Antworten zu geben.

»Wenn dein Bruder sündigt, dann geh zu ihm und weise ihn unter vier Augen zurecht. Hört er auf dich, so hast du deinen Bruder zurückgewonnen. Hört er aber nicht auf dich, dann nimm einen oder zwei Männer mit, denn jede Sache muss durch die Aussage von zwei oder drei Zeugen entschieden werden. Hört er auch auf sie nicht, dann sag es der Gemeinde. Hört er aber auch auf die Gemeinde nicht, dann sei er für dich wie ein Heide oder ein Zöllner« (das heißt wie Menschen, zu denen man besser keine Beziehung pflegt) (Mt 18,15-17). »Da trat Petrus zu Jesus und fragte ihn: Herr, wie oft muss ich meinem Bruder vergeben, wenn er sich gegen mich versündigt? Siebenmal? Jesus sagte zu ihm: Nicht siebenmal sondern siebenundsiebzigmal« (das heißt ohne Ende, endlos, unbegrenzt) (Mt 18,21-22).

Gibt es also zwei Haltungen, unter denen wir wählen können, je nach den Umständen oder unserer Stimmung? Gibt es zwei Regelungen der Vergebung: die eine maßvoll, begrenzt, in einem Wort menschlich oder vernünftig, die andere unbegrenzt und gleichsam unvernünftig, den Heiligeren und Perfekteren unter uns vorbehalten?

2 Ein ethischer Zugang: Die Vergebung gemäß der Verantwortung

Es ist eine der Gnaden unserer Zeit, die Verantwortung unter der quälenden Form einer Obsession erfasst zu haben. Mit Philosophen wie zum Beispiel Emmanuel Lévinas und Hans Jonas ist sie ein anderer Name für die moderne Ethik geworden. Wir sind in »die Zeit der Verantwortlichen«[10] eingetreten, schrieb kürzlich ein Soziologe. Die wiederholten Genozide, die Kriege, unter ihnen die mörderischsten der ganzen Geschichte, und der absolute Horror der nationalsozialistischen und sowjetischen Lager, ohne von den Massengräbern in Bosnien zu sprechen, die man weiterhin am Zählen ist, haben aus der Verantwortung ein solch belastendes Objekt gemacht, dass wir am Ende dieses barbarischen Jahrhunderts versucht sein könnten, uns ihrer am Rande des Weges zu entledigen. Dies ist jedoch unmöglich: Sie erscheint immer wieder mit der gleichgültigen Hartnäckigkeit der Gewissheiten. Nichts und niemand können diese kleine Stimme, die sich in jedem Gewissen meldet, zum Schweigen bringen: »Was hast du mit mir gemacht?« Wer ist dieses Ich? Ich, das bin ich, natürlich, aber das ist noch ein anderer. Man muss auf diese Frage im Präsens antworten – antworten mit einer Präsenz: »Da bin ich.« Der erste Inhalt der Verantwortung ist also diese Präsenz gegenüber sich selbst und den Anderen.

10 Alain ETCHEGOYEN, *Le temps des responsables*, Paris 1993.

11 Für diese Ausführungen beziehe man sich auf die bereits zitierte Ausgabe der Zeitschrift »Autrement«.

12 »Aufgrund seiner Freiheit ist der Mensch für seine Taten soweit *verantwortlich*, als sie willentlich sind. Fortschritt in der Tugend, Erkenntnis des Guten und Askese stärken die Herrschaft des Willens über das Tun.« – »Die *Anrechenbarkeit* einer Tat und die Verantwortung für sie können durch Unkenntnis, Unachtsamkeit, Gewalt, Furcht, Gewohnheiten, übermäßige Affekte sowie weitere psychische oder gesellschaftliche Faktoren vermindert, ja sogar aufgehoben sein.« – »Die Freiheit macht den Menschen zu einem sittlichen Subjekt. Wenn er bewußt handelt, ist der Mensch sozusagen der *Vater seiner Handlungen*.« *Katechismus der katholischen Kirche*, München u.a. 1993, Nr. 1734, 1735, 1749.

13 Gregor VON NYSSA, *La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, II, 2-3, (Coll. Sources chrétiennes no. 1 ter), Paris 1968, 108f.

2.1 Verantwortung übernehmen für sich selber

Antworten zu lernen: »Da bin ich«, damit beginnt der Beruf des Menschseins. Mein erster Nächster, das bin ich selbst. Die Verantwortung stellt die erste der ethischen Fragen, jene der Identität. Schon der alte Talmud von Babylon hatte festgestellt: »Wenn ich nicht für mich die Verantwortung übernehme«, lesen wir dort, »wer könnte für mich die Verantwortung übernehmen? Aber wenn ich nicht für mich die Verantwortung übernehme, bin ich dann noch ich?«[11] Das Ich ist unser einziges Fenster zum Anderen. Die Selbsterkenntnis und mehr noch die eigene Herrschaft über sich selbst ist in Wirklichkeit die einzige Öffnung zum Unendlichen der Anderen. Nur durch das Einzelne erfasst man das Universelle.

Die Gegenwart gegenüber sich selbst ist also die erste Aufgabe der Moral. Was gibt es Schwierigeres? »Das bin nicht ich!«: Erinnern Sie sich, als Sie klein waren. Das war nicht ich, der das gemacht hat. Schließlich, wenn es auf der Hand liegt: »Ich habe es nicht absichtlich getan!«. Die moralische Erziehung beruht darin, unablässig die Handlungen einem Subjekt zuzuschreiben. »Was auch immer die Fantasien des Begehrens sind, das sein Spiel mit mir treibt, gibt es am Ende des Armes, der gehandelt hat, niemand anders als ich selbst« (Monette Vacquin).

Das menschliche Handeln erscheint so wie eine gewiss partielle und vorläufige, aber authentische Kurzfassung der Person. Es ist ihre Epiphanie und königliche Offenbarung. Natürlich bleibt die Person immer größer als ihre Handlungen, aber in einem bewussten und freiwillig gewählten Akt enthüllt und exponiert sie sich. Sie geht das Risiko ein, vom Anderen anerkannt zu werden und sich seinem Urteil zu unterwerfen. Das Wort, das ein Handeln belastet, wird schließlich seinen Urheber erreichen. Den Diebstahl oder die Lüge benennen, heißt unvermeidlich den Dieb und den Lügner zu bezeichnen.[12]

2.2 Väter und Söhne

In seinem »Leben Mose«, einem der ersten Werke der christlichen Spiritualität, erinnert uns Gregor von Nyssa an unsere Bestimmung als Wesen im Zustand ständiger Entstehung: »Alle dem Werden unterworfene Wesen bleiben nie identisch mit sich selbst. Sie wechseln ständig von einem Zustand in den anderen und entstehen fortlaufend. [...] Die Entstehung ist hier aber nicht Resultat eines fremden Eingriffs: Sie ist das Resultat einer freien Wahl. Wir sind so in einem gewissen Sinne unsere eigenen Eltern, denn wir schaffen uns selbst so, wie wir sein wollen und nach unserem Willen gestalten wir uns nach dem Modell, das uns angezogen hat.«[13]

Väter und Söhne: Das ist das, was wir beides auf einmal werden. Denn wir haben diese Taten ersonnen, über sie nachgedacht, hin und her überlegt, bevor wir sie in die Welt gesetzt haben, wie Kinder. Gute oder schlechte, sie bleiben die Unsrigen und wir werden ihre Vaterschaft bis zum Äußersten zu übernehmen haben, bis zu den Füßen des Throns, wo der Richter uns empfangen wird. Einmal entstanden entgleiten sie uns und entfalten frei ihre Folgen, ohne uns. Schließlich kehren sie gerade in Gestalt dieser Folgen oder der Folgen der Folgen zurück. Indem sie unser Dasein umgeben, formen sie uns und weben das Muster eines neuen Wesens. Sie fragen uns unaufhörlich: »Was hast du gemacht? Schau uns an, erkenne dich wieder, erkenne dich durch uns wieder. Wir sind zu dir zurückgekehrt. Nach und nach haben wir dich umgestaltet. Wir haben dich dorthin geführt, wohin du dich vielleicht nicht begeben wolltest. Du bist unser Kind geworden und wenn du uns zurückweist, wenn du keine Verantwortung für uns übernimmst, wirst du verwaist bleiben, ohne Vergangenheit, ohne Menschlichkeit, ohne Leben«.

Das moralische Gesetz der Verantwortung drängt uns, unsere Freiheit als Mensch einzufordern. Es ist auch die Anerkennung der Urheberschaft, die uns aus dem Abgrund des Durcheinanders herauszieht. Sie unterscheidet mich von anderen und erlaubt mir, am großen Tag meinen Namen zu tragen: »Ich bin es, ich bin es sehr wohl.« Ich entstehe durch meine Freiheit: ich gebe ihr eine Gestalt, indem ich sie ausübe, auch wenn es sich um einen Fehler handelt. Im Gegensatz zu dem, was der Dichter schrieb, gilt: »Ich ist kein anderer«. Ich fordere die Ehre ein, diese Tat ausgeführt zu haben und so ein Handelnder in dieser Welt geworden zu sein. Wenn ich unschuldig bin, verlange ich einen Freispruch. Wenn die Tat gut ist, verlange ich den Verdienst dafür. Wenn sie schlecht ist, übergebe ich mich der Vergebung.[14]

2.3 Die Verantwortung für die Taten

Es kann also ein moralisches Prinzip in seiner Einfachheit, ja sogar in seiner Trockenheit formuliert werden: Die Person ist verantwortlich für ihre Taten, für alle ihre Taten, aber nur für ihre Taten. Die Taten lassen sich nie entfernen. Die Wiedergutmachung kann die Schuld begleichen, die Vergebung die Schuld auslöschen, aber die Urheberschaft, sie bleibt für immer bestehen. Die Verantwortung für die Taten ist vor unserem Gewissen unendlich und wir werden eines Tages vor dem Richterstuhl erscheinen, so wie es das Evangelium (Mt 25,31f.) beschreibt, umgeben von all unseren Taten, wie von Kindern.

Gerade hier finden wir die erste, unmittelbarste Form der Vergebung, an die Jesus erinnert. Wenn eine Tat der Sohn von jemandem ist, schließt der der Person geschuldete Respekt jenen gegenüber seinen Taten mit ein. Diese können mich verletzen und mir wehtun, ich habe nicht die Macht, sie auszulöschen, sie zu unterschätzen oder in den Wind zu schlagen. Im Gleichnis vom verlorenen Sohn erfüllt der Vater seine Aufgabe als Vater in dem Moment, in dem er schweigend die Entscheidung seines jüngsten Sohnes, das elterliche Haus zu verlassen, respektiert, auch wenn er besser als irgend jemand anders voraussieht, dass diese Entscheidung ein Fehler ist und sein Kind dabei Schaden nehmen wird. Die Vergebung schließt zuerst einen Akt der Zurechnung mit ein, dass der Verursacher des Fehlers überzeugt ist von seiner Urheberschaft. Um ihn zu dieser Anerkennung zu bringen, sieht Jesus einen fortschreitenden Weg vor: zuerst unter vier Augen, dann in einer kleinen Gruppe und schließlich vor großem Publikum.

Nach diesem Prinzip existiert die kollektive Verantwortung als solche nur, wenn die Teilnahme der Einzelnen, sei sie nah oder fern, direkt oder indirekt, gesichert ist. In einem demokratischen System üben die Bürger ihre Verantwortung aus, indem sie ihre Repräsentanten bestimmen. Zudem üben sie sie aus, wenn auch weniger stark, wenn sie in Wahlen oder spezifischen Konsultationen wie zum Beispiel einem Referendum, sich für die bisherige Politik verbürgen oder sie ablehnen.

Aus diesem Prinzip der Zurechnung ergibt sich eine entscheidende Konsequenz: Genau wie die Schuld geht die moralische Verantwortung nicht in die Geschichte ein. Sie überträgt sich nicht von einer Generation auf die andere. Das Kind, das auf die Welt kommt, ist immer heil. Ob Opfer oder Nutznießer, je nach den Zufällen der Geburt erträgt es Schuld

14 Diesen Zugang zur Vergebung gemäß der Verantwortung habe ich auch an einem Fastenvortrag in Notre Dame in Paris behandelt: Jean-Louis BRUGUES, *Les Idées heureuses. Vertus chrétiennes pour ce temps* (5ième conférence: Et qui est mon prochain?), Paris 1996. Die moralische Verantwortung bildet auch das Thema einer speziellen Ausführung im Band 2 meines Werkes *Notre Précis de théologie morale générale*, das in der ersten Hälfte 1999 erschienen ist.

15 Alasdair MACINTYRE, *Der Verlust der Tugend*. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt 1987, 294.

und Verantwortung der Eltern, aber es trägt sie nicht. Es erbt alles außer dem Gewicht der moralischen Entscheidungen, die ihm vorausgegangen sind. So wäre es zutiefst ungerecht von den nach dem Krieg geborenen deutschen Generationen Rechenschaft zu verlangen über die Missetaten ihrer Eltern. Dass sie sie kennen und nicht vergessen, ist für sie schon Schmerz genug! Nach einem Bild aus den biblischen Sprichwörtern müssen die Söhne nicht stumpfe Zähne haben, nur weil ihre Väter grüne Trauben gegessen haben. Kapitel 18 von Buch Ezechiel markiert einen wichtigen Wendepunkt in der Entwicklung des moralischen Denkens. Der Autor bekräftigt dort in klarster Weise, dass der Herr nur die persönliche Verantwortung berücksichtigt: »Nur wer sündigt, soll sterben. Ein Sohn soll nicht die Schuld des Vater tragen und ein Vater nicht die Schuld seines Sohnes. Die Gerechtigkeit kommt nur dem Gerechten zugute, und die Schuld lastet nur auf dem Schuldigen« (Ez 18,20). Es darf nicht geschehen, dass die gegenwärtigen Überlegungen zur unbestreitbaren Solidarität zwischen den Menschen sich an die Stelle der Verantwortung und persönlichen Zurechnung setzen. Dies wäre das Zeichen eines ethischen Rückschritts.

Wie der englische Philosoph Alasdair MacIntyre schrieb: »Aus der Sicht des Individualismus bin ich das, was ich selber zu sein gewählt habe. [...] Ich kann biologisch der Sohn meines Vaters sein; aber ich kann nicht verantwortlich gemacht werden für das, was er getan hat, wenn ich mich nicht implizit oder explizit entschließe, eine solche Verantwortung zu übernehmen. Ich kann rechtlich Bürger einer bestimmten Nation sein; aber ich kann nicht verantwortlich gemacht werden für das, was mein Land tut oder getan hat, wenn ich mich nicht implizit oder explizit entschließe, eine solche Verantwortung zu übernehmen.«[15]

3 Hin zu neuen Formen der Vergebung?

Wir haben gesagt, dass sich nach dem Prinzip der moralischen Verantwortung die Schuld nicht von einer Generation zur nächsten überträgt. Die Nachkommen können sicherlich die Taten ihrer Vorfahren bedauern und sich sogar entschuldigen, aber sie können nicht an ihrer Stelle um Vergebung bitten. Diese Unmöglichkeit lässt sich auf zwei Arten erklären.

3.1 Die Schuld lässt sich nicht übertragen

Zum einen können sich die Nachkommen nicht an die Stelle ihrer Vorfahren setzen und in ihrem Namen um Vergebung bitten. Diese Ansicht würde sich der Gefahr der Irrtümer des Anachronismus aussetzen, denn dies würde darauf hinauslaufen anzunehmen, diese Vorfahren wären sich bewusst gewesen, etwas Böses zu tun und würden heute wünschen, dass ihnen vergeben wird. Was wissen wir denn schon? Riskieren wir nicht, Taten der Vergangenheit im Licht der gegenwärtigen Maßstäbe zu beurteilen? Der historischen Untersuchung gelingt es bestenfalls, eine objektive Verantwortung festzustellen (wer hat was gemacht), aber nie die subjektive Verantwortung (das Bewusstsein, einen Fehler begangen zu haben), die die einzige ist, die schlussendlich aus moralischer Sicht zählt.

Zum anderen hat die Geschichte die Reihenfolge durcheinander gebracht. Wer sind die Erben früherer Fehler? Wer sind die Nachfolger der Opfer der Vergangenheit? Wenn man wirklich für das Verhalten der ersten Europäer, die auf dem amerikanischen Kontinent an Land gegangen sind, um Vergebung bitten müsste – wer müsste darum bitten und an wen müsste er die Bitte richten? In Lateinamerika war die Bevölkerungsvermischung so, dass

die Nachkommen der einen und der anderen sich durchmischt und dadurch neue Völker gebildet haben. Ist es sinnvoll, in ihnen ein schizophrenes Bewusstsein hervorzurufen nach dem Bild der mexikanischen Banknote, welche einen spanischen Reiter darstellt, der durch einen Azteken aus dem Sattel gehoben und erdolcht wird?

3.2 Die Vergebung gemäß der Solidarität

Bleibt schließlich, dass die Folgen der vergangenen Fehler weiterhin ihre Konsequenzen in der heutigen Zeit entfalten. Wir tragen die Last, die daraus resultiert. Und diese bereits sehr schwere Last wurde am Ende dieses Jahrtausends unerträglich. Wenn man die oft miserablen Lebensbedingungen der indigenen Bevölkerungen der Anden oder gewisser Regionen Afrikas kennt, kann man ungefähr abschätzen, in welchem Grad die Tragödie der früheren Entscheidungen ihre Härte unseren Zeitgenossen aufdrückt, trotz der historischen Distanz. Was also tun? Sich damit begnügen, das scheinbar Unvermeidliche hinzunehmen, oder eine Art Therapie des Gewissens vorzuschlagen, eine Reinigung des Gedächtnisses?

Der von Johannes Paul II. in *Tertio Millenio Adveniente* aufgezeigte Weg strebt genau dieses Ziel an: ein Gewissen zu erleichtern, das sonst riskieren würde, in einer Betrachtung einer allzu schmerzhaften Vergangenheit zu versinken, die noch krankhafter als nutzlos ist. Vom Gesichtspunkt der Verantwortung unverständlich, führt er in eine neue Form der Vergebung ein, die wir als Katharsis bezeichnen könnten: die Vergebung gemäß der Solidarität.

Diese zweite Form ist nicht mehr völlig ethisch. Tatsächlich gibt es aus einer moralischen Sicht Vergebung nur in Verbindung mit Verantwortung. Die Vergebung gemäß der Solidarität bezeugt ein Bedürfnis, nämlich jenes, das Gewissen zu erleichtern, und sie schlägt einen Weg dafür vor: die Nachahmung der unendlichen Vergebung Gottes, die alle Sünder umfasst.

Das Nachdenken über die Tat schloss den Urheber und sein Werk in einer Art isoliertes »von Angesicht zu Angesicht« ein. Aber das Individuum lebt nicht allein. Es gehört zu einer sozialen Gruppe, deren Vergangenheit und Schicksal es unvermeidlich auf sich nimmt. Mit dieser analogen Form der Vergebung öffnet sich das Gewissen gegenüber dem Anderen. Es trägt nicht mehr nur persönliche Taten, sondern nimmt Wesen aus Fleisch und Blut auf. Es hat teil am Gewissen eines ganzen Volkes und sogar einer Zivilisation, deren historisches Erbe es annimmt. Es gibt praktisch keine tote Geschichte. In dieser gemeinsam getragenen Prüfung erprobt sich ein neuartiger Sinn für die menschliche Gemeinschaft und für die Bande der Solidarität, die ihre Glieder vereint. Anders gesagt, wir stimmen also zu, Wesen aus Fleisch und Blut in unsere Herzen zu nehmen mangels ihrer Taten. Wir tragen alle möglichen Nächsten, jene von heute, gestern und morgen, vom Bekanntesten zum Unbekanntesten, vom in Raum und Zeit Nächsten zum Fernsten. Man kann eine Parallelität aufzeigen: So wie neuere Ethiken wie jene aus *Das Prinzip Verantwortung* von Hans Jonas uns einladen, die nach uns kommenden Generationen in die heute getroffenen Entscheidungen mit einzubeziehen, verspürt unser Gedächtnis das

16 Darin heißt es auch: »Jeder von uns muß untersuchen, wo er gefallen ist und sich selber mit größerer Strenge überprüfen, als er es am Tag des Zorns von Gott werden wird«. *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V.*, Bd. III. Bearbeitet von Adolf WREDE, Gotha 1901, 390-399, hier 397.

Bedürfnis, sich zu reinigen, indem es die lange zurückliegende Vergangenheit einschließt. Die Nächsten der Vergangenheit und jene der Zukunft, Vorfahren und Nachkommen bilden in Wirklichkeit eine große Familie, jene der menschlichen Gattung. Zweifellos hat uns ein gewisser Individualismus zu stark daran gewöhnt, nur über das Gewissen des persönlichen Subjekts nachzudenken: Die Kirche fordert uns auf, für die Gesamtheit der menschlichen Gemeinschaft die Verantwortung zu übernehmen.

Dieser Weg ist wirklich neu. Gewiss, Papst Hadrian VI. hatte wohl »viel Verabscheuungswürdiges [...], wie Mißbräuche in geistlichen Dingen, Übertretungen der Gebote«,[16] die durch die römische Kurie zur Zeit seines unmittelbaren Vorgängers Leo X. begangen wurden, anerkannt. Dies tat er aber, weil er glaubte, selber die Übel, die ihre Schäden noch anrichteten, zu verbessern. Paul VI. hatte wohl um Vergebung gebeten für die Sünden, deren sich die Katholiken in der Vergangenheit gegen ihre getrennten Brüder schuldig gemacht hatten. Er richtet die Bitte jedoch an Gott und erwartete dasselbe von Seiten der Schwesterkirchen. Das Zweite Vatikanische Konzil bedauerte wohl die Verhaltensweisen der Christen, die z. B. den Antisemitismus (*Nostra Aetate*, 4) oder die Geburt des modernen Atheismus (*Gaudium et Spes*, 19, § 3) begünstigen konnte, aber es sprach nicht von kollektiver Sünde und verband mit den bedauerten Tatsachen keine Vergebungsbitte. Wiederholt erinnert es im Gegenteil an die Nicht-Zurechenbarkeit der von Gliedern ihrer Gemeinschaft in der Vergangenheit begangenen Fehler an die heutigen Menschen.

Der horizontalen Vergebung, an die uns die Verantwortungsethik so gewöhnt hat, dass wir sie für die einzige halten, fügt der Papst eine vertikale Vergebung hinzu. Diese Vergebung ist dadurch vertikal, dass sie sich an Gott richtet: Es geht nicht darum, *anstelle* der Verantwortlichen von einst um Vergebung zu bitten und sich an ihre Stelle zu setzen (Haben sie bewusst gesündigt? Haben sie nicht im Geheimnis ihres Lebens mit Gott um Vergebung gebeten?), sondern die Vergebung Gottes *für* ihre Fehler zu erbitten, die noch jetzt ihre schmerzhaften Folgen entfalten. In diesem Sinn verdient die Kirche wohl die Bezeichnung katholisch: Wie eine Mutter stellt sie alle ihre Kinder unter den Blick der göttlichen Barmherzigkeit. Sie trägt die Menschen aller Zeiten. Sie legt Fürsprache ein für die große Familie, zu deren Anwältin und Vermittlerin sie sich macht. Sie setzt die zweite Antwort, die Jesus im Matthäusevangelium gegeben hat auf konkrete Weise um: Welche Abscheulichkeiten die Menschen auch begangen haben, sie erinnert daran, dass die Taten die Grenzen göttlicher Vergebung niemals überschreiten, weil gerade diese unendlich ist. Sie fordert deshalb die Zeitgenossen dazu auf, Akte der Reue zu vollbringen und sich gegenseitig zu vergeben, »siebenundsiebzigmal« nach dem Vorbild vom »Gott des Verzeihens«, der ihr Schöpfer und Erlöser ist.

3.3 Die Vergebung gemäß der Beispielhaftigkeit

Johannes Paul II. begnügt sich nicht damit, die so genannte vertikale Vergebung Gottes für die vergangenen und gegenwärtigen Fehler der menschlichen Gemeinschaft zu erflehen. Er verlangt von der Kirche die durch ihre eigenen Söhne begangenen Fehler zu bedenken: »Zu Recht nimmt sich daher die Kirche, während sich das zweite christliche Jahrtausend seinem Ende zuneigt, mit stärkerer Bewußtheit der Schuld ihrer Söhne und Töchter an, eingedenk aller jener Vorkommnisse im Laufe der Geschichte, wo diese sich vom Geist Christi und seines Evangeliums dadurch entfernt haben, daß sie der Welt statt eines an den Werten des Glaubens inspirierten Lebenszeugnisses den Anblick von Denk- und Handlungsweisen boten, die geradezu *Formen eines Gegenzeugnisses und Skandals* darstellten. [...] Es ist gut, daß die Kirche diesen Weg im klaren Bewußtsein

dessen einschlägt, was sie im Lauf der letzten zehn Jahrhunderte erlebt hat. Sie kann nicht die Schwelle des neuen Jahrtausends überschreiten, ohne ihre Kinder dazu anzuhalten, sich durch Reue von Irrungen, Treulosigkeiten, Inkonsequenzen und Verspätungen zu reinigen« (*TMA* 33).

Von den Sünden, die einen größeren Einsatz an Buße verlangen, werden erwähnt: Die Verstöße gegen die Einheit der Christen (*TMA* 34), der Rückgriff auf Methoden der Intoleranz oder sogar Gewalt im Dienst an der Wahrheit (*TMA* 35), die religiöse Gleichgültigkeit, die Irrtümer, die sich in den Glauben geschlichen haben als Folge des Ungehorsams gegenüber dem Lehramt, die Zustimmung zu Vergewaltigungen menschlicher Grundrechte durch totalitäre Regime, die Mitverantwortung an schwerwiegenden Formen von Ungerechtigkeit und sozialer Ausgrenzung und schließlich die Schwächen bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (*TMA* 36).

Die vom Papst formulierte Vergebungsbitte umfasst die Christen von gestern und von heute, aber im Namen der Einheit der menschlichen Gattung und des der Kirche anvertrauten universellen Auftrags der Fürsprache auch alle Menschen. In erster Linie an Gott gerichtet, kann sie auch zu den Menschen geleitet werden. Irrtum meinerseits ausgeschlossen, sagt es der Text des apostolischen Briefes nicht explizit. Hingegen hat sich Johannes Paul II. bei verschiedenen Gelegenheiten an einzelne soziale Gruppen gewandt, um sie um Vergebung zu bitten (zum Beispiel die Mähren, die indigene Bevölkerung Amerikas oder die Nachkommen der früheren schwarzen Sklaven).

Diese Initiative, die scheinbar ein Akt ist, den der Papst von sich aus gesetzt hat, und nicht einer des Lehramts, hat zahlreiche und unterschiedliche Reaktionen hervorgerufen. Einige haben dabei den Mut und die Hellsichtigkeit gelobt. Indem die Kirche die von den Christen im Laufe der Jahrhunderte begangenen Fehler eingestand, habe sie an Sympathie gewonnen. Ihr Bild einer autoritären und fortschrittsfeindlichen Macht, das von den Medien bereitwillig gepflegt wurde, habe wieder mehr Klarheit zurückerhalten. Ihr moralisches Prestige sei gestärkt daraus hervorgegangen. Andere hingegen geben ihre Verwirrtheit zu: Gibt die Kirche, wenn sie so handelt, nicht gerade ihren ewigen Verleumdern recht? Wie kann man ihrer Friedens- und Liebesbotschaft zustimmen, wenn sie selbst gerade die schweren Verfehlungen bekennt, denen sich ihre Glieder schuldig gemacht haben? Ermutigt sie dadurch nicht das Ressentiment jener, die sich für die Opfer der Geschichte halten und nährt sie dabei nicht ein falsches Schuldgefühl bei jenen, die sich nichts vorwerfen können?

Die Vergebungsbitte erhält also den Wert der Vorbildhaftigkeit. Indem sie ein Beispiel der Reue gibt, ermutigt die Kirche in der Tat alle Akteure des gesellschaftlichen Lebens, Individuen und politisch Verantwortliche, das Gleiche zu tun. Weil sie von so einer angesehenen Autorität stammt, sollte dieses erste Mea Culpa andere hervorrufen. Genau das ist geschehen, so wie wir es am Anfang dieses Artikels in Erinnerung gerufen haben. Ein schlechtes, zu schwer gewordenes Gewissen könnte endlich ihre geheimen Schieber öffnen und sich in einer Welle allzu lang zurückgehaltener Reue befreien. Im Gegensatz vielleicht zum ersten Anschein geht es keineswegs darum, eine Art Tribunal der Geschichte zu errichten, das die Phantome, die den Geist unserer Zeitgenossen plagen, wachrufen soll. Weil es nicht mehr möglich war, die gewöhnlichen Wege einer moralischen Verantwortung einzuschlagen, die zu verschwommen und daher unfassbar geworden ist, schafft dieser Weg ein spirituelles Klima aus Demut und Reue, in dem sich das Gedächtnis reinigt, während die Menschen dabei wieder lernen, an ihre Zukunft zu glauben.

Der Jahrtausendwechsel war beladen mit einem symbolischen Wert, den es in jenem Augenblick zu nützen galt. Es war die Zeit für Gewissensprüfungen, Neuanfänge und

Lösungen. Die Erwägung von Fehlern von gestern ruft nicht nur eine Reinigung des Gedächtnisses hervor, sondern schult auch unser Gewissen. Es erinnert es an seine Fragilität und seine Sündenanfälligkeit. Die Propheten von früher handelten nicht anders: Indem sie eine lange Reihe von Sünden aufzählten, warnten sie vor den momentanen Versuchungen. Die Fehler der vergangenen Jahrhunderte lieferten eine letzte, diesmal heilvolle Botschaft: Beginnt nicht erneut damit, um Himmels willen! Die auf die Vergangenheit gerichteten Blicke bereiten die Zukunft vor. Die Erinnerung wird also der Ort einer neuen Hoffnung.

Aus dem Französischen übersetzt von Roger Husistein

Zusammenfassung
Der Artikel beschäftigt sich mit der »Kultur der Vergebung«, die den Vergebungsbitten von Papst Johannes Paul II. zugrunde liegt. In einem ersten Schritt geht der Artikel den theologischen Voraussetzungen der Vergebung nach, die vor allem im Glauben an den »verzeihenden« Gott liegen. Danach werden die ethischen Voraussetzungen erläutert, die in der Übernahme von Verantwortung für sich selber liegen. Der Artikel will zu neuen Formen der Vergebung führen, die von der Nicht-Übertragbarkeit der Schuld ausgehen und die Solidarität und Beispielhaftigkeit betonen. Gerade dies zeichnet nach dem Verfasser das Handeln des Papstes aus.

Summary
The article deals with the »culture of forgiveness« which is at the root of Pope John Paul II's requests for forgiveness. To start with, it investigates the theological conditions for forgiveness which lie, above all, in one's faith in the »forgiving« God. Then the ethical conditions are explained which are found in the acceptance of one's responsibility for oneself. The article seeks to lead to new forms of forgiveness which take the non-transferability of guilt as their starting point and stress solidarity and exemplariness. According to the author, precisely these characteristics distinguish the Pope's action.

Sumario
El artículo trata de la »cultura del perdón«, en que se basan las peticiones de perdón de Juan Pablo II. Primero presenta los presupuestos teológicos del perdón que se encuentran sobre todo en la fe en el Dios misericordioso. Después se analizan los presupuestos éticos, que tienen que ver con la capacidad de asumir la responsabilidad propia. El artículo quiere conducir a nuevas formas de perdón que partan de la no-transmisión de la culpa de generación en generación y que acentúen la solidaridad y la ejemplaridad. Precisamente esto es lo que, según el autor, caracteriza el comportamiento del Papa.

Erinnern und Versöhnen - der Weg der Ökumene

von Lukas Vischer

Wie gehen wir mit den Verfehlungen um, die sich die Kirchen im Laufe der Zeit haben zu Schulden kommen lassen? Was heißt es für die Kirchen, Buße zu tun für das, was sie Gott in der Erfüllung ihres Auftrags schuldig geblieben sind? Wie überwinden sie die Verletzungen, die sie einander zugefügt haben? Was heißt es, sie in ihren Konsequenzen ernst zu nehmen. Es ist klar, dass die ökumenische Bewegung nur zu ihrem Ziele kommen kann, wenn die Kirchen auf diese Fragen *gemeinsame* Antworten finden.

Es wäre eine Illusion, darauf zu zählen, dass auch die schlimmsten Wunden schließlich vergessen werden. Unrecht, das einmal geschehen ist, kann nicht einfach abgeschrieben werden. Wenn es nicht weiterwirken soll, muss es gemeinsam ausgesprochen und überwunden werden. Gewiss, die Nachwirkungen sind unterschiedlich. Während Unrecht in manchen Fällen in der Tat der Vergessenheit anheim gefallen zu sein scheint, bleibt es in andern Fällen gegenwärtig und verhindert jede konstruktive Beziehung. Aber selbst da, wo frühere dunkle Ereignisse ihre Aktualität verloren zu haben scheinen, kann die Erinnerung mit einem Mal neu aufbrechen und sich als Belastung auswirken. Ob wir es wissen oder nicht, ob wir es wollen oder nicht, die Vergangenheit der getrennten Kirchen ist zu allen Zeiten unausweichlich gegenwärtig.

Der christliche Glaube ist auf Erinnerung angelegt. Ja, das Leben und das Zeugnis der Kirche besteht darin, dass sie die großen Taten Gottes, die in der Geschichte geschehen sind, in Erinnerung ruft. Die Kirche bezeugt den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Gott, der sich von Generation zu Generation neu erweist. Sie bezeugt Jesus Christus, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde und am dritten Tage auferstand. Sie bezeugt den Heiligen Geist, der an Pfingsten ausgegossen wurde und durch dessen Kraft sie erhalten und geführt wird. Diese Geschichte spielt sich in irdenen Gefäßen ab. Wenn wir uns der Führung durch den Heiligen Geist erinnern, können wir nicht mit einem Mal davon absehen. Mit der Erinnerung an Gottes Treue werden unausweichlich auch die Ereignisse gegenwärtig, durch die Gottes Handeln verunstaltet und verdunkelt wurde. Die Geschichte, aus der der Glaube lebt, ist nicht ein ideales Abstraktum, sondern wirkliche Geschichte in ihrer ganzen Ambivalenz.

Was wir sind und auf dieser Erde tun, zählt vor Gott. Wenn wir vor Gottes Angesicht treten, wird die Erinnerung an das Irdische nicht abgestreift. Wir müssen unser Leben vor seinem Richterstuhl verantworten (2 Kor 5,10). Die Vorstellung, dass der Tod Vergessen mit sich bringt, hat in der christlichen Spiritualität keinen Platz. Plato spricht vom Fluss des Vergessens, der *Lethe*, den die Verstorbenen zu überschreiten haben.[1] Das Irdische verblasst, die Seele ist jetzt frei für die wahre *mnemosyne*, die Erinnerung an die der menschlichen Existenz vorgegebenen Wahrheiten. Für den christlichen Glauben ist die Begegnung mit Gott im Gegenteil der Augenblick der vollständigen Erinnerung an das irdische Leben. Die Werke folgen den Verstorbenen nach (Off 14,13).

1 PLATO, *Rep.* X 621.

Solange wir auf Erden sind, ist unsere Erinnerung unvollständig. Sowohl die persönliche als die kollektive Erinnerung wird bestimmt durch den jeweiligen Standort im Ablauf der Geschichte. Sowohl Erinnerungen, die dem Leben Sinn und Richtung geben, als Erinnerungen, die uns beunruhigen und umtreiben, erhalten ihre Kraft aus der gegenwärtigen Erfahrung. Unsere Wahrnehmung der Vergangenheit ist unausweichlich selektiv. Darum sind unsere Erinnerungen an dieselbe Vergangenheit oft auch unterschiedlich, ja oft sogar gegensätzlich. Je nach Bedürfnis treten unterschiedliche Aspekte in den Vordergrund oder werden verdrängt. Um zu einem umfassenderen Bild zu kommen, sind wir auf die Begegnung mit andern angewiesen. Die Erinnerung kann sich im Gespräch ausweiten. Erinnerung und Erinnerung können miteinander konfrontiert werden. Mein Bild der Vergangenheit, von Selbstinteressen bestimmt, kann durch den Blick des andern korrigiert werden. Was ich mir als meine Vergangenheit zurechtgelegt habe, kann sich als unangemessene Selbstprojektion erweisen. Im Spiegel des andern erkenne ich Tatsachen und Aspekte, die ich verdrängt habe.

Aber, und darauf möchte ich heute besonderes Gewicht legen, selbst dann bleibt die menschliche Fähigkeit des Erinnerns Stückwerk. Die Bilder der Vergangenheit, die wir uns machen, werden immer wieder umgeworfen. Was wir zunächst als Gabe des Geistes angesehen hatten, stellt sich mit einem Mal als menschliches Versagen heraus. Der Boden, auf dem wir sicher zu stehen glaubten, kommt ins Wanken. Es stellt sich heraus, dass die Schuld, die wir vor Gott gemeinsam bekannten, nur ein kleiner Teil der Schuld ist, die wir in Wirklichkeit begangen haben. Die Begegnung mit Gott ist nicht nur der Augenblick vollständiger Erinnerung, sondern auch ein Augenblick der Überraschung. »Wann sahen wir dich hungrig?«, fragen *sowohl* die Gerechten als die Ungerechten im Endgericht. (Mt 25,37.44).

Das heißt nicht, dass Schuld überhaupt unerkennbar wäre. Wir wissen, dass wir versagen. Wir wissen, dass wir vor Gott und voreinander schuldig werden. Wir wissen, dass wir andern täglich zu vergeben haben, damit wir das Gebet des Herrn nachsprechen können: Vergib uns unsere Schuld! Und es ist für die Integrität unseres Glaubens und die Qualität der Gemeinschaft in Christus wesentlich, dass wir nicht bei allgemeinen Aussagen stehen bleiben, sondern zu verstehen suchen, was in Wirklichkeit geschehen ist. So unvollkommen unsere Erkenntnis bleibt, können doch Schritte der Klärung getan werden. Statt dunkel Erkanntes mit Schweigen zu übergehen, können wir Verletzungen aussprechen. Statt uns in unseren eigenen Erinnerungen einzumauern, können wir aufeinander zugehen. Indem wir uns gemeinsam zu erinnern versuchen, indem wir bewusst unsere getrennten Standorte in der Geschichte eins werden lassen, kann eine neue Erinnerung entstehen. Auch sie bleibt unvollkommen. Indem sie jetzt diese oder jene Quelle der Feindschaft und des Hasses beseitigt, nimmt sie aber etwas voraus von der Erfüllung am Ende der Zeiten.

1 Erinnern und Versöhnen in der ökumenischen Bewegung

Die ökumenische Bewegung ist ihrem Wesen nach eine Bewegung der Buße. In dem Augenblick, in dem sich die Kirchen über die Grenzen der Konfessionen zu treffen begannen, stellte sich auch die Frage nach der Schuld an der Trennung auf neue Weise. Die Verantwortung für die Spaltung konnte nicht einfach der andern Kirche zugeschoben werden. Indem die »Andern« Partner im ökumenischen Dialog wurden, musste jede Kirche sich fragen lassen, inwiefern auch sie zur Spaltung beigetragen habe. Sollten sie auf dem Weg zur Einheit vorankommen, mussten die Kirchen gemeinsam Buße tun.

Hören wir ein Zeugnis aus der frühen Zeit der Bewegung. »Vor zehn Jahren«, schrieb 1921 Bischof Charles Brent, der Gründer der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, »faßte eine kleine Schar von Christen den Plan [...] sich zusammenzufinden zu einer besonderen Pilgerfahrt, um die Einheit der zerbrochenen Kirche wiederherzustellen. Es war nicht ein Plan von Menschen gemacht, sondern ein demütiges Bemühen, uns in Einklang zu setzen mit dem Geiste unseres Herrn, wie er sich kundtut in seinem Gebet, daß alle eins seien [...] Das was die Kirchen leisten, von der ersten bis zur letzten, einzeln und in der Gesamtheit, ist armselig, gemessen an ihren hochtönenden Ansprüchen und Versicherungen. Das Versagen der Christenheit – und sie hat versagt – ist das unvermeidliche Versagen eines Reiches, das in sich selbst uneins ist. Sie wird weiter versagen, bis sie ihre Einheit offenbart und bis alle Vorrechte und Reichtümer, deren sich ein jeder einzeln erfreut, allen zur Verfügung stehen.«[2] Ein chinesischer Delegierter an der ersten Weltkonferenz in Lausanne 1927 ging noch weiter. Er erklärte, dass Einheit nicht allein durch »Verständigung« zu erreichen sei. »Um die Einheit zu gewinnen, müssen wir mit Christus sterben und mit ihm wieder auferstehen, müssen dem auferstandenen Herrn auf den Ölberg folgen und uns dort einen neuen Ausblick schenken lassen, eine Vision, die die ganze Welt umfaßt.«[3]

Wie ein roter Faden ziehen sich Äußerungen dieser Art durch die ökumenische Bewegung. In Erklärungen und Aufrufen wird die gemeinsame Buße immer wieder als Voraussetzung für echte Gemeinschaft bezeichnet. Die Sprache wird noch eindringlicher in ökumenischen Gottesdiensten. Denken wir etwa an das große Bußgebet, das die Weltkonferenz von Lausanne 1927 kniend sprach.[4]

Im Grunde ist damit ein neues Bild der Kirche entworfen. Sie kann der Welt nicht im Bewusstsein ihrer Überlegenheit gegenübertreten, sondern weiß, dass die Wahrheit, die ihr anvertraut ist, sie bei weitem übersteigt. Sie weiß, dass sie nicht nur versagen kann, sondern versagt hat und aller Voraussicht nach auch in Zukunft versagen wird. Die Kirchen kommen einander näher, indem sie ihre Schwachheit eingestehen. Sie werden durch das Band der Vergebung zur Gemeinschaft – indem sie vergeben und umgekehrt Vergebung empfangen.

Gerade weil der Ruf zur Buße so weitreichende Folgen haben konnte, war er allerdings auch umstritten. Immer wieder bedurfte die Frage der Klärung, was Buße angesichts der »Sünde« der Spaltung zu bedeuten habe. Immer wieder musste in der ökumenischen Bewegung um eine Antwort gerungen werden auf die Frage, wie Kirchen ihre Schuld vor Gott und der Welt anerkennen und welche Folgen sie aus diesem Eingeständnis ziehen. Einige Beispiele mögen dies verdeutlichen.

2 Hermann SASSE (Hg.), *Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*, Lausanne 3.-21. August 1927, Berlin 1929, 49.
3 Ebd., 574 (Timothy Tingfan Lew).
4 Das Gebet lautete: »Laßt uns mit wahrer Reue und Buße denken an unsere Sünde und Schwachheit, an den Mangel an Glauben und Liebe in uns selbst und in der ganzen Kirche, an unsere Anmaßung, unsern Stolz und unsere Ungeduld. Laßt uns daran denken, daß wir das Wirken des Geistes so oft nicht zu erkennen vermögen; daß wir diejenigen nicht zu verstehen und zu lieben vermögen, die anders sind als wir. Laßt uns denken an unseren Argwohn und unsere Vorurteile, unsere Spaltungen und unsere Uneinigkeit; an unseren Mangel an wahrer Gemeinschaft und an unsere Ohnmacht, einer zersplitterten und verbitterten Welt Christi Weg der Liebe zu zeigen; an unsere schuldvolle Verbundenheit mit dem Unrecht und unseren Kompromiß mit dem Bösen; an die Lauheit unserer Liebe zu Christus und an unseren Mangel an Eifer, sein Reich auf Erden auszubreiten.« Ebd., 375. Auch von orthodoxer Seite waren Stimmen zu hören, die in dieselbe Richtung gingen. So sagte Erzbischof Germanos von Thyatira: »Zugleich wollen wir uns darüber klar werden, daß wir alle eine schwere Verantwortung für die Spaltung der Kirche mit ihrer zerstörenden Wirkung tragen, wollen Reue empfinden über die Nachlässigkeit, mit der wir bisher unserer Pflicht in dieser Hinsicht gegenübergestanden haben [...] vor allem aber lassen sie uns alle Selbstsucht und alle menschlichen Berechnungen abtun.« Ebd., 109.
5 SASSE, *Weltkonferenz* (wie Anm. 2), 281.
6 Ebd., 531.
7 Ebd., 535.
8 Ebd., 170.

1.1 Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung

»Beschickt von Vertretern zahlreicher Kirchen hat sich die Konferenz *im Geist der Buße* und in dem Bekenntnis, daß die Christenheit den Forderungen des Evangeliums nicht gerecht geworden ist, unter den Heiligen Willen ihres Herrn Jesus Christus gebeugt, fest entschlossen, *den lähmenden Geist der Zwietracht abzutun* und mit Gottes Hilfe einen neuen Anfang zu machen.«[5] So lautete der erste Entwurf des Berichtes über das Evangelium, der der Ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (1927) vorgelegt wurde. Sofort wurde Kritik laut. Von lutherischer Seite wurde verlangt, »Buße« durch »Trauer« zu ersetzen und den Hinweis »auf den lähmenden Geist der Zwietracht« ersatzlos zu streichen. Im Schlussbericht heißt es dann anders: »Wie immer wir die Anfänge der Entzweiungen rechtfertigen mögen, wir beklagen ihre Fortdauer und erkennen unsere Pflicht, fortan bußfertig und gläubig dafür zu wirken, daß die zerstörten Mauern der Christenheit wieder aufgebaut werden.«[6]

Was war geschehen? Die Delegierten konnten sich offenbar nicht darüber einig werden, inwiefern von einer Schuld ihrer Kirche an der Spaltung die Rede sein konnte und musste. Eine Anmerkung zum Bericht über das Wesen der Kirche fasst die Divergenzen zusammen: »Eine Auffassung geht dahin, daß niemals eine Spaltung der Christenheit ohne Sünde entstanden sei. Eine andere Anschauung behauptet, daß die Spaltungen das unvermeidliche Ergebnis der Verschiedenheit der Geistesgaben und der Verschiedenheit des Verständnisses der Wahrheit gewesen sei. Zwischen diesen Auffassungen steht eine dritte, deren Anhänger auf die Spaltungen der Vergangenheit in Buße und Schmerz zurückblicken, dabei aber zugleich ein lebhaftes Gefühl für die Barmherzigkeit Gottes haben, der trotz dieser Spaltungen, ja sogar durch sie seine Sache in der Welt gefördert habe.«[7] Unbestritten war, dass alle Kirchen Fehler und Sünden begangen hatten. Hieß das aber, dass sie auch den Anspruch aufzugeben hatten, *die* Kirche Jesu Christi heute zu sein? »Keine Kirche hat ein Recht, gegen die andern zu behaupten, daß sie allein die Stiftshütte ohne Fehler gebaut habe, nach dem Bilde, das dir auf dem Berge gezeigt ist«, sagte Wilfred Monod auf der Weltkonferenz in Lausanne.[8] Genau dieser Aussage vermochten aber viele nicht ohne weiteres zu folgen. Durch den Akt der Buße durfte der Anspruch, durch alle Jahrhunderte die wahre Kirche Jesu Christi geblieben zu sein, nicht angetastet werden. Was sie als Gottes Gabe bekannten, konnte nicht mit einem Mal Gegenstand der Buße werden. So einig die Kirchen waren, dass die Belastungen der Vergangenheit auszuräumen seien, ließ doch eine eingehendere Debatte deutlich werden, dass Erklärungen der Buße in grundsätzlich unterschiedlichen Perspektiven erfolgten.

1.2 Die Bewegung für Praktisches Christentum

Auf ganz andere Weise kam das Thema Versöhnung auf der Bewegung für Praktisches Christentum zur Sprache. Dort ging es um die konkrete Frage, wie die Kirchen nach den Verheerungen des Ersten Weltkrieges zueinander finden konnten. Auf einer Konferenz in Oud Wassenaar, Niederlande, 1919 forderten die französischen und belgischen Abordnungen, dass die deutschen Delegierten die Verantwortung Deutschlands für den Ausbruch des Krieges anerkennen und die Härten des Versailler Vertrags als gerechtfertigt erklären sollten. Die deutsche Abordnung war dazu nicht bereit, sondern forderte, dass sich die französischen und belgischen Abgesandten für eine Revision des Vertrags einsetzen sollten. Die deutschen Delegierten waren schließlich bereit, in

einer persönlichen Erklärung die Verletzung der belgischen Neutralität als Vergehen zu bezeichnen.[9] Eine vollständige Einigung war aber weder in Oud Wassenaar noch in den folgenden Jahren möglich.

Die Frage der deutschen Kriegsschuld stand auf der Weltkonferenz nach wie vor im Raum. Um die Konferenz nicht zu gefährden, wurde sie von niemandem ausdrücklich thematisiert. In der Botschaft der Konferenz ist zunächst von den »Sünden und Sorgen, Kämpfen und Verlusten der christlichen Kirchen in und nach dem Kriege die Rede.« Und dann lesen wir: »Wir bekennen vor Gott und der Welt die Sünden und Versäumnisse, deren sich die Kirche durch Mangel an Liebe und mitfühlendem Verständnis schuldig gemacht hat. [...] Der Ruf der gegenwärtigen Stunde an die Kirche muß darum ein Bußruf sein und doch auch ein Ruf zu einem freudigen Neuanfang aus der unerschöpflichen Kraftquelle Jesus Christus.«[10] Unmittelbar nach dem Abschluss der Konferenz nahm die deutsche Delegation in einem Schreiben an den Fortsetzungsausschuss zu der Frage Stellung. Sie ließ keinen Zweifel daran, dass das deutsche Volk die Aufbürdung der Schuld am Kriege mit Entschiedenheit ablehne, bat aber zugleich darum, dass die Frage geklärt werde. »Eine Klärung der Schuldfrage ist eine moralische Frage ersten Ranges, die um ihrer selbst willen, aber auch im Blick auf die künftige ökumenische Zusammenarbeit der Kirchen als unabweislich und dringend erscheint.«[11] Es kam nicht dazu.

Ganz anders stellte sich die Frage nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Bewegung für Praktisches Christentum hatte sich zu einem frühen Zeitpunkt für die Bekennende Kirche in Deutschland entschieden. Das vorläufige Sekretariat des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf hatte durch die Kriegsjahre hindurch zahlreiche heimliche Kontakte gepflegt. Der Boden für eine Verständigung war darum vorbereitet. Wenige Monate nach dem Kriegsende kam es in Stuttgart zu einer Begegnung einer ökumenischen Delegation mit Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland. Am 19. Oktober 1945 überreichte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland dieser Delegation die folgende Erklärung: »Mit großem Schmerz sagen wir: Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden. Was wir unsern Gemeinden oft bezeugt haben, das sprechen wir jetzt im Namen der ganzen Kirche aus: Wohl haben wir lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregime seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat; aber wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.«[12]

Die Erklärung hatte weitreichende Folgen. Eine Kirche hatte ihre Schuld bekannt, ohne danach zu fragen, wie viel Schuld möglicherweise auch andere Kirche zu bekennen hatten. Sie legte damit den Grund dafür, dass neue Gemeinschaft über die durch den Krieg aufgerissenen Gräben entstehen konnte. Die Stuttgarter Erklärung gehört ohne Zweifel zu den wichtigsten geistlichen Bausteinen des Ökumenischen Rates der Kirchen.[13]

1.3 Ein neues Verhältnis zu Israel

Die Stuttgarter Erklärung sprach vom Versagen der Kirchen in allgemeinen Worten. Schon während des Krieges, mit wachsender Intensität aber nach dem Krieg, stellte sich die Frage nach der Schuld der Kirchen gegenüber dem jüdischen Volk. Das Verbrechen der Endlösung musste in erster Linie die Kirchen Deutschlands beschäftigen. Warum konnte es dazu kommen? Wo lagen die Wurzeln des Antisemitismus, der diese Folgen mit sich bringen konnte? Die Schuld konnte nicht einfach der nationalsozialistischen Bewegung zugeschoben werden. Die Frage reichte weiter. Das gesamte Verhältnis zwischen Kirche

und Judentum musste überdacht werden. Buße machte nur Sinn, wenn sie zu einem neuen Verhältnis zu Israel führte.

Es ist hier nicht der Ort, auf Einzelheiten einzugehen. Die Verbrechen des Zweiten Weltkriegs ließen die Erinnerung an die Zeit der Ghettos, der Verfolgungen und Pogrome wach werden. Die Geschichte des Verhältnisses zwischen Christen und Juden musste von Grund auf neu geschrieben werden. Die Debatte ging bald weit über die unmittelbar betroffenen Länder wie Deutschland und Holland hinaus. Und wiederum führte sie zu einem neuen Bild der Kirche. Hatte die Kirche nicht zu rasch vergessen, dass Nicht-Juden nicht mehr als eingepfropfte Zweige sind? Hatte sie sich nicht zu einem frühen Zeitpunkt im Widerspruch zum biblischen Zeugnis dazu verleiten lassen, das jüdische Volk unter das Zeichen der Verdammung zu stellen? Musste die Kirche nicht im Gegenteil von ihrem Wesen her alles daran setzen, mit dem Judentum in respektvollem Dialog zu stehen?

Mehrere Kirchen haben sich in den letzten Jahrzehnten dazu bereit gefunden, ihre Schuld gegenüber dem jüdischen Volk öffentlich zu bekennen.[14]

1.4 Soziale Gerechtigkeit

Aber noch in anderer Hinsicht wurden die Kirchen zu einem neuen Blick auf ihre eigene Geschichte genötigt. Sowohl nach dem Ersten als dem Zweiten Weltkrieg herrschte bei vielen die Hoffnung, dass eine neue gerechtere Weltordnung aufgebaut werden könne. Erinnern wir uns nur an Woodrow Wilsons Erklärung über die Selbstbestimmung der Nationen und an die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948). In Wirklichkeit zeigte sich bald, dass solche Visionen trügerisch waren. Zwar nahm die westliche Kolonialherrschaft ein Ende. Das wirtschaftliche Nord-Süd-Gefälle blieb aber unverändert. In der Begegnung zwischen Vertretern von Nord und Süd wurde immer deutlicher, dass sich die soziale Ungerechtigkeit nicht durch good will überwinden ließ. Sie hat strukturelle Gründe. Einzig eine fundamentale Umkehr in den Industrienationen konnte und kann allenfalls zu einem Durchbruch führen.

In der Begegnung mit dem Süden erschien die Rolle der christlichen Kirchen in den vergangenen Jahrhunderten immer fragwürdiger. Inwiefern waren die Kirchen des Westens am Grauen der conquista und der Ausrottung der Indianer in Nordamerika beteiligt? Was haben sie getan, um den Sklavenhandel aufzuhalten? Wie konsequent haben sie sich für die Überwindung von Rassenschranken eingesetzt? Inwieweit haben sie die Mechanismen durchschaut, die die systematische wirtschaftliche Ausbeutung des Südens zur Folge hatte? Eine lange Kette von Blindheit und Versagen, die bis in die Gegenwart nachwirken.

9 Ruth ROUSE / Stephen NEILL, *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517-1948*, Zweiter Teil, Göttingen 1958, 165.

10 Adolf DEISSMANN (Hg.), *Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz*, Berlin 1926, 685.

11 DEISSMANN, *Weltkirchenkonferenz* (wie Anm. 10), 749.

12 Willem A. VISSER'T HOOFT, *Die Welt war meine Gemeinde*. Autobiographie, München 1972, 232; Gerhard BESIER / Gerhard SAUTER, *Wie Christen ihre Schuld bekennen:* Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985

13 Die Evangelische Kirche in Deutschland hat in den folgenden Jahren auf dieser Linie weitergedacht. 1965 erschien die so genannte Ostdenkschrift, ein Versuch, aus der Kriegsschuld Konsequenzen für das Verhältnis zu den östlichen Nachbarn Deutschlands zu ziehen. Sie hat dazu beigetragen, dass der Weg für die Anerkennung der Oder-Neisse-Grenze frei wurde; vgl. Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn, in: *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Sammelausgabe, 2 Bände, Gütersloh 1978.

14 Z. B. die reformierte Kirche in den Niederlanden (1959), Evangelische Kirche in Deutschland (1975), Evangelische Kirche im Rheinland (1980), Reformierte Bund in Deutschland (1984); vgl. Wilfried SCHWEIKHART, *Zwischen Dialog und Mission*, Berlin 1980, 253-265.

Der Ruf zur Buße ergibt sich unausweichlich. Aber was heißt Buße in diesem Zusammenhang? Sie muss dazu führen, dass die dunkeln Erinnerungen ans Licht gezogen und bewältigt werden können. Eine Gemeinschaft muss entstehen, in der der Opfer der Ausbeutung und Gewalt gedacht werden kann. Das ist wiederum nur möglich, wenn die Voraussetzungen für gegenseitige Anerkennung geschaffen werden. Das heißt, dass sich die Buße in einem Engagement für soziale Gerechtigkeit erweisen muss. Erinnerung kann nur Versöhnung bringen, wenn sie die Gegenwart transformiert.

1.5 Inklusive Gemeinschaft

Ökumenische Versammlungen waren und blieben lange Zeit eine Angelegenheit fast ausschließlich von Männern. Und doch trugen Frauen – ganz ähnlich wie in der Frühzeit der christlichen Kirche – in Wirklichkeit wesentlich zur Förderung der ökumenischen Bewegung bei. Das Bild hat sich in den letzten Jahrzehnten grundlegend verändert. Immer uneingeschränkter wird anerkannt, dass die Kirche *ihrem Wesen nach* eine Gemeinschaft von Männern *und* Frauen ist. Die ökumenische Bewegung war der Ort, an dem sich ein neuer Sinn für die Rolle der Frau in der Kirche herauszubilden begann. Neue Horizonte öffneten sich: ein tieferes Verständnis für die Vielfalt der Gaben des Geistes, die Kirche als inklusive Gemeinschaft, d.h. als Gemeinschaft, die unterschiedlichen Gaben und Spiritualitäten Raum gibt.

Diese Einsicht ließ manche Aspekte der Vergangenheit in neuem Licht erscheinen. Denn hatten sich die Kirchen – alle Kirchen – nicht durch die Jahrhunderte von patriarchalischen Vorstellungen leiten lassen? War im Namen dieser Vorstellungen nicht unsägliches Unrecht gegen Frauen verübt worden? Konnten sich die Kirchen einer neuen Vision der Kirche verschreiben, ohne gleichzeitig Buße zu tun für die Rolle, die sie aufgrund ihres Selbstverständnisses ausgeübt hatten? Die Geschichte der Kirche war bisher im Wesentlichen als Geschichte von Männern gesehen und geschrieben worden. Musste hier nicht manches Vergessene in Erinnerung gerufen und neu bewertet werden?

Die Einsicht hatte aber noch weitreichendere Folgen. Die Diskriminierung der Frau lässt sich nicht auf gelegentliches Versagen reduzieren. Ihr Keim ist in den Denkstrukturen der Kirche verankert. Theologische und ekklesiologische Voraussetzungen, die bisher mit großer Selbstverständlichkeit in Geltung standen, müssen darum hinterfragt werden. Uralte Sprachregelungen müssen durchbrochen und relativiert werden. Selbst biblische Aussagen, deren Sinn bisher völlig klar schien, müssen neu interpretiert werden. Ohne diese theologische Arbeit stößt der Akt der Buße ins Leere. Weibliche Spiritualitäten werden sich nicht umfassend entfalten können.

1.6 Die ökologische Krise

Eine vielleicht noch umfassendere Herausforderung stellte sich mit den ersten Anzeichen der ökologischen Krise ein. Immer deutlicher trat in Erscheinung, dass das heute gültige wirtschaftliche System zu einer fortschreitenden Zerstörung der Lebensgrundlagen auf dem Planeten Erde führen muss. Unter der Führung der Industrienationen wird eine »Entwicklung« betrieben, in der keine Rücksicht auf die Dimension der Natur und der natürlichen Ressourcen genommen wird. Eine Art von Verblendung sorgt dafür, dass dieses Zerstörungswerk nicht wahrgenommen und vor allem nicht in Rechnung gestellt wird. Selbst die Kirchen zögern nach wie vor, ihr ganzes Gewicht in die Waagschale zu werfen.

Zahlreiche Stimmen klagen heute die Kirchen an. Die Behauptung ist zu hören, dass die Selbstentfaltung des Menschen auf Kosten der Natur ihren Ursprung in der jüdisch-christlichen Tradition habe. Die These lässt sich entkräften. Die Tatsache, dass die Kirchen, jedenfalls die Kirchen des Westens, sich in den letzten Jahrhunderten einer gewissen »Schöpfungsvergessenheit« schuldig gemacht haben, lässt sich aber kaum bestreiten. So oft war von christlicher Seite her von der Entgöttlichung der Natur die Rede, dass selbst für den Respekt vor Gottes Gaben in der Schöpfung kein Platz mehr blieb. Die Kirchen waren darum auf die ökologische Krise weder theologisch noch geistlich vorbereitet. Ein mühseliger Prozess der Neubesinnung ist im Gange. Im Grunde ist auch in dieser Hinsicht ein Akt der Buße gefordert. Die ersten Stimmen aus kirchlichen Kreisen sind erst laut geworden, als das Zerstörungswerk bereits mit Händen zu greifen war.

Buße verlangt auch in diesem Bereich ein tief greifendes Umdenken der Kirchen. Einzig auf dem Hintergrund eines Schuldbekenntnisses kann ihre Stimme Glaubwürdigkeit gewinnen. Einzig indem Gott der Schöpfer neu gepriesen wird, kann eine Neuorientierung erfolgen.

1.7 Ökumenische Geschichtsschreibung

Immer deutlicher wurde im Laufe der ökumenischen Bewegung, dass zur gegenseitigen Verständigung unter den Kirchen eine gemeinsame Geschichtsschreibung erforderlich sei. Echte Buße führt fast zwangsläufig zu dieser Erkenntnis. Es reicht nicht aus, einzelne Ereignisse der Vergangenheit herauszugreifen und in ihrer negativen Wirkung zu entschärfen. Ein wirklicher Fortschritt kann nur erzielt werden, wenn die Vergangenheit der einzelnen Kirchen als Ganzes ins Auge gefasst wird. Die Tradition, die die Kirchen der Gegenwart mit den Anfängen verbindet, ist eine komplexe Realität. Der Schatz des Evangeliums ist in einer Vielfalt von Traditionen überliefert worden. Gewiss, sie sind durch grundlegende theologische, ekklesiologische und geistliche Unterschiede voneinander getrennt. Ihr Profil wird aber auch durch »nicht-theologische Faktoren« sozialer, wirtschaftlicher, sprachlicher und kultureller Art bestimmt.[15] Unterschiedliche Erfahrungen stehen einander gegenüber. Der Weg zur Gemeinschaft kann nur freigelegt werden, wenn die Kirchen lernen, mit diesen Unterschieden umzugehen. Es muss möglich werden, die Vergangenheiten der einzelnen Kirchen als gemeinsame Vergangenheit zu verstehen und darzustellen. Erst dann ist die Erinnerung des Vergangenen wirklich zu ihrem Ziel gekommen.

Auf der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal wurde diese Forderung ausdrücklich thematisiert. Zunächst wird anerkannt, dass die Möglichkeit unterschiedlicher Ausprägungen der einen Kirchen von den einzelnen Kirchen unterschiedlich beantwortet werde. Während auf orthodoxer und katholischer Seite der Nachdruck auf die geschichtliche Kontinuität der einen Kirche gelegt wird, neigen viele evangelische Theologen zu der Sicht, dass die eine Tradition ihren Ausdruck in einer Vielfalt von Traditionen finden kann. Wie immer, die Konferenz vertrat mit Nachdruck die Überzeugung, dass die communio der Kirchen durch den gemeinsamen Blick auf die Vergangenheit entscheidend gefördert werden könne.[16] Ein neues Bild muss entstehen. Vor allem die »Perioden und Ereignisse, die als Augenblicke der geschichtlicher Diskontinuität« gelten, bedürfen der gemeinsamen Klärung.

15 Oliver S. TOMKINS (Hg.), *The Third World Conference on Faith and Order,* Lund 1952, London 1953, 174ff.

16 P.C. RODGER / Lukas VISCHER (Hg.), *The Fourth World Conference on Faith and Order,* Montreal 1963, London 1964, 55.

Im Grunde steht die ökumenische Geschichtsschreibung vor einer doppelten Aufgabe. Einerseits geht es darum, die konfessionell geprägten Bilder der Vergangenheit zu durchbrechen. Vorurteile und Clichés müssen überwunden werden. Horizonte müssen einbezogen werden, die bisher unberücksichtigt geblieben sind. Die Erfahrungen anderer Kirchen müssen im eigenen Bild der Vergangenheit ihren Platz finden. Andererseits geht es darum, bewusst vom gemeinsamen Standort der Kirchen her zu denken. Die gemeinsamen Erfahrungen in der ökumenischen Bewegung müssen auch im Blick auf die Geschichte reflektiert werden. Die ökumenische Geschichtsschreibung ist so etwas wie eine gemeinsame Entdeckungsreise in die Vergangenheit: wo liegen die Ressourcen jener wahren Tradition, die in der Vielfalt der Traditionen die wahre Kirche ausmachen und der Gegenwart als Inspiration zu dienen vermögen. Die Themen, die ich aufgeführt habe – Israel, soziale Gerechtigkeit, inklusive Gemeinschaft und ökologische Krise – gehören zu den Perspektiven, die sich aus dem gemeinsamen Standort der Kirchen heute ergeben.

2 Schritte des Erinnerns in der ökumenischen Bewegung

Vielleicht lassen sich nun aufgrund dieser Überlegungen die Schritte nennen, über die die Erinnerung zur Versöhnung führen kann.

1 Um in den Prozess überhaupt einsteigen zu können, braucht es die innere Bereitschaft und den Mut, den dunkeln Seiten der eigenen Vergangenheit standzuhalten. Die Kirchen haben sich lange Zeit geweigert, ihre Geschichte in Frage stellen zu lassen. Sie fürchteten, dass durch zu große Offenheit ihre Botschaft Schaden leiden könnte. Manches hat sich in dieser Hinsicht geändert. Gerade in jüngster Zeit sind Debatten über die Rolle der Kirchen in Gang gekommen. Aber täuschen wir uns nicht. Manches bleibt nach wie vor ausgeklammert. Während die Rolle der Schweizer Kirchen im Zweiten Weltkrieg jetzt offen diskutiert wird, stoßen Versuche, die dubiose Rolle der Schweiz und der Schweizer Kirchen gegenüber dem Apartheid-System zum Thema zu machen, nach wie vor auf Widerstand.

2 Von größter Bedeutung ist es, dass die Erinnerung im Rahmen des Dialogs stattfindet. Wenn sich aus der Erinnerung des Dunkeln Vergebung und Versöhnung ergeben sollen, ist es wesentlich, dass sie nicht einsam und isoliert von den betroffenen Partnern, vor allem den Opfern des Unrechts, stattfindet. Der andere muss von Anfang an im Blick sein. Nicht ich bestimme, was meine Verfehlung war, sondern ich erkläre mich bereit, vom andern zu erfahren, worin sie bestand. Gewiss, der Vorgang kann damit beginnen, dass ich meine Schuld ausspreche. Dieser erste Schritt ist dann so etwas wie ein Signal. Sie dient als Einladung an den andern zu einem Austausch über die Vergangenheit. Vor allem diejenigen, deren Stimme bisher kein Gehör hatte, müssen die Gelegenheit erhalten, ihre Sicht des Unrechts ins Spiel zu bringen.[17]

3 Über die Aufarbeitung einzelner dunkler Ereignisse stellt sich die Frage nach der Geschichte als ganzer. Einzelne Ereignisse können vom Ganzen letztlich nicht losgetrennt werden. Sie haben ihre Wurzeln im Ablauf des Ganzen, und erst wenn wir, wenigstens

17 Ein Beispiel eines Versöhnungsaktes war der gemeinsame Gottesdienst reformierter, baptistischer und mennonitischer Vertreter im Großmünster von Zürich, der Stadt, in der die Anabaptisten blutig verfolgt wurden – Buße und Vergebung hatten darin ihren Platz, vgl. *Baptists and Reformed in Dialogue.* Studies from the World Alliance of Reformed Churches 4 (1983) 45. Im Juni 2004 hat die evanglisch-reformierte Kirche von Zürich in einem feierlichen Akt in Gegenwart mennonitischer Gäste an der Stelle der Hinrichtung eine Gedenktafel für den Wiedertäufer Felix Manz angebracht.

18 *La Documentation catholique* 1950, 330-332.

in groben Umrissen, ein gemeinsames Bild der gemeinsamen Vergangenheit erarbeitet haben, ist der Kontext für eine bleibende Versöhnung entstanden.

4 Die Erinnerung an die dunkeln Seiten der Vergangenheit wirft unausweichlich die Frage nach der Wiedergutmachung auf. Echte Buße schließt die Bereitschaft und den Willen ein, das begangene Unrecht so weit als möglich zu korrigieren. Oft genug kann nichts mehr unternommen werden. Michael Servet lässt sich nicht zum Leben erwecken, am Schicksal der hingerichteten Hexen lässt sich nichts mehr ändern, zerstörtes Leben kann nicht wieder erwachen. Wir können an die Opfer als Memento erinnern. Wir können aber keine Reparation leisten. In vielen Fällen ist es aber anders. Die Kirchen können wenigstens durch Zeichen deutlich machen, dass ihnen das Wort der Buße einen Preis wert ist. Sie können für bisher verfolgte Minderheiten eintreten, sie können sich für die Opfer der Apartheid einsetzen, sie können eine neue Beziehung zu Sinti und Roma aufbauen.

5 Und diese Überlegung führt zu dem letzten Schritt. Alles muss daran gesetzt werden, dass sich dieselben Akte der Kirche nicht wiederholen. Erinnerung und Buße machen nicht viel Sinn, wenn die Haltungen und Mechanismen bestehen bleiben, die das Unrecht verursacht haben. Denken wir an das Verhältnis zum jüdischen Volk, an die Rolle der Frau in der Kirche und an die Absenz ökologischer Verantwortung. Sie haben ihren Grund in Denkstrukturen, die im Leben der Kirche zutiefst verankert sind. Eine wirkliche Änderung wird erst eintreten, wenn das Selbstverständnis der Kirche überdacht wird.

3 Die römisch-katholische Kirche in der ökumenischen Bewegung

Lange Zeit hatte die Rede von Sünde und Versagen in der römisch-katholischen Kirche keinen Platz. Die ökumenische Bewegung wurde unter anderem darum abgelehnt, weil sie in der Konsequenz zur Relativierung der Wahrheit führe. In einer Verlautbarung des Heiligen Offiziums von 1949 lesen wir: »Wenn die Geschichte der Reformation und der Reformatoren dargestellt wird, ist darauf zu achten, dass das Versagen der Katholiken nicht übertrieben und die Fehler der Reformatoren nicht verschwiegen werden; nebensächliche Aspekte dürfen nicht derart betont werden, dass das Wesentliche dabei übersehen und vergessen wird, nämlich der Abfall vom katholischen Glauben (20. Dezember 1949).«[18]

Das Zweite Vatikanische Konzil brachte die Wende. Papst Paul VI. gab ein erstes Zeichen, als er in seiner Ansprache zur Eröffnung der zweiten Session »Gott und die getrennten Brüder des Orients um Verzeihung bat und sich von seiner Seite bereit erklärte, die Anfeindungen zu vergessen, denen die katholische Kirche ausgesetzt war.« Die Grundlage für weiterführende Überlegungen wurde durch das Konzil selbst gelegt. In der Konstitution über die Kirche heißt es zum Beispiel: »Während aber Christus [...] die Sünde nicht kannte, sondern allein die Vergehen des Volkes zu sühnen kam, umfaßt die Kirche in ihrem eigenen Schoß Sünder, ist zugleich heilig und stets reinigungsbedürftig und geht so immerfort den Weg der Buße und Erneuerung« (*Lumen Gentium* 8).

Es ist kein Zufall, dass die Bereitschaft der römisch-katholischen Kirche, Versagen und Sünde einzugestehen, zusammenfällt mit ihrem Engagement in der ökumenischen Bewegung. Die Auseinandersetzung mit Vertretern anderer Kirchen und mit der modernen Welt öffnete der Kritik an der Vergangenheit die Tür. Solange sich die Kirche ausschließlich in ihrem eigenen Kreise bewegte, konnte sie das Bild ihrer eigenen Vergangenheit ungebrochen aufrechterhalten. Im Dialog mit andern Kirchen und der Welt erschien ihr wie in einem Spiegel ein anderes Bild. Sie musste sich ihm stellen.

In den Äußerungen Johannes Pauls II. erhielt das Thema steigende Bedeutung. Immer wieder kam er auf das Versagen der »Söhne und Töchter der katholischen Kirche« zu sprechen. Ein italienischer Autor zählte bereits 1997 an die hundert Texte, in denen der Papst von Fehlern sprach, die die Kirche im Laufe ihrer Geschichte begangen hatte.[19] Als die Jahrtausendwende näher rückte, trat das Thema noch stärker in den Vordergrund. In seinem Apostolischen Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* (1994) benützt er starke Worte: »Zu Recht nimmt sich daher die Kirche, während sich das zweite christliche Jahrtausend seinem Ende zuneigt, mit stärkerer Bewußtheit der Schuld ihrer Söhne und Töchter an, eingedenk aller jener Vorkommnisse im Laufe der Geschichte, wo diese sich vom Geist Christi und seines Evangeliums dadurch entfernt haben, daß sie der Welt statt eines an den Werten des Glaubens inspirierten Lebenszeugnisses den Anblick von Denk- und Handlungsweisen boten, die geradezu *Formen eines Gegenzeugnisses und Skandals* darstellten. Obwohl die Kirche durch ihr Einverleibtsein in Christus heilig ist, wird sie nicht müde, Buße zu tun; sie *anerkennt immer* vor Gott und vor den Menschen, *die Sünder als ihre Söhne.*«[20]

Der Papst erhofft sich eine Reinigung des Gedächtnisses und das heißt »einen mutigen Akt der Demut, nämlich die Verfehlungen zuzugeben, die von denen begangen wurden, die den Namen Christen trugen und tragen.«[21] Er selbst ging dabei mit dem eigenen Beispiel voran. Nicht nur gab er während des heiligen Jahres 2000 eine umfassende Schulderklärung ab, sondern sprach bei den verschiedensten Gelegenheiten die Bitte um Vergebung aus.

Die Internationale Theologische Kommission der katholischen Kirche wurde beauftragt, über das Thema zu arbeiten. Eine Unterkommission unter der Leitung von Bruno Forte erstellte eine eingehende Studie unter dem Titel *Erinnern und Versöhnen*, in der das Thema unter verschiedenen Aspekten beleuchtet wird.[22]

Dieses Zeugnis des Papstes ist eindrucksvoll. Ein neuer Umgang mit der Vergangenheit zeichnet sich ab. Die bisher vorherrschende merkwürdige Obsession, die eigene Geschichte in allen ihren Aspekten zu rechtfertigen und in bestem Lichte erscheinen zu lassen, hat sich in kurzer Zeit verflüchtigt. Die römisch-katholische Kirche gibt jetzt ihr Versagen zu. Sie hat damit an Glaubwürdigkeit gewonnen. Der neue Umgang nimmt der konfessionellen Polemik die Spitze. Denn was jetzt offen zugegeben wird, war bisher Gegenstand offener oder heimlicher Vorwürfe an die römisch-katholische Kirche. Im Geiste der Buße kann ein neuer Dialog entstehen.

Wie gehen wir mit dieser neuen Situation um? Welche Folgerungen sind daraus zu ziehen? In erster Linie scheint mir wichtig, dass die in der ökumenischen Bewegung gewonnenen Einsichten nicht verloren gehen. Die Erinnerung, die evangelische und

19 Luigi ACCATTOLI, *Wenn der Papst um Vergebung bittet.* Alle »mea culpa« Johannes Pauls II. an der Wende zum dritten Jahrtausend, Innsbruck/Wien 1999, 7.

20 JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben »Tertio Millenio Adveniente«* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119), Bonn 1994, Nr. 33.

21 JOHANNES PAUL II., *Verkündigungsbulle »Incarnationis mysterium«*, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 136), Bonn 1998, Nr. 11.

22 INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit.* Ins Deutsche übertragen und hg. v. Gerhard Ludwig Müller, Einsiedeln 2000.

23 Ein kurzes, unvollständiges Kapitel über die ökumenische Bewegung findet sich bei ACCATTOLI, *Papst* (wie Anm. 19), 21-24.

24 THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Erinnern* (wie Anm. 22), 34.

25 Auch der auf katholischer Seite heute häufig gebrauchte Begriff der »Reinigung des Gedächtnisses« ist in dieser Hinsicht zu hinterfragen. Kann wirklich eine einzelne Person oder auch eine einzelne Kirche ihr Gedächtnis reinigen? Der Begriff hat seinen Sitz im Leben im ökumenischen Dialog und hat dort seinen guten Sinn. Wenn zwei Kirchen sich begegnen und sich über ihre Vergangenheit verständigen, kann es tatsächlich zu einer Klärung oder Reinigung des Gedächtnisses kommen. Was früher Belastung in der Trennung war, kann jetzt gemeinsam akzeptiert und getragen werden. Die Reinigung hat Folgen für die Gemeinschaft. Wenn der Begriff aber zum Programm einer einzelnen Kirche gemacht wird, hat er etwas merkwürdig Unrealistisches.

orthodoxe Kirchen am Anfang des 20. Jahrhunderts miteinander teilten, hat einen andern Charakter als diejenige, die in der Begegnung mit der römisch-katholischen Kirche gegenwärtig wird. Die Identität der Kirchen ist durch diese Erinnerung in weit höherem Maße herausgefordert. Es ist darum durchaus nicht selbstverständlich, dass evangelische und orthodoxe Christen ohne weiteres auf die neuen Gegebenheiten eingehen können. Der Geist der Buße, der die Bewegung geleitet hatte, kann sich auflösen und einer gewissen Gleichgültigkeit gegenüber allen ökumenischen Anstrengungen Platz machen. Das Gespräch über die Implikationen der päpstlichen Aussagen für die Zukunft der ökumenischen Bewegung ist darum dringend.

Im Blick auf dieses Gespräch werfen die Reflexionen der Internationalen Theologischen Kommission *Erinnern und Versöhnen* nun allerdings auch eine Reihe von fundamentalen Fragen auf.

3.1 Gemeinsame Erinnerung

Wie lange kann die Erinnerung die Angelegenheit einer einzelnen Kirche bleiben? Buße ist auf die Wiederherstellung der Gemeinschaft angelegt. Sie muss früher oder später zu Dialog und Austausch führen. Die Bitte um Vergebung findet ihre Erfüllung, wenn sie von denjenigen, an die sie gerichtet ist, gehört und beantwortet wird. Erst im Dialog kann endgültig deutlich werden, wie die angesprochenen Erinnerungen zu beurteilen sind. Erst im Austausch kann sich das Bild ergeben, das von beiden Seiten vertreten werden kann.

Die lange Reihe der von Papst Johannes Paul II. ausgesprochenen Bitten ist gewiss eindrucksvoll. Sowohl seine eigenen Texte als auch die Reflexionen der Internationalen Theologischen Kommission lassen aber nicht erkennen, wie die Buße zur gegenseitigen Vergebung führen kann. Die Initiative liegt beim Papst und der römisch-katholischen Kirche. Von der langen Tradition der ökumenischen Bewegung ist mit keinem Wort die Rede.[23] Der Bericht der Internationalen Kommission vertritt im Gegenteil die Meinung, dass die neue Perspektive durch den Papst eröffnet worden ist. »Die Vergebungsbitten des Papstes haben einen Wetteifer im kirchlichen Bereich und darüber hinaus ausgelöst. Denn auch höchste Repräsentanten von Staaten und privaten wie öffentlichen Gesellschaften sowie Führer von religiösen Gemeinschaften bitten gegenwärtig um Vergebung für bestimmte geschichtliche Vorkommnisse in Perioden, die von Ungerechtigkeit gekennzeichnet waren.«[24] Der römisch-katholische Umgang mit der Vergangenheit hat auch in der neuen Perspektive etwas seltsam narzisstisches.[25]

Das Eingeständnis von Verfehlung ist der erste Schritt. Es muss so formuliert werden, dass die anderen es hören und darauf eingehen können. Indem es zur Begegnung kommt, werden neue Aspekte hinzukommen. Versöhnung ist zustande gekommen, wenn sich die Erinnerungen einander annähern und das in Erinnerung gerufene Unrecht gemeinsam erzählt werden kann. Vergebungsbitten weisen auf einen Weg hin, den wir in Zukunft gemeinsam gehen sollen und können.

Die entscheidende Frage ist darum, wie es zu einer Gemeinschaft der Buße, Vergebung, Versöhnung und Erneuerung kommt. Die Kirchen müssen so zueinander finden, dass sie an der Bewältigung der Vergangenheit gemeinsam arbeiten können. Vertreter und Vertreterinnen der verschiedenen Kirchen mit ihren unterschiedlichen Erinnerungen müssen sich gemeinsam an die Arbeit machen können. Die Gilde der Kirchenhistoriker, noch immer zu ausschließlich mit sich selbst beschäftigt, muss sich für die ökumenische Bewegung öffnen. Eine Aufgabe stellt sich, für die keine Kirche allein, sondern nur alle gemeinsam zeichnen können.

Dieser Schritt ist umso wichtiger, als sich Vergebungsbitten nicht allein an andere Kirchen richten, sondern auch an die Welt. Buße und Vergebung ist nicht nur eine interne Angelegenheit der Christenheit, sondern zugleich eine Frage der Glaubwürdigkeit des Evangeliums in der Welt. Welche Verantwortung trägt die Christenheit als ganze gegenüber anderen Religionen und Zivilisationen? Wie sehen wir den Beitrag der Kirchen zu unserem heutigen gesellschaftlichen System mit seinen zerstörerischen Zügen? Die Kirchen stehen hier vor einer gemeinsamen Aufgabe. In einer Welt, in der die Spirale der Gewalt steigt, genügt nicht die Stimme einer einzelnen Kirche. Gegenüber der Unvernunft, die auf Selbstzerstörung hintreibt, ist eine gemeinsame dem Leben verpflichtete Stimme erforderlich.

3.2 Ekklesiologische Folgerungen

Viele der päpstlichen Initiativen und Äußerungen sind »ungeschützt« und üben gerade darum eine umso größere Wirkung aus. Die Überlegungen der Internationalen Theologischen Kommission sind umsichtiger. Immer wieder wird hier in Erinnerung gerufen, dass die Bitte um Vergebung der Berufung der Kirche keinen Abbruch tue. Die Kirche ist heilig, die Verfehlungen sind von ihren »Söhnen und Töchtern« begangen worden. Es ist zu unterscheiden, erklärt der Bericht, zwischen der »Heiligkeit *der* Kirche« und der »Heiligkeit *in der* Kirche«. »Die Heiligkeit der Kirche ist begründet in den Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes [...] In der Berufung, die jeder einzelne empfängt, ist dagegen die besondere Form der Heiligkeit verwurzelt, die ihm geschenkt wird als Gabe und die von ihm eingefordert wird als volle Erfüllung seiner eigenen Berufung und Sendung.«[26] Die Glieder der heiligen Kirche, die »Heiligen«, können versagen. Diese Verfehlungen belasten das Bild der Kirche und lähmen ihre Verkündigung. »Eine fortwährende Umkehr im Gottesvolk ist unerlässlich.«[27] Aber auch die Erinnerungen an die dunkeln Augenblicke des Versagens müssen beim Namen genannt werden.

Buße bedeutet nicht, dass die Kirche ihre Botschaft aufgibt. Mit Recht betont der Bericht, dass »die ›Reinigung des Gedächtnisses‹ nicht den Verzicht der Kirche auf ihre Sendung bedeuten kann, die geoffenbarte Wahrheit in Glaubens- und Sittenfragen zu verkünden, die ihr von Gott anvertraut worden ist.«[28] Dieser Hinweis ist ohne Zweifel am Platz. Wenn die Kirche sich vor Gott erniedrigt, sucht sie im Gegenteil seiner Botschaft neuen Raum zu geben. Problematischer ist eine Aussage, die später erfolgt: »Wenn einer oder mehrere Träger der kirchlichen Autorität sich eines Verhaltens schuldig gemacht haben, das dem Evangelium widerspricht, bedeutet das nicht per se, dass darin das Charisma der bischöflichen Lehrvollmacht verwickelt ist, mit dem der Herr die Hirten der Kirche ausgestattet hat. Deshalb kann als Konsequenz der Vergebungsbitte des Papstes und vieler Bischöfe *keineswegs* die Rücknahme oder *Relativierung* früherer lehramtlicher Aussagen verlangt werden.«[29]

Dieser fast apodiktische Satz ist darum problematisch, weil er dem Gespräch über das Versagen der »Heiligen« von vornherein Grenzen setzt. Wir haben gesehen, dass Akte der Buße unausweichlich Folgen für das Selbstverständnis der Kirche haben. Das gilt vor allem, wenn sich die Vergebungsbitte nicht auf allgemeine Erklärungen beschränkt, sondern auch die Bereitschaft einschließt, Unrecht wieder gutzumachen und dafür zu sorgen, dass es sich nicht wiederholen kann. Buße ohne die Bereitschaft, Lehraussagen, insbesondere über das Wesen der Kirche, zu überdenken, vermag darum die Situation nicht wirklich zu

26 THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Erinnern* (wie Anm. 22), 59f.
27 Ebd., 61.
28 Ebd., 36.
29 Ebd., 102 (H. L.V.).

verändern. Auch Akte des Magisteriums sind nicht frei vom Versagen der »Heiligen«. Wer die Heiligkeit zu rasch schützen will, läuft Gefahr, den Blick für manches Versagen der Kirche von vornherein zu verstellen. Das Argument artet rasch in einen Mechanismus der Selbstverteidigung aus.

In Wirklichkeit sind manche lehramtliche Aussagen in den Hintergrund getreten, korrigiert oder doch relativiert worden. Die Kirche ist ein wanderndes Volk und gewinnt von Horizont zu Horizont neue Einsichten. Die Kirchen stehen auch im Blick auf die Ekklesiologie in ständiger Auseinandersetzung mit ihrer eigenen Vergangenheit. Das Gespräch der Kirchen über die Folgerungen, die aus ihrem Versagen zu ziehen sind, wird darum nur Früchte tragen können, wenn auch die Folgerungen für die Ekklesiologie zur Debatte stehen können.

3.3 Die Kontinuität der wahren Kirche durch die Jahrhunderte

Welche Folgerungen ergeben sich insbesondere für das Verständnis der Kontinuität der einen Kirche Christi durch die Jahrhunderte? Alle Kirchen gehen davon aus, dass Gott zu seinen Verheißungen steht. »Gott ist treu, durch den ihr berufen seid zur Gemeinschaft mit seinem Sohne, Jesus Christus, unserem Herrn« (1 Kor 1,9). Wie lässt sich aber seine Treue erkennen? Ist sie an untrügliche Zeichen wie die apostolische Sukzession gebunden? Ist sie durch das Magisterium des Papstes gewährleistet?

Angesichts der Spaltung kompliziert sich die Frage. Stehen auch andere Kirchen unter der Verheißung von Gottes Treue? Lässt sich auch in ihnen Gottes Gegenwart von Generation zu Generation erkennen? Müssen vielleicht die bisherigen Vorstellungen von Kontinuität überdacht werden?

Die Frage stellt sich insbesondere im Zusammenhang mit der Reformation. Was hat der Bruch zu bedeuten, der damals stattgefunden hat? Ist damit die Kontinuität unterbrochen? Oder kann die Reformation als ein Ereignis *in* der Geschichte der einen Kirche Christi angesehen werden? Durch Akte der Buße verschärft sich diese Frage. Ein neuer Blick auf das Ereignis der Reformation führt unausweichlich zu der Folgerung, dass sich in den Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts Gottes Vorsehung und menschliches Irren auf besondere Weise miteinander verbunden haben. Die Entstehung evangelischer Kirchen kann nicht einfach als Abfall von der Wahrheit interpretiert werden. Was immer ihr Versagen und ihre Schwächen in Vergangenheit und Gegenwart gewesen sein mögen, haben sie eine Tradition bewahrt, die in der römisch-katholischen Kirche lange Zeit verschüttet war. Wie können sie heute zueinander finden?

Es ist offensichtlich, dass Versöhnung nur stattfinden kann, wenn es gelingt, die Frage der Kontinuität durch die Jahrhunderte zu klären. Im Heidelberger Katechismus lesen wir, »dass Gottes Sohn [...] sich eine auserwählte Gemeinde [...] in Einigkeit des wahren Glaubens von Anbeginn der Welt bis ans Ende sammle, schütze und erhalte« (Frage 54). Die reformierte Kirche identifiziert diese auserwählte Gemeinde nicht mit der eigenen Tradition, sie sieht sich aber in die hier bekannte Kontinuität eingeschlossen.

Das Eingeständnis, dass die Kirche versagen konnte und in Tat und Wahrheit versagt hat, zwingt zu einer neuen Debatte über die Kontinuität der Kirche.

3.4 Unsere Erkenntnis ist Stückwerk

Die Kirchen sind durch die Erkenntnis ihrer Verfehlungen ohne Zweifel zurückhaltender geworden. Nachdem die Tatsache ihres Versagens unabweisbar in ihr Bewusstsein getreten

ist, müssen sie sich mit der Erkenntnis abfinden, dass sie vor Versagen auch in Zukunft nicht gefeit sind. Das Gedächtnis mag ein Stück weit gereinigt werden. Zahlreiche Aspekte der Vergangenheit entgehen uns aber nach wie vor, und jedes Mal wenn wir vor neue Horizonte gestellt werden, werden wir auch noch einmal neu mit unserer Vergangenheit konfrontiert. Bisher Vergessenes oder Verdrängtes tritt zu Tage. Vor allem aber machen wir die Erfahrung, dass unser Zeugnis Stückwerk ist. Gewiss, die Verheißung von Gottes Reich und die Botschaft der Liebe unterliegen keinem Zweifel. Unter diesem Gesichtspunkt ist dem Schlusssatz des Berichtes der Internationalen Theologischen Kommission voll zuzustimmen: »Wir alle dürfen mit einem neuen Morgen rechnen.«[30] Diese Aussage darf uns aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Kirche gemessen an ihrem Auftrag auch heute ein unzureichendes Instrument ist. Zu den erschreckenden Erfahrungen unserer Generation gehört es zum Beispiel, wie lange der Kirche ihre Aufgabe gegenüber der ökologischen Krise übersehen konnte. In einer Zeit, in der sich die Ereignisse überstürzen, ist klarer Erkenntnis Grenzen gesetzt. Unsere Fähigkeit sowohl im Denken als im Handeln bleibt weit hinter der Hoffnung zurück, die wir verkünden.

Das tiefste Band, das die Kirche zu aller Zeit und auch in Zukunft verbindet, ist darum das Gebet *kyrie eleison*.

Zusammenfassung
Dieser Beitrag zeichnet die ökumenischen Bestrebungen als eine Bewegung der Buße; die verschiedenen Kirchen sind immer wieder angehalten, ihre Schwachheit einzugestehen; und das nicht nur in Bezug auf ihre Vergangenheit. Für das Vergangene aber besteht die Forderung einer ökumenischen Geschichtsschreibung, die Erfahrungen der jeweils anderen Kirchen müssen in das je eigene Kirchenbild integriert werden. Der letzte Teil des Beitrags beschäftigt sich mit der römisch-katholischen Kirche in diesem Prozess. Es gilt zu bedenken, dass die Vergebungsbitte, wie sie vom Papst formuliert wurde, nur dialogisch durchgeführt Sinn macht und Früchte tragen kann.

Summary
This contribution portrays the ecumenical movement as an exercise in repentance; as churches meet, they face their weaknesses in a new way, they are led to admit not only sins committed in the past but also their prejudices and failures of today. With regard to the past much can be gained; the experiences of the other churches must be integrated into one's own view of the church. The final section of the contribution deals with the role of the Roman Catholic Church in this process. Here it is necessary to bear in mind that the request for forgiveness, as it was formulated by the Pope, only makes sense and can bear fruit when it becomes part of a dialogue.

Sumario
El artículo presenta los anhelos ecuménicos como un movimiento de penitencia. Las diferentes Iglesias son exhortadas a confesar zu flaqueza, y no sólamente con referencia al pasado. Es necesario escribir una historia ecuménica de la Iglesia, de forma que las experiencias de las otras Iglesias sean integradas en la eclesiología propia. La última parte del artículo se ocupa de la Iglesia católica. Hay que tener en cuenta que las peticiones de perdón formuladas por el Papa sólo tienen sentido y pueden dar fruto si son hechas de forma dialogal.

30 Ebd., 109.

Erinnern, das der Versöhnung dient

Zur Bedeutung der Studie *Erinnern und Versöhnen* für die christlich-jüdischen Beziehungen

von Paul Petzel

Die Studie *Erinnern und Versöhnen* wurde am 7. März 2000, wenige Tage vor dem Akt der Vergebungsbitte von Johannes Paul II., veröffentlicht. Im Blick auf diesen Akt versteht sich die Studie als »Interpretationshilfe«[1] bzw. wird als »Deutemuster«[2] aufgefasst. Nach G. L. Müller, der die deutsche Ausgabe mit einer Einleitung versehen hat, hatte sie als eine »wissenschaftliche [...] Studie« den Akt der Vergebungsbitten »vorzubereiten und in seinem tieferen Sinn zu erläutern«. (14) Der Auftrag zu einer solchen Kommentierung ist insofern leicht zu verstehen, als es sich dabei um ein bis dato so nicht gekanntes Ereignis handelte. Zwar gab es, wie die Studie in ihrem ersten von sieben Kapiteln erinnert, durchaus schon kollektive Bußakte der Kirche: so etwa Bußwallfahrten im Heiligen Jahr 1300 unter Bonifaz III. oder das Beklagen von Sünden und Fehlern durch Hadrian VI. Paul VI. wandte sich seinerseits mit einer entsprechenden Bitte an Gott; das Zweite Vatikanische Konzil bat um Verzeihung von Sünden etwa »im Hinblick auf die Verfehlungen gegen die Einheit«. (26) Die Ausweitung auf eine ganze Reihe von Verfehlungen in einem Zeitraum von mehr als tausend Jahren wie die Situierung der Vergebungsbitte im Rahmen einer liturgischen Feier (für die es bis dahin »natürlich« noch kein Formular gab) waren allerdings neu.

Als Studie mit wissenschaftlichem Anspruch, erstellt von einer international besetzten fachtheologischen Kommission, kann und will sie nicht die Homogenität einer Monografie eines Einzelautors aufweisen. Sie spiegelt vielmehr »die vielfältigen Perspektiven der Kulturen, der geographischen Räume und der historischen Perspektiven« wider. (15) Beachtet man zudem inhaltliche Spannungen im Text, lässt sich auch auf unterschiedliche Aussageabsichten der Beteiligten schließen. Von ihrem Auftrag und Charakter her ist die Studie ganz auf den Bußakt bezogen, der durch sie theologisch fundiert und expliziert werden soll. Von daher könnte man sie auch als einen theologischen Kommentar bezeichnen. Die Vergebungsfürbitten in der Liturgie stellen ihre Referenz, ihren ersten Kontext dar. Dieser Akt der Vergebungsbitte seinerseits steht im Kontext markanter Lehrentwicklungen der Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und näherhin im Zusammenhang eindrücklicher Worte und Gesten Johannes Pauls II., die, wenn ich recht sehe, weder schon in ein allgemeines Glaubensbewusstsein übergegangen, noch in ihren fortgeschrittensten Ansprüchen und Implikationen von der Mehrzahl der Theologen und Theologinnen einge-

1 Gerhard Ludwig MÜLLER, Vorwort zu INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Erinnern und Versöhnen*. Die Kirche und ihre Verfehlungen in der Vergangenheit, hg. von dems., Einsiedeln 2000, 15. Im Folgenden werden die Belege aus dem Vorwort wie aus der Studie durch die Seitenzahlen der deutschen Ausgabe im Text angegeben.

2 Clemens THOMA, Die große Versöhnungsbitte der katholischen Kirche, in: *FrRu* 3 (2000) 161-166, 162. Das Dokument »Erinnern und Versöhnen« und die Vergebungsbitten von Papst Johannes Paul II. haben ein breites Echo ausgelöst, auf das hier nicht näher eingegangen werden kann. Vgl. dazu u.a. (dort Lit.): Michael SIEVERNICH, Kultur der Vergebung. Zum päpstlichen Schuldbekenntnis, in: *GuL* 74 (2001) 444-459; Donath HERCSIK, Schuldbekenntnis und Vergebungsbitten des Papstes in theologischer Perspektive, in: *ZKTh* 123 (2001) 3-22.

holt sind. Unter den kirchlichen Dokumenten ist in diesem Zusammenhang ausdrücklich das Apostolische Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* vom 10. November 1994 wie das Dokument der Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden *Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa* vom 16. März 1998 zu nennen. Auf beide stützt sich die Studie bzw. zitiert sie in den die Juden betreffenden Abschnitten mehrfach. Wie noch zu zeigen bleibt, werden die genannten Kontexte für die Interpretation und Rezeption entscheidend wichtig sein. Sie dienen als Maßstäbe und geben als solche Leserichtungen an.

Die folgenden Überlegungen gehen der Frage nach, welche Probleme der christlich-jüdischen Beziehung die Studie in den Blick nimmt oder auch nicht nimmt, welche Impulse sie gibt, bzw. worin sie sich als kritikwürdig erweist und Aufgaben für die Zukunft erkennbar macht. Dem soll in drei Schritten nachgegangen werden. In einem ersten wird der Aufbau der Studie knapp skizziert, um ihre Perspektive auf die Problematik des Erinnerns und Versöhnens wie den Kontext der Aussagen zur christlich-jüdischen Beziehung zu erfassen. In einem zweiten Schritt wird der relativ kurze Abschnitt, wo dies thematisch wird, analysiert und zu bewerten versucht. In einem dritten Schritt werden Momente der Studie benannt, die für ein versöhnungsförderliches Erinnern in Zukunft allererst noch fruchtbar zu machen bleiben. Dabei wird, wenn auch nur ansatzweise, auf Anschlussmöglichkeiten an den gegenwärtigen Erinnerungsdiskurs verwiesen.

1 Aufbau der Studie

Ein erstes Kapitel der Studie versichert sich der Geschichte und Gegenwart kirchlicher Schuldbekenntnisse. Es zielt auf ein Bewusstsein der Neuigkeit dieses Aktes vom Heiligen Jahr 2000 wie eines für die Problematik, die damit gegeben ist. Die folgenden Kapitel spiegeln die theologischen Disziplinen wider. Bibeltheologisch werden in der Untersuchung vor allem kollektive Schuldbekenntnisse in AT und NT als mögliche Grundlagen für einen solchen Akt befragt. Resümierend räumt man ein, dass die Vergebungsbitte weder in dem einen noch dem anderen Teil der christlichen Bibel einen »unmittelbaren Vergleichspunkt« findet.

Das systematisch-theologische dritte Kapitel arbeitet sich an der Frage ab, wie ekklesiologisch das Eingestehen so zahlreicher und massiver Verfehlungen denkbar sein soll. In immer neuen Anläufen wird die unbestreitbare Sündigkeit der Glieder der Kirche von ihrer davon nicht affizierten Heiligkeit der Kirche abzuheben gesucht. Dies ist insofern nicht einfach, als von einem theologischen Kirchenbegriff ausgegangen wird, der die Interdependenz des Tuns aller, einen Generationen übergreifenden Lebens- und Wirkzusammenhang annehmen muss und vom Bild des Corpus Christi her Gemeinschaft nicht als Addition verstehen kann. Die Sünden der einen betreffen also auch das Ganze. Von einem sakramentalen Selbstverständnis von Kirche aus ist aber auch jeder Dichotomie im Sinn einer unsichtbaren, geschichtlich-empirisch gar nicht zu verfangenden Kirche der Heiligen und der Heiligkeit auf der einen wie einer sichtbaren, in ihrer Sündigkeit dann aber gleichsam als »uneigentlich« abgestuften Kirche auf der anderen Seite zu wehren. Denn dagegen meldet sich aus dem christlichen »Tiefenbewusstsein« das Wissen darum, dass »die Kirche nicht einfach die Gemeinschaft der Heiligen und Prädestinierten ist, sondern dass sie in ihrem Schoß sowohl Gerechte als auch Sünder umfasst«. (55) Um dieses komplex-integrative Kirchenverständnis zu artikulieren, bemüht der Text die Analogie vom »gott-menschlichen Geheimnis Jesu Christi« (56), um doch die nur sehr begrenzte Reichweite dieser Analogie einzuräumen: gerade die Sündigkeit der Kirche ist über diese

Christus-Analogie nicht zu artikulieren. Die Spannungen, die sich im Kirchenbegriff zeigen, finden sich in ähnlicher Weise auch in dem der Sünde. Die Studie geht, sehr grundsätzlich formuliert, von Sünde als einer nur dem Individuum zu zurechnenden Kategorie aus, räumt aber ein, dass »alle« Glieder der Kirche sündig seien, »die Sünde immer da« sei und sich die »pilgernde Kirche« »nicht vorgaukeln« dürfe, »ohne Sünde zu sein«. (61) Ist mit letzterem via doppelter Negation etwa implizit die Vorstellung von einer »sündigen Kirche« präsent gesetzt? Die Aussage, dass »diese Kirche auch Sünderin (ist)« (54) bzw. sich »nicht minder als Sünderin bekenne« (67), könnte das annehmen lassen. Es wäre damit ein spannungsvolles Verständnis von Kirche erreicht, das es erlaubte, individuelle wie kollektive Schuld, syn- wie diachrone Verantwortungszusammenhänge klar beim Namen zu nennen. Die zitierten Äußerungen werden aber eingeschränkt, wenn die Rede von Kirche als Sünderin gleichsam als uneigentlich apostrophiert wird. »(I)n einem gewissen Sinn« sei sie das nur. (54) Im Rückgriff auf »das Herzstück der frühpatristischen Ekklesiologie« wird das »Konzept *Ecclesia Mater*« als Interpretament empfohlen (64): Als Mutter, die nicht »selber Subjekt und Täterin der Sünde ist«, lädt sie »sich in mütterlicher Solidarität die Last der Sünden ihrer Glieder selber« auf. (67) Dass damit, m. E. ohne ekklesiologisch zwingende Gründe, Chancen vergeben werden, wird noch erläutert.

Das vierte Kapitel reflektiert auf die historische und theologische Beurteilung geschichtlicher Verfehlungen. Es bietet einen konzisen und komprimierten Abriss historisch-geisteswissenschaftlicher Hermeneutik in theologischem Interesse. Eine strikte Beachtung historisch-kritischer Forschung und ihrer Methoden wird reklamiert, um auf der einen Seite innerkirchlich eine generelle »Apologetik«, »auf der anderen Seite eine Beschuldigungsattitüde« zu vermeiden. (70) Dabei fällt auf, wie sehr man sich von einer historisch-kritischen Geschichtsschreibung eine Mäßigung der Kritik am Verhalten der Kirche von »eingefleischte(n) Kirchenhasser(n)« (35) erwartet.

Erst im fünften Kapitel, das die Überschrift »Moralische Bewertung« (80) trägt, rücken einige der Inhalte der Vergebungsbitten in den Blick. Einleitend wird ein intergenerationeller Verantwortungszusammenhang, eine »objektive Verantwortlichkeit« (80), festgestellt: »Denn es ist eine Tatsache, dass die böse Tat wenigstens in ihren destruktiven Auswirkungen weiter wirkt«. Es ist die Rede von einer »Solidarität, die das Bewusstsein einer Einheit und Reziprozität von Vergangenheit und Gegenwart formiert«. (81) Hier nun wird die für die Vergebungsbitten zentrale Formel von der *purificazione della memoria* ausdrücklich gegen ein nicht ganz fern liegendes Missverständnis, es sei ein Akt des Eliminierens unangenehmer Geschichtserinnerung angezielt, bestimmt als der »Versuch, aus dem persönlichen und gemeinschaftlichen Bewusstsein alle Formen von Ressentiment und Gewalt zu überwinden, die uns die Vergangenheit als Erbe hinterlassen hat.« Erhofft wird dadurch eine »Erneuerung des moralischen Handelns«, sofern – m. E. missverständlich formuliert – »eine( ) neue( ) Qualifizierung historischer Ereignisse«, »eine neue Qualifikation der Geschichte« erreicht werde. (82) Gedacht ist dabei etwa innerchristlich an die Aufhebung von Anathemata bzw. die Anerkennung von Konzilien. Das sechste Kapitel, »Pastorale und Missionarische Perspektiven« (97), bündelt weithin das Gesagte im Blick auf die Praxisfelder. Auf die zahlreichen Empfehlungen, die gegeben werden, ist hier nicht im Einzelnen einzugehen. Neben der Bestätigung, wie wichtig das Schuldeingeständnis für eine Wiedererlangung von Glaubwürdigkeit sei, stehen mehrere Aussagen, die sich gegen die als bedrohlich empfundene Tendenz richten, die Kirchengeschichte als eine »einzige( ) chronique scandaleuse« erscheinen zu lassen. (98) »Unerträglich wäre auch die Attitüde einer ständigen Selbstanklage, die das eigene Existenzrecht bezweifelt.« (103)

Bevor auf den vergleichsweise knappen Abschnitt (eine von insgesamt 109 Seiten) »5.4. Am Beispiel: Verhältnis von Christen und Juden« (91) eingegangen wird, sei ein Zwischenresümee versucht: Ausgehend von den Vergebungsbitten wie dem Gefüge der Texte, die seit dem Vaticanum II zum Thema Christen-Juden veröffentlicht worden sind, erscheint die Studie, aufs Ganze besehen, stark retardierend und apologetisch. Das ist umso schwerer verständlich, als sie so ganz auf einen Akt der Vergebungsbitte bezogen ist, wie es ihn in dieser Explizitheit noch nicht gegeben hat. Gewiss kann und soll die Emphase eines Bittens im Rahmen von Liturgie nicht unmittelbar in eine wissenschaftliche Erörterung eingetragen werden. Doch wäre zu fragen, ob es nicht theoretische Korrelate dazu gibt bzw. wie eine Studie auszusehen hätte, die diese Emphase aufnimmt. In hohem Maß wird die intellektuelle und argumentative Energie auf die Absicherung der Kirche vor Missverständnissen zu ihren Ungunsten aufgebracht. Durchgängig fehlt aber die Bemühung um Empathie in die Opfer des eigenen Handelns, das beklagt wird. Kategorien einer missionswissenschaftlichen Hermeneutik bzw. einer Theologie der Religionen, wie Eigen- und Fremdinterpretation, ihr Zu-, Mit- und Ineinander, wie von P. Schoonenberg und H. Waldenfels früh propagiert, hätten solche theoretischen Korrelate abgeben können. Zugespitzt kommt der ekklesiozentrische Zug zum Ausdruck, wenn es im Vorwort zur deutschen Ausgabe heißt, Ziel der Vergebungsbitte sei eine »versöhnte Erinnerung« an die »Wunden, die man *sich* in der Vergangenheit zugefügt« habe (H.P.P.). (10) Solche Selbstzentriertheit aber greift den zu reflektierenden Akt der Vergebungsbitte in seiner religiösen Authentizität gleichsam von Innen her an. Ob diese Tendenz Folge oder Ursache der Auffassung ist, die Kirche sei heilig, »nur« ihre Glieder seien Sünder, kann hier nicht beantwortet werden. Eine Verbindung aber muss man annehmen. Zu fragen ist, ob sich die Studie mit dieser Unterscheidung nicht unnötig dem Missverständnis aussetzt, das P. Selvatico das eines »ekklesiogischen Monophysitismus« nennt. »Die Irrlehre des Monophysitismus (eine Einnaturenlehre im Verständnis der Person Jesu) leugnete oder schmälerte zugunsten der Göttlichkeit Jesu dessen Menschsein. Es herrscht eben die Fiktion von der ›kommunizierenden Röhre‹: Göttlichkeit auf Kosten des Menschseins. Diese nämliche Fiktion ist – zusammen mit anderen Faktoren wie Macht und Herrschaft – vielfach am Werke, wenn man mit dem Hinweis auf die göttlichen Eigenschaften der Kirche das Menschliche in ihr vergleichgültigt.«[4] Dieses Missverständnis aber wäre von Anbahnungen des Textes aus gut vermeidbar. Die auch hier ausgesagte »Subjekthaftigkeit der Kirche« wie ein theologischer Begriff der »Einheit ihrer Geschichte« erlauben, Kirche nicht nur als »eine Institution göttlichen Ursprungs« zu begreifen, sondern »als ›eine komplexe Wirklichkeit‹, die auch durch menschliche Elemente bestimmt ist«.[5] Von daher erinnert Schockenhoff daran, dass sie sich nach patristischer Auffassung auch als »sündige Braut des Herrn versteht«[6] bzw. Basilius – gut prophetische Traditionen aufgreifend – sie selbst als »heilige Hure«

3 Vgl. Hans WALDENFELS, *Begegnung der Religionen*, Bonn 1990, 18-21; DERS., *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985, 397f.; DERS., Theologie der nichtchristlichen Religionen. Konsequenzen aus »Nostra Aetate«, in: Elmar KLINGER / Klaus WITTSTADT (Hg.), *Glaube im Prozeß*. Christsein nach dem II. Vaticanum (FS für Karl Rahner), Freiburg u.a. 1984, 757-775.

4 Pietro SELVATICO, Versöhnung als Gabe Gottes und Aufgabe der Kirchen, in: Felix SENN (Hg.), *Widerstehen und Befreien*. Versöhnung in friedlosen Verhältnissen, Luzern 1998, 57-69, 66.

5 Eberhard SCHOCKENHOFF, Weshalb ein Schuldbekenntnis der Kirche Sinn hat, in: *FrRu* 2 (2000) 109-111, 110.

6 Ebd.

7 So im Apostolischen Schreiben *Tertio millennio adveniente* an die Bischöfe, Priester und Gläubigen zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000 vom 10. November 1994 (TMA), in: Hans Hermann HENRIX / Wolfgang KRAUS (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Dokumente von 1986-2000, Paderborn/Gütersloh 2001, 92-96, 95.

8 Vgl. THOMA, Versöhnungsbitte (wie Anm. 2), 166.

bezeichnen kann. Eine Kirche, die sich komplex-integrativ verstehen will, wird kaum an der Härte solcher Bildworte vorbeikommen. Theoretisch wären sie als Paradox im Sinn einer Einheit auch von inhaltlichen Gegensätzen auszuformulieren. Wo aber die Kraft, der Mut wie die Demut zu einem solchen Selbstverständnis aufgebracht wird, kann erst die m.E. wegweisende anspruchsvolle Qualifizierung der Verfehlungen durch Johannes Paul II. als »Gegenzeugnis und Skandalon« adäquat aufgenommen werden.[7] Im Text der Studie wird dieses Wort zwar zitiert (9; 16), erweist sich aber nicht als seine »Hefe«.

2 Aussagen in Bezug auf das Judentum

Im Kapitel »Moralische Beurteilung« werden vier Verfehlungen der Kirche kommentiert: die »Anwendung von Gewalt im Dienst an der Wahrheit«, am ausführlichsten die »Spaltung der Christenheit«, das »Verhältnis von Christen und Juden« und schließlich »Missstände in der Gegenwart«, für die eine christliche Mitverantwortung erwogen wird.

Mit einem Zitat Johannes Pauls II. wird die von jeder anderen interreligiösen Beziehung abzuhebende Relation der Christen zu den Juden festgestellt, um vor der damit implizierten Nähe in umso schärferen Kontrast – ebenfalls via Zitat – die geschichtliche Realisierung dieser Beziehung als eine »schmerzliche« zu apostrophieren bzw. ihre »Bilanz« über mehr als zweitausend Jahre als »leider negativ« zu bedauern. (92) Als Verfehlungen werden »Feindseligkeit« bzw. das »Misstrauen vieler Christen« genannt. (ebd.) Die heilsgeschichtliche Verbundenheit mit dem Judentum wird durch die paulinische Metapher des Wurzelstocks und seine aufgepfropften Zweige, die Davidsohnschaft Jesu wie das Judesein von Maria und den Aposteln kurz, aber mit der Auswahl von gewichtigen Aussagen zum Ausdruck gebracht. Zu beachten ist, dass in diesen Sätzen jeweils das Präsenz benutzt wird, so dass historisierende Lesarten ausscheiden. Juden werden als »unsere geliebten Schwestern und Brüder« (ebd.) angesprochen. Zugleich verbietet der genannte Kontext dabei ein atheologisches Verständnis im Sinn bloß wohlmeinender Freundlichkeit.

In den Vergebungsbitten wird – für Juden, aber auch manche Christen sehr irritierend[8] –, das Wort Shoah nicht genannt. Die Studie spricht dagegen von »Schoa, de(m) Judenmord«, um sie allerdings umgehend und vorbehaltlos als »das Ergebnis der ganz und gar heidnischen Ideologie des Nationalsozialismus« zu bezeichnen. Dessen Antrieb sei ein »erbarmungslose(r) Antisemitismus« gewesen, der den »Glauben der Juden« ebenso verachtet habe, wie er die »Menschenwürde des jüdischen Volkes« negiert habe. (ebd.) Um die Kirche in Bezug dazu zu setzen, wird dreimal aus »Wir erinnern: eine Reflexion über die Shoah« zitiert. Eine inhaltliche Erweiterung oder Kommentierung der hier formulierten Position findet nicht statt. Das ist umso bedauerlicher, als gerade dieses Papier nach seinem Erscheinen sehr scharf kritisiert worden ist und so Chancen zu einer Korrektur im Zusammenhang mit einem markanten Datum vertan worden sind. Die im Dokument der Shoahreflexion vorherrschende, in mancher Formulierung anstößige Tendenz, eine Involvierung der Kirche in die Geschichte der Shoah abzuwehren, wird so bestätigt und fortgeschrieben. Bezogen auf eine christliche Mitschuld wird lediglich gefragt, »ob die Verfolgung der Juden durch die Nationalsozialisten nicht doch auch von antijüdischen Vorurteilen begünstigt wurde, die in den Köpfen und Herzen einiger Christen lebendig waren«. (92/3) Es dürfte schwer sein, in einem so kurzen Satzgefüge mehr apologetisch motivierte Vorbehalte unterzubringen. Denn es wird

a nicht etwa als Tatsache festgestellt, dass es eine viele Jahrhunderte währende christliche Judenfeindschaft[9] gibt, die doch eine ganze Kultur entsprechend geprägt hat. Es wird lediglich gefragt, ob es etwaige Vorbereitungen gab.

b Es wird in diesem Zusammenhang »nur« von Verfolgung gesprochen, nicht aber von der Vernichtung des europäischen Judentums.

c Auch der Begriff Vorurteile setzt sich mindestens dem Verdacht eines gewissen Euphemismus aus, wird er doch auch häufig für zwar fragwürdige Einstellungen gebraucht, die aber oft genug ohne destruktive Folgen bleiben. Als Sammelbegriff für die lange Geschichte der massiven heilsgeschichtlichen Disqualifizierung sowohl eines vorchristlichen, durchgängig auch der eines nachchristlichen Judentums, für das Ensemble entsprechender Verdikte, die breite Tradition der kirchlichen Substitutionsekklesiologie als auch die Palette bösartiger religiöser Hetze spätestens seit den Predigten eines Melito von Sardes – Phänomene der Kirchengeschichte, die als solche nicht bestreitbar sind – ist er unpassend.

d Durch die Formulierung von »Vorurteilen in den Köpfen und Herzen einiger Christen« gerät darüber hinaus zweierlei aus dem Blick: dass es zum einen eben nicht nur einzelne waren, die am judenfeindlichen Konnex gewoben haben, sondern auch das Collegium der Theologietreibenden wie die Vertreter des bischöflichen resp. päpstlichen Lehramtes in synchroner Gemeinschaftlichkeit. Es wird zudem unkenntlich, dass viele judenfeindliche Einstellungen und Auffassungen – in der Neuzeit konfessionsübersteigend – einen christlich-kirchlichen Konsens darstellten. Zum anderen lässt die »Lokalisierung« der Verfehlung: in den »Köpfen und Herzen« die Hände unerwähnt, durch die Judenfeindschaft oft genug repressive Praxis bzw. Politik geworden ist. Diese Aussparung ist umso erstaunlicher, als der Bußakt der Kirche in der Eucharistiefeier doch ständig an die Mehrdimensionalität unserer Schuld »in Gedanken, Worten und Werken« erinnert, dies also zum basalen christlich-katholischen Glaubenswissen und -bewusstsein gehört.

Im Kontrast zu der auf diese Weise bzgl. der Subjekte wie des Phänomens der Schuld sehr reduktionistischen minimalisierenden Aussagen steht dann wiederum die Gewissheit, mit der vom rettenden Handeln gesprochen wird. »Zweifellos gab es viele Christen, die ihr Leben riskierten, um das Leben ihnen bekannter Juden zu retten und ihnen beizustehen«. Im Gegenzug dazu wiederum wird lediglich eingeräumt, dass es wahr zu sein »scheint [...], dass neben all diesen mutigen Männern und Frauen der geistliche Widerstand und die konkrete Aktion anderer Christen nicht diejenige war, die man von einem Jünger Christi erwarten durfte«. (93) Diese Proportionierung ist, auch wenn man Ermessensspielräume im Gebrauch der Adjektive »viele« und »wenige« konzediert, so

9 In der theologischen Literatur wird, um einen wichtigen Unterschied zum Antisemitismus zu markieren, oft von christlichem Antijudaismus gesprochen. Damit ist in der Tat eine bedeutsame Differenz genannt, doch hat diese Sprachregelung einen bedenklichen »Preis«. Sie nimmt den Antisemitismus unkritisch all zu sehr beim Wort: was die Nationalsozialisten in abgründiger Weise antrieb, war ein Hass und Vernichtungswille, der sich keinesfalls generell oder exklusiv auf die Semiten bezog, sondern sehr genau auf die Juden, Roma, Sinti und Kranke. Die Rede von theologischem Antijudaismus könnte zudem einem theoretizistischen Missverständnis Vorschub leisten: als beschränke sich die christliche Problematik auf eine theologische Dimension allein. Der Begriff Judenfeindschaft scheint mir deshalb vorerst noch am geeignetsten, weil er für die Komplexität des Phänomens offen genug bleibt.

10 Die Internationale Katholisch-Jüdische Geschichtskommission, beauftragt von Kardinal Cassidy, bereits vor über dreißig Jahren erschienenes Archivmaterial des Vatikans aus den NS-Zeit kritisch zu überprüfen, hält in einem vorläufigen Bericht ebenso konkrete wie oft bedeutsame Fragen fest, die ohne Zugang weiterer Quellen nicht beantwortet werden können. »Solche fehlenden Stücke sind die Tagesberichte der päpstlichen Kirchenleitung und des Hl. Stuhls sowie zahlreiche interne Tagebücher, Memoranden, Terminkalender und Besuchsbücher, Protokolle, Entwürfe / Skizzen von Dokumenten usw., die detailliert Aufschluss geben, wie die Entscheidungen des Vatikans zustande kamen«. Die Autoren glauben, »dass die Öffnung der Archive ein sehr entscheidender Schritt wäre zur Förderung der Kenntnis über jene Zeit und zur Intensivierung der Beziehungen zwischen der jüdischen und der katholischen Religionsgemeinschaft beitragen würde«.
INTERNATIONALE KATHOLISCH-JÜDISCHE GESCHICHTSKOMMISSION, Der Vatikan und der Holocaust, in: *FrRu* 3 (2001) 162-173, 172.

historisch nicht haltbar; sie widerspricht zudem anderen kirchlichen Aussagen. Sie in einer Studie zu finden, deren erklärte Aufgabe es ist, einen bis dahin einmaligen Akt des Schuldeingeständnisses zu reflektieren, kann nur befremden. Als Konsequenz aus dieser Skizzierung christlicher Mitschuld wird »für alle Christen« ein »Akt der Reue« angemahnt wie eine Verdoppelung der Anstrengungen, »sich zu wandeln und im Denken zu erneuern (Röm 12,2)«. Zudem gelte es, ein »moralisches und religiöses Gedächtnis angesichts der dem jüdischen Volk geschlagenen Wunden aufrechtzuerhalten«. (93)

Noch stärker als die das Judentum betreffende Formulierungen der Vergebungsbitte fallen die Aussagen der Studie hinter kirchlich bereits Gesagtes und theologisch Bedachtes zurück. Von hier aus ist zu fragen, ob es Sinn macht, den Akt der Vergebungsbitte von der Studie aus zu interpretieren, oder ob es nicht vielmehr angezeigt ist, die Studie von dem Fürbittakt und diesen von dem Ensemble markanter und in manchem zukunftsweisender Äußerungen und Gesten Johannes Pauls II. aus kritisch zu relativieren.

Eine solche Relativierung vom Kontext her scheint auch mit Blick auf die Aussagen innerhalb der Studie angezeigt zu sein. Das im systematischen wie historiografisch-hermeneutischen Kapitel anvisierte komplex-integrative Verständnis von Kirche wird in diesem Abschnitt zur Beziehung Christen - Juden nicht mehr aufgegriffen. Von Kirche als handelndem Subjekt ist hier nicht mehr, auch nicht vorbehaltlich, die Rede. Es sind nur noch die einzelnen Christen, die in Erscheinung treten. In Spannung zu dieser Schuld-individualisierung und -privatisierung steht dann allerdings der Appell, der sich – vom unmittelbaren Textzusammenhang aus recht unplausibel – an »alle Christen« wendet. Auch dem Postulat, das »Denken zu erneuern«, fehlt das Pendant in der Beschreibung der Verfehlung, die die Lehrtradition so gut wie nicht erwähnt. Gewiss, diese in die Prüfung einzubeziehen, tangiert den Anspruch authentischer Auslegung der göttlichen Botschaft. Doch abgesehen davon, dass die Studie den Weg dazu bahnt, indem sie zwischen kirchlichen Lehren und dem doch nur auf ein »Innerstes« bezogenen Unfehlbarkeitsanspruch verweist (vgl. 36) (ein Weg, den sie dann nicht beschreitet), wäre gerade im Rückgriff, im Vertrauen auf die neutestamentliche Begründung des Unfehlbarkeitsanspruchs diesen Anfragen offensiv zu begegnen.

Der Unterschied zwischen christlicher Judenfeindschaft und Antisemitismus ist ebenso klar wie bedeutsam. Darauf hinzuweisen ist legitim und notwendig. Und doch, die »Formel«, die die Studie bietet, nimmt sich allzu simplifizierend und apologetisch aus. Angesichts der historiografisch breit ausgewiesenen Tradition kirchlicher Judenfeindschaft, der Abgründigkeit der Shoah kann nicht die unwahrscheinlichste aller Hypothesen über die Wirkzusammenhänge von Kirchengeschichte und jüdischer Verfolgungs- und Vernichtungsgeschichte in der NS-Zeit: dass es hier so gut wie keinen Zusammenhang gebe, das gültige Resümee für eine christliche Selbstbefragung abgeben. Die von der Studie reklamierten Ansprüche von historisch-kritischer Forschung geraten hier ganz aus dem Blick. Damit wird ein Widerspruch erzeugt, der die Glaubwürdigkeit der Vergebungsbitten wie die argumentative Stringenz der Studie berührt. Bevor das Lehramt ein Bekenntnis ablege, fordert sie (beim ersten Postulat in Zitierung Johannes Pauls II.), müsse es »exakt über die Situation dieser Zeit [...] ins Bild« gesetzt werden. (70) Das verlange, »das Zeugnis der Geschichte in größtmöglicher Objektivität zu sehen mittels aller Quellen, mit deren Hilfe man sie darstellen kann«. (74) Doch wie verträgt sich das mit der eigenen Schuldbeschreibung und wie mit dem Umstand, dass kirchliche Archive mit wichtigen Dokumenten dieser Zeit bis heute nicht zugänglich sind?[10] Da diese innerkirchlichen Widersprüche nicht aufgenommen werden, entsteht der Eindruck, dass Methoden und Ethos der historisch-kritischen Wissenschaft vornehmlich in apologetischem Interesse reklamiert werden.

Die allzu pauschale Trennung von kirchlicher Judenfeindschaft und Antisemitismus übersieht auch, dass im katholischen Spanien nach der reconquista des Jahres 1492 die kaum anders denn protorassistisch zu nennende Doktrin der limpieza de sangre aufgekommen und wirksam geworden ist.[11] Wohl vornehmlich wirtschaftspolitisch motiviert und von einzelnen kirchlichen Autoritäten früh kritisiert, bleibt sie dennoch in Gesellschaft und Kirche bis ins 20. Jahrhundert in Geltung. So war getauften Juden die Mitgliedschaft in bestimmten Orden allein wegen ihres Judeseins verwehrt. Der Gesprächskreis »Juden und Christen« beim ZdK verweist in diesem Zusammenhang zudem auf die Bestimmungen des 4. Laterankonzils und anderer Konzilien, deren Bestimmungen wie etwa die Kennzeichnungspflicht für Juden geradezu augenfällig vom Nationalsozialismus reaktiviert wurde.[12]

3 Ansatzpunkte für weitergehende Überlegungen

Die insgesamt kritische Bewertung der Studie *Erinnern und Versöhnen* will allerdings nicht die Aspekte übersehen, an die anzuknüpfen ein Verständnis von Erinnerung skizzieren lässt, das Versöhnung befördern könnte. Dass die Skizzierung solcher Züge eines theologischen Erinnerungsverständnisses nicht systematisch an den mittlerweile sehr komplexen Erinnerungsdiskurs anschließen kann, dürfte sich leicht verstehen.[13] Es muss in dieser Hinsicht bei Querverweisen bleiben.

3.1 »... sich (zu) wandeln und im Denken erneuern« (Röm 12,2) (93)

Die Sorge, dass im Zuge des kirchlichen öffentlichen Eingeständnisses von Verfehlungen in der Geschichte die Doktrin der Unfehlbarkeit und damit ein kirchlicher Anspruch auf Orientierungskompetenz in Frage gestellt wird, ist ebenso verständlich, wie das Bemühen, einen Sinn für und den Anspruch auf solche Kompetenz zu erhalten, notwendig erscheint. Allein, das Ringen darum kann und darf schlechterdings nicht unterhalb einer Maxime »der Aufrichtigkeit und des Mutes«[14], nicht ohne den »Geist der Ehrlichkeit und Großmut« (18) erfolgen. Zwar fällt das Wort von einem Erneuern des Denkens; die Studie spart eine kritische Überprüfung der Lehrentwicklung von Kirche und Theologie allerdings grundsätzlich aus. Das kann nur irritieren. Man desintegriert damit den kirchlichen Bußakt und hypostasiert die faktischen Kirchenlehren zu Ausdruckgestalten von Unfehlbarkeit schlechthin. Dies steht in großem Kontrast zu einer theologischen Forschung, die die Revisionsbedürftigkeit der Lehre über die Juden immer deutlicher als umfassende Aufgabe erkennt: als eine, die sämtliche Felder kirchlichen Lebens bzw. theologischer Sachgebiete betrifft und sich nicht »regional« einschränken lässt etwa auf die Bearbeitung der Geschichte eines Traktates. Vielmehr ist die Lehrtradition zentral und fundamental zugleich betroffen. Neben der Revision thematischer Komplexe sind methodische bzw. hermeneutische und erkenntnistheologische Prüfungen abverlangt.[15] Das Denken zu erneuern geschieht durch zwei voneinander unterscheidbare, aber weder grundsätzlich noch in der praktischen Durchführung von einander zu trennenden Vorgehensweisen: die kritische Analyse einer Lehre, die Juden heilsgeschichtlich disqualifiziert und die Entwicklung einer Theologie, die christliche Identität ohne Abwertung des Judentums auszusagen vermag bzw. so, dass die bleibende gehaltvolle Verwiesenheit auf es zur Geltung kommt. Dabei ist heute soviel doch abschätzbar: Das Gift der christlichen Judenfeindschaft zirkuliert anscheinend so fein dosiert und schnell zugleich im Corpus Christi, als den sich die Kirche betrachtet, dass

es sich dem analytischen Zugriff leicht entzieht. Der judenfeindliche »Grundschlamm« (S. Endres) wird anscheinend in Tiefenströmungen tradiert, so dass die kritische Aufarbeitung die Selbstaufklärungskompetenz der einzelnen übersteigt. Niemand aus dem Collegium der Theologie und der kirchlichen Amtsträger kann sich ganz sicher sein, bei allem Wollen nicht doch auch in den eigenen Versuchen der Weitergabe und Fortschrift der Lehre auch diesen judenfeindlichen »Grundschlamm« fortzubewegen. Das geforderte Umdenken bleibt als ein Generationen übergreifendes Projekt zu verstehen.

Ein bedeutsamer Ertrag der Arbeit an dieser Problematik besteht in der Entdeckung der Bedeutsamkeit des Erinnerns als einer elementaren Handlung des Glaubens[16], die denkbar »intim« in der Eucharistiefeier verankert ist und von dorther zugleich eine vitale Verbindung zum Judentum realisiert. Ihre wissenschaftstheoretische, nahezu »apriorische« Bedeutsamkeit ist von H. Peukert ausgewiesen, ihre Qualität als theologische Basiskategorie von J. B. Metz erkannt worden.[17] Ein Begriff von christlicher Vernunft wird auf deren anamnetischen Grundriss insistieren.[18] Wo Glauben selber als memoria verstanden wird, kann eine Kultur des Vergessens nicht hingenommen oder ignoriert werden, sondern provoziert zum Widerspruch aus Glaubensgründen, sofern diese Kultur zur Ausblendung des Nichtfunktionstüchtigen, des störenden Leidens, schmerzlicher Kontingenzen neigt. Erinnerung, so ins Feld sozio-kultureller Auseinandersetzungen eingebracht, erweist sich als eine, die von ihrem memorandum bestimmt ist: der passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi.

11 Vgl. Ludwig VONES, Die Vertreibung der spanischen Juden 1492: Politische, religiöse und soziale Hintergründe, in: Hans Hermann HENRIX (Hg.), *1492-1992: 500 Jahre Vertreibung der Juden Spaniens*, Aachen 1992, 13-64.

12 Vgl. Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, »Nachdenken über die Schoa. Mitschuld und Verantwortung der katholischen Kirche«. Zur Erklärung der Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden (vom 16. März 1998) vom 6. Juli 1998, in: HENRIX / KRAUS (Hg.), *Kirchen* (wie Anm. 7), 392-399, hier: 395f. Das Dokument vermerkt schließlich, »dass gegen die Praxis aller anderen westeuropäischen Länder der Kirchenstaat, der nach den napoleonischen Kriegen wiedererrichtet worden war, die diskriminierende Politik gegenüber den Juden mit Einführung der Ghettos und der Kennzeichnungspflicht wieder aufgenommen hat. Erneut wurde den Juden aufs strengste verboten, christliche Dienstboten zu beschäftigen.« (396).

13 Einen Eindruck vermittelt davon das von Nicolas PETHES und Jens RUCHATZ herausgegebene interdisziplinäre (die Theologie jedoch geradezu auffällig aussparende) Lexikon *Gedächtnis und Erinnerung*, Reinbek bei Hamburg 2001. Zu Bearbeitung poststrukturalistischer Positionen, die für die Durchdringung der Erinnerungsproblematik unverzichtbar sein dürften, vgl. Elisabeth WEBER / Georg Christoph THOLEN (Hg.), *Das Vergessen(e)*. Anamnesen des Undarstellbaren, Wien 1997. Zur theologischen Reflexion vgl. Paul PETZEL / Norbert RECK (Hg.), *Erinnern. Erkundungen einer theologischen Basiskategorie*, Darmstadt 2003.

14 TMA, abgedruckt in HENRIX / KRAUS, *Kirchen* (wie Anm. 7), 95.

15 Vgl. in diesem Zusammenhang etwa Christoph DOHMEN / Günter STEMBERGER, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testamemts*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996; Peter HÜNERMANN / Thomas SÖDING (Hg.), *Methodische Erneuerung der Theologie*. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch - christlichen Gemeinsamkeiten, Freiburg 2003.

16 Vgl. Edmund ARENS, Anamnetische Praxis. Erinnern als elementare Handlung des Glaubens, in: PETZEL / RECK, *Erinnern* (wie Anm. 13), 41-55.

17 Helmut PEUKERT, *Wissenschaftstheorie. Handlungstheorie*. Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt 1978, 322f, 331f, 327-355; Johann Baptist METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, Teil II §5 und §6, 77-103; DERS., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 149-166 u.ö.

18 Vgl. dazu Johann Baptist METZ, Anamnetische Vernunft, in: Axel HONNETH u.a. (Hg.), *Zwischen Betrachtungen im Prozeß der Aufklärung* (FS J. Habermas), Frankfurt 1989, 733-738; vgl. auch Exkurs zu §8 in: DERS., *Theologie* (wie Anm. 17), 160-162.

3.2 Kirche als ein einziges Handlungssubjekt ... eine einzige Wirklichkeit in der Geschichte (56) - Erinnern als Frage diachroner Solidarität

Für kulturtheoretische Einlassungen zur Erinnerungsproblematik steht außer Zweifel, dass die Rolle der Religionen im Allgemeinen und der biblischen im Besonderen sehr bedeutsam und unverzichtbar ist für den Aufbau eines Langzeitgedächtnisses der Kulturen, wenn denn nicht unter heutigen Bedingungen ohne falsche Emphase von dem eines Menscheitsgedächtnisses zu sprechen ist.[19]

Die wesentliche Voraussetzung für eine solche memorative Kompetenz des Christentums kommt zum Ausdruck in dem Kirchenverständnis, wie es im systematisch-theologischen Kapitel der Studie wie dem historiografisch-hermeneutischen dargestellt wird. Es ist das von Kirche als eines viele Generationen umfassenden Lebens-, Schicksals- und Verantwortungszusammenhangs, das in immer neuen Anläufen formuliert wird. Dieser Kirche eignet die »die Zeiten übergreifende Einheit als Wesenszug« (55); der bewirkt, dass »sich die Getauften von gestern und heute nahe und verbunden« erleben. »Die Kirche, die in Christus und im Heiligen Geist geeint ist und darum eine einzige und selbige Gemeinschaft in Raum und Zeit der Menschheitsgeschichte darstellt« (ebd.). Dieses »geeinte geschichtliche Subjekt« (76) ist die Voraussetzung dafür, dass eine ethisch relevante diachrone Solidarität überhaupt erst denkbar wird. »Im Bewusstsein dieser Verbundenheit werden die Gläubigen der Gegenwart auch Verantwortung fühlen für die Fehler ihrer Vorfahren im Glauben, die wie sie Glieder derselben Glaubensgemeinschaft waren und sind.« (77)

Das sind klare und wichtige Aussagen, die gegen die verbreitete Versuchung, »einen endgültigen Schlussstrich unter die Vergangenheit (zu) setzen« (10) – die Einleitung nennt das beim Wort –, stärken können und eine Gegenposition darstellen zu postmodernen Subjektdiffusionen und – sich wohl zunehmend stärker artikulierenden – naturalistischen Subjektnegierungen. Der Ertrag eines starken Begriffs von Korporativsubjekt ist die Möglichkeit, »von einer *gemeinsamen objektiven Verantwortlichkeit* zu sprechen«. (81) Um die mit diesem Verständnis gegebenen memorativen Potenzen aktuell werden zu lassen, bedarf es allerdings der Entgrenzung einer weithin liturgisch eingeschränkten Erinnerungspraxis [20], ihrer theologischen Durchdringung, die das Ziel verfolgt, ihre religiös-spirituelle Qualität zu erkennen, um womöglich auch für Christen einen religiösen Verpflichtungscharakter des Erinnerns auszumachen (was innerjüdisch längst unbestritten gilt). Zudem bedürfte es der Reflexion darauf, wie der weithin ins Marginale der Volksfrömmigkeit abgedrängte Umgang mit Reliquien bzw. »fromme Souvenirpraktiken« für eine anamnetische Glaubenspraxis fruchtbar gemacht werden könnten.

3.3 »... angesichts der dem jüdischen Volk geschlagenen Wunden« (93) - Versöhnung verlangt ein dezentriert-kenotisches Erinnern

Die innerchristliche Suche nach einem theologischen Verständnis des Erinnerns führt recht direkt in die Feier der Eucharistie. Der biblische Auftrag Jesu: »Tut dies zu meinem Gedächtnis!« (Lk 22,19; 1 Kor 11,25) wird in der Feier ausgeführt und verbal bestätigt in der Gemeindeakklamation: »Deinen Tod, oh Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.« Drei Aspekte lassen sich in diesem Geschehen ausmachen, die den Vollzug des Erinnerns asouverän machen und ihn so öffnen. Dieses Erinnern ist ein *beauftragtes*, nicht selber von Christen ausgedachtes,

kreiertes. Sofern das Abendmahl vom Pessach her zu begreifen ist, partizipiert das christliche Feiern – weithin noch nicht realisiert – an einer Erinnerungstradition, die »von weit«, letztlich vom Exodus »her« kommt. Dieses Feiern bewegt sich in Bahnen einer Erinnerungskultur, die nach Jan Assmann menschheitsgeschichtlich unüberboten klug, komplex und emphatisch ist.[21] Insofern ist es auch als ein Juden verdanktes zu verstehen.

Der Inhalt dieses Erinnerns, der Abschied Jesu in die Selbst-Übergabe, die traditio in Passion und schändlichen Tod hinein, verleiht diesem Erinnern neben Trauer vielleicht auch Züge der schmerzlichen Widerständigkeit. (Vgl. Joh 18,10) Doch auch gerade darin würde es erkennbar als ein riskantes, eines, das prekär ist und an der Gefährdetheit seines Herrn teilhat. Entgegen triumphalistischen Missverständnissen des eigenen Glaubens steht der Preis der Auferweckung unter strikt eschatologischem Vorbehalt: das Mächtig- und Wirksamwerden, die wirklichkeitsbestimmende Macht des Geschehenen wird sich erst zeigen, wenn »er wiederkommt«. Das Erinnern an diese Auferweckung überspringt nicht das bleibende Eingebundensein in eine unerlöste Geschichte; es blendet nicht aus, was jedem Satz des Glaubens eignet: einer zu sein, dessen letzte Bewahrheitung aussteht, der empirisch allemal schwach und also auch angreifbar ist. Von daher kann sich eine »anamnetische Glaubenspraxis«, erst recht nicht, wenn sie »mit dem Bekenntnis zu Jesus gleichzeitig die eigene Schuld bekennt, [...] ihre Erinnerung nicht einfach von Kontinuitätserwartungen und Sekuritätsinteressen leiten lassen; sie kann ebenso wenig primär zur kollektiven sowie institutionellen Identitätssicherung in Anspruch genommen werden.«[22] Worin die eigene Schuld besteht, liegt von daher nicht mehr einfach in der Definitionshoheit der Kirche, sondern wird wesentlich von den Opfern des eigenen Tuns bestimmt. Das kirchliche Erinnern an die eigenen Verfehlungen heißt dann nicht zuletzt, im Akt der Reue und des Bekenntnisses eine purificazione von Selbstbezüglichkeit zu vollziehen, ein Aufbrechen der incurvatio in se ipsum zu bewirken, um den »dem jüdischen Volk geschlagenen Wunden« im eigenen Erinnern allererst Platz einräumen zu können. Die jesuanisch-christologische Figur für eine solche Haltung ist neutestamentlich in der traditio bzw. parádosis und kenosis (vgl. Phil 2,7) gegeben.[23] Die Präsenz des fremden Schmerzes im eigenen Erinnern – mit Blick auf die Shoa kaum aussprechbar und bestenfalls im Sinn eines desiderium, doch nicht wirklich realisierbar – stellt sicher eine schwere Belastung dar, die psychisch, spirituell, aber auch theologisch kaum zu bewältigen ist. Die Bereitschaft dazu aber scheint die Voraussetzung dafür zu sein, dass das Erinnern vielleicht so etwas wie Versöhnung, bescheidener wohl: Beziehung anbahnen kann. Was hier mit dem Postulat der Opferzentriertheit und -bestimmtheit des Erinnerns gemeint ist, lässt sich an zwei Aspekten konkretisieren.

19 Vgl. Jan ASSMANN, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000.

20 Vgl. Andreas PANGRITZ, »Solches tut zu meinem Gedächtnis«. Eine Kritik der Domestizierung von Erinnerung in der kirchlichen Abendmahlslehre, in: PETZEL / RECK (Hg.), *Erinnern* (wie Anm. 13), 228-249; vgl a. Alex STOCK, Unde et memores. Über die Idee des Eingedenkens, in: Hans-Ulrich v. BRACHEL / Norbert METTE (Hg.), *Kommunikation und Solidarität*, Fribourg/Münster 1985, 45-51.

21 Vgl. dazu Die Katastrophe des Vergessens. Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik, in: Aleida ASSMANN / Dietrich HARTH (Hg.), *Menmosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt a.M. 1991, 337-355.

22 Vgl. ARENS, Praxis (wie Anm. 16), 51.

23 Gerade von 1 Kor 11,23f wird dabei die Durchdringung von *memoria* und *memorandum*, von Inhalt und Akt des Erinnerns erkennbar. Vgl. WALDENFELS, *Fundamentaltheologie* (wie Anm. 3), 438f, zu dieser Stelle.

Im Text der Studie, dessen besonderes Interesse, wie einige Indizien nahe legen, dem Skandalon der innerchristlichen Gespaltenheit gilt, ist des Öfteren von einer Wechselseitigkeit der Schuldwahrnehmung und -äußerung die Rede. Das dürfte gute historische Gründe haben und ist sozialpsychologisch gewiss zutreffend und klug. Auch wenn damit nicht Versöhnung eingeklagt werden soll oder gleichsam erzwungen werden könnte: das eigene Vergeben ermöglicht und »nötigt« mit der echtem Vergeben eigenen sanften »Gewalt« doch entsprechende Akte der anderen Seite. Zudem findet diese Wechselseitigkeit an keinem bedeutsameren neutestamentlichen Text als dem *Vater unser* Anhalt. Mit Blick auf die Beziehung von Juden und Christen macht in dieser Hinsicht allerdings eine solche »Reziprozitätsformel« keinen Sinn. Die Machtverhältnisse von fast zweitausend Jahren waren meist so, dass Juden nichts von christlicher Seite zu vergeben wäre. Hier gilt vielmehr in verschärfter Weise, was die Zweite Ökumenische Versammlung 1997 in Graz in ihrem Basistext klar formuliert: »Es gibt für Täter von Unrecht keinen Anspruch auf Vergebung, genausowenig wie von den Geschädigten eine gleichsam automatische Vergebungsbereitschaft erwartet werden darf«.[24] Konkret heißt das: Auch mit einem sehr rückhaltlosen Eingeständnis kirchlicher Schuld gegenüber den Juden dürfte sich kein Anspruch auf deren Versöhnung verbinden. Solche Erwartungen böten nur Anlässe für neue feindselige Ressentiments im Fall ihrer Nichterfüllung. Es ist vielmehr davon auszugehen, dass es auf unabsehbare Zeit hin Juden und Jüdinnen gibt, die es nicht nur ablehnen, deutschen Boden zu betreten, sondern auch mit Christen zu kommunizieren. Im Zuge eines kirchlichen Bemühens um Erinnern und Versöhnen »bestünde eine wichtige christliche Aufgabe darin zu lehren, wie man leben kann als Mensch, der von Menschen gemieden wird. Ein Ethos und eine Ethik des Gemiedenseins wäre ein Schritt der Umkehr und wirklich praktische Hilfe für uns sieg- und macht- und selbstbewusste Christen zugleich.«[25]

Das macht zugleich aufmerksam für das Zeitmaß des Erinnerns der »dem jüdischen Volk geschlagenen Wunden«. Die Studie zerstreut jeden Zweifel daran, mit dem Leitmotiv der *purificazione della memoria* verbinde sich ein Interesse, einen Schlussstrich zu ziehen. Resümierend wird dazu aufgefordert, »ein moralisches und religiöses Gedächtnis« zu bilden. Gegenüber verbreiteten, nachgerade als »natürlich« empfundenen Bedürfnissen, »endlich damit Schluss« zu machen, ist das ein klares Votum. Wie lange soll nun aber ein solches Gedächtnis lebendig gehalten werden? F.-W. Marquardt antwortet 1980 darauf: »Solange die Alpträume der entronnenen Opfer noch nicht ausgeträumt sind. Solange ein Frieden, den wir gerne mit uns selbst machen möchten, Lügen gestraft wird durch den Unfrieden von Menschen, die Opfer in Auschwitz waren und ihr Leben lang den character indelebilis, die unverlierbaren Stigmata des Opferseins an ihren Körpern und Seelen und in ihrem Geist mit sich tragen.«[26] Die Frage nach dem Zeitmaß des »Wundengedächtnisses« wird hier – der Auffassung eines dezentrierten Erinnerns gemäß – an die Zeit des Schmerzes der Opfer gebunden. Heute ist das fortzuschreiben auf folgende Generationen hin, da sich, wie Berichte und Studien eindrücklich belegen, solche Verwundungen massiv »vererbt« haben. Diese Generationentranszendenz des jüdischen Schmerzes lässt

24 Zweite Ökumenische Versammlung. Basistext, in: SENN, *Widerstehen* (wie Anm. 4), 117.
25 Friedrich-Wilhelm MARQUARDT, Christsein nach Auschwitz, in: DERS. / Albert FRIEDLANDER, *Das Schweigen der Christen und die Menschlichkeit Gottes*. Gläubige Existenz nach Auschwitz, München 1980, 7-34. 12.
26 Ebd., 12.
27 Abgedruckt in: HENRIX / KRAUS, *Kirchen* (wie Anm. 7), 92-96. 95. Zitiert in *Erinnern und Versöhnen* (wie Anm. 1), 9.
28 Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1999, 68.
29 Ebd., 78.

sich geradezu in unterschiedlichen Profilen der zweiten wie dritten Postshoahgeneration umreißen. Statt einer Reziprozitätsformel legt sich, um diese Verhältnisse zu beschreiben, eher das Bild kommunizierender Röhren nahe. Die Annahme scheint nicht unbegründet, dass die Möglichkeiten zur Beziehungsaufnahme für Juden in dem Maße wachsen, wie Christen ihrerseits die Erinnerung an die Shoah lebendig halten.

Der Erinnerung Dauer verleihen verlangt, sie zu institutionalisieren. Neben einer theologischen Durchdringung wie religiösen Qualifizierung des Erinnerns ist dafür das Einschreiben in den Kalender des Kirchenjahres von hoher Bedeutung. Welches Datum dafür geeignet ist, und wie ein Gedenken näherhin zu realisieren wäre, ist hier nicht zu diskutieren. Wenn der Anspruch auf Opferbestimmtheit des Erinnerns aber haltbar ist, dürfte es sehr anspruchsvoll sein, ein innerkirchliches Gedenken frei zu halten vor vorschnellen christlich-soteriologischen Konnotierungen, einem bewusst-unbewussten Wechseln in die Opferrolle, abstrakten Synthesen im Zeichen »christlich-jüdischer Gemeinsamkeit« oder semantischen Weitungen des Opferbegriffs, in dessen Weitläufigkeit dann alle ihre Identifizierbarkeit, Gesicht und Namen verlören.

3.4 »Gegenzeugnis« (30) - Erinnern als Bezeugen

Die Studie der Theologenkommission übernimmt aus dem Apostolischen Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* vom 10. November 1998 die in ihrer Selbstkritik scharfe Formulierung von »Denk- und Handlungsweisen«, die »geradezu Formen des Gegenzeugnisses und Skandals darstellten«.[27] Damit ist zugleich die entscheidende Motivation der Vergebungsbitten zum Ausdruck gebracht: das Eingestehen von Verfehlungen soll das Zeugnis der Kirche klarer und glaubwürdiger machen. Mit Blick auf die hier gestellte Frage, welches Erinnern versöhnungsförderlich ist, ist der für jüdisches wie christliches Verständnis von Wahrheit, Tradierung und Identität zentrale Begriff des Zeugnisses auch als Modus des Erinnerns in den Blick zu rücken. Er erlaubt zudem, den spezifisch theologischen Status der zu erinnernden Juden, die verfolgt oder ermordet worden sind, zu erkennen.

Wo Erinnern als ein lebendiges, für die Identität der erinnernden Kollektive relevantes, ggf. auch »verfängliches« verstanden wird, kann ein auf die Dokumentation von Geschehenem abhebendes Erinnern nicht genügen. J. Assmann unterscheidet, bezogen auf ihr Erinnerungsverständnis, »kalte« von »heißen« Kulturen bzw. Religionen. Eine »kalte« Kultur ist demnach nicht durch die Abwesenheit von Geschichtsbewusstsein charakterisiert. Sie lebt nicht etwa in der Vergessenheit von etwas, was »heiße« Kulturen erinnern, sondern in einer anderen Erinnerung. Um dieser Erinnerung willen muß das Eingedenken von Geschichte verhindert werden. Dazu dienen Techniken »kalter« Erinnerung. Die ägyptischen Königslisten und Annalen sind bspw. Medien kalter Erinnerung. Die Kälte resultiert daraus, dass »eine positive Leistung«, »eine besondere Weisheit« erlangt worden ist, die gegen Veränderung deshalb zu schützen bleibt, weil jede Veränderung Verlust bedeutete.[28] »Heiße« Kulturen und Religionen empfangen dagegen aus einem geschichtlichen Ereignis Impulse und entwickeln daraus wie aus der Erinnerung immer neue Dynamik. Innerhalb solcher Religionen wird Erinnerung nicht nur benutzt, um die Vergangenheit auszumessen, »als Instrument chronologischer Orientierung und Kontrolle«, sondern um aus dem »Bezug auf Vergangenes die Elemente eines Selbstbildes sowie Anhaltspunkte für Hoffnungen und Handlungsziele« zu gewinnen.[29] Diese Interessenlagen entscheiden wesentlich über die Modi des Erinnerns. Während ein »kaltes« Erinnern je nach technischem Entwicklungsstand einer Kultur primär durch Einsatz der diversen Medien zu bewerkstelligen ist, verlangt »heißes« Erinnern – ohne auf die Nutzung aller zur Verfügung stehenden

technischen Mittel verzichten zu können und zu dürfen – doch in entscheidender Weise den Einsatz von Menschen im Sinn von deren Zeugenschaft. Sie sind in das Geschehen involviert. Der Zeuge bringt sich in der Weitergabe des Erlebten oder des ihm – im Fall so genannter sekundärer Zeugenschaft – Vermittelten selber ein.[30] Er verbürgt sich durchaus mit seiner Person und Glaubwürdigkeit für das Bezeugte.[31] So »fehleranfällig« solches Erinnern ist, weil allemal auf fehlbare Wahrnehmung, begrenzte Gedächtnisleistung und immer auch angefochtene menschliche Integrität setzend, der Erinnerungsdiskurs zeigt, dass dieser durchaus prekäre Modus der Weitergabe im Zusammenhang der Shoah unverzichtbar und unersetzbar ist. Ebenso wie der Zeuge sich selbst nicht als solchen frei wählt, sondern durch seine Anwesenheit bei einem Geschehen oder durch Mitteilung davon gleichsam in einen Zeugenstand gerufen und in einen solchen versetzt wird, erlaubt sein Zeugnis beim Adressaten keine Indifferenz. Durch diese Verfassung des Zeugnisses wird der Ernst, die Ansprüchlichkeit des Bezeugten zur Geltung gebracht bzw., weil und wo es um Entsprechendes geht, muss solcher Anspruch durch bezeugende Menschen vermittelt werden. Zugleich hält die Rede vom Zeugnis bzw. Bezeugen den Abstand zum Bezeugten qua Begriff aufrecht. Bezogen auf die zu Erinnernden der Shoah wird so der Abstand haltbar, den die Überlebenden immer wieder angemahnt haben.[32] Auf die spezifischen Probleme, dass das »Letzte« an Vernichtung von keinem mehr bezeugbar ist; dass, was an »Vorletztem« zu bezeugen ist, die Bezeugungskapazität, will heißen: die Erinnerungskraft und die Ausdrucksmöglichkeiten aller Betroffenen wie die Vorstellungskraft ihrer Adressaten übersteigt; und nicht zuletzt die Frage, wie solche Zeugnisse tradiert, also in Sekundärzeugenschaften überführt werden sollen, kann hier nur verwiesen werden.

In einer memorativen Ausarbeitung von Begriff und »Sache« des Bezeugens könnte die Theologie einen in seinem Gehalt gewichtigen Beitrag zum allgemeinen Erinnerungsdiskurs bzw. für die Formierung eines kollektiven Gedächtnisses in unserer Epoche leisten. Wie kaum eine zweite Institution kann sie sich dazu auf ihre eigene lange Erfahrungsgeschichte wie auf eine Kompetenz aus ihrem »Innersten« stützen.

Wenn mit dem Bezeugen eine elementare Handlung des Glaubens und eine theologische Basiskategorie bezeichnet ist, werden auch die, an die zu erinnern ist, in ihrem spezifisch theologischen Status erkennbar. Die Studie bezeichnet die Juden als »unsere geliebten Brüder und Schwestern«. Dass dies keine nur emphatische Ansprache, sondern theologisch gefüllte Rede ist, belegt die Identifizierung der Wurzelgründe der Kirche: Jesus, Maria und die Apostel sind Juden. Dass dies nicht von nur historischer Bedeutung ist, belegt der Präsens im Satz von den Brüdern und Schwestern. In diesen sehr knappen Bemerkungen spiegelt sich, was durch andere kirchliche Veröffentlichungen ausführlicher anerkannt wird: dass der Bund Gottes mit dem jüdischen Volk bis heute besteht. Dann aber sind sie als Zeugen und Zeuginnen dieses Gottes anzusprechen, deren potentielle Gotteserfahrung auch und nicht zuletzt in nachbiblischer Geschichte für die christliche Gottesrede von Belang sein müsste. Ihre Zeugnisse bleiben noch weithin von christlicher Theologie als *loci theologici* zu erkennen und anzuerkennen. Die Shoah aber erscheint von daher als Anschlag auf Gottes Volk, »Gottes erste Liebe« (F. Heer), seine Zeugen der ersten Stunde. Das aber wirft die Frage auf, was uns für unser Reden und Zeugen von diesem Gott fehlt, wenn eine ganze so überaus fruchtbare Gemeindekultur wie die Mittel- und Osteuropas fehlt. Welche Bedeutung hat es theologisch, wenn die Zeugen Christi in den Anschlag auf Gottes Zeugen involviert waren? Welche Möglichkeiten zu Bezeugung Gottes wurden so auch vereitelt? Die Rede vom *Gegenzeugnis* erhält von daher einen schwer erträglichen zusätzlichen Sinn. Und was bedeutet es, wenn fromme Juden dadurch ihren Glauben verloren haben? Eine neue Dimension der »dem jüdischen Volk geschlagenen Wunden«

wird erahnbar. »Ja, es stellt sich eine Dimension, die fürchterlichste, unserer Schuld, jetzt erst heraus: daß wir nicht nur am Leben Israels, sondern auch an seinem Glauben schuldig geworden sein könnten«.[33] Bezeichnet *das* womöglich den spezifisch theologischen Nukleus eines bußbereiten Erinnerns »im Geist der Ehrlichkeit und Großmut«? (18)

Wenige Sätze sollen diese Überlegungen beschließen, obwohl, besser: gerade weil ihnen die Kraft innewohnt, das Ganze nochmals neu und weiter zu bedenken.

Ihre emphatische Ansprache derer, die fehlen, realisiert vieles von dem, was im letzten Abschnitt zu skizzieren versucht wurde. In ihrer fragenden Offenheit, ihrem beunruhigten Suchen, darin, dass sie heute eine Zeitgenossenschaft mit den Opfern »von damals« eingeht, sich den Gesuchten aussetzt und von ihnen in die Pflicht nehmen lässt, erscheint sie mir wie ein Modell kirchlichen Erinnerns für die Zukunft.

»Ihr Menschen, die ihr furchtbare Qualen erfahren habt – welche der Klagelieder des Jeremia würdig sind! Welches ist euer letztes Wort? Euer Wort nach so vielen Jahren, die unsere Generation vom Leiden im Lager Mauthausen und in vielen anderen trennen? Mensch von gestern – und von heute, wenn das System der Vernichtungslager auch heute noch irgendwo in der Welt fortdauert, sage uns, was kann unser Jahrhundert an die nachfolgenden übermitteln? Sage uns, haben wir nicht mit allzu großer Eile deine Hölle vergessen? Löschen wir nicht in unserem Gedächtnis und Bewusstsein die Spuren der alten Verbrechen aus? [...] Rede, denn du hast das Recht dazu – du, der Mensch, der gelitten und das Leben verloren hat ... Und wir müssen dein Zeugnis anhören. »Sprecht, ihr habt das Recht zu sprechen – ihr, die ihr gelitten und euer Leben verloren habt. Es ist unsere Pflicht, euer Zeugnis zu hören.«

So gesprochen von Johannes Paul II. am 24.6.1988 in Mauthausen.[34]

30 Vgl. dazu Hermann PIUS SILLER, Sich - Einbringen. Eine theologische Kategorie, in: BRACHEL / METTE, *Kommunikation* (wie Anm. 20), 150-159.

31 DERS., Sich verbürgen. Eine handlungstheoretische Kategorie, in: *Bibel und Liturgie* 67 (2/3/1994).

32 Vgl. dazu etwa Elie WIESEL, Plädoyer für die Toten, in: DERS., *Gesang der Toten*. Erinnerung und Zeugnis, Freiburg ²1989, 154-177. Der elementare Modus der Abstandhaltung ist für Wiesel das Schweigen.

33 MARQUARDT, Christsein (wie Anm. 25), 30.

34 JOHANNES PAUL II., Europa, kannst du an ihm vorbeigehen? Ansprache im Konzentrationslager Mauthausen am 24. Juni 1988, in: *Der Apostolische Stuhl 1988*. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Redaktion des deutschsprachigen L'Osservatore Romano, Köln/Città del Vaticano 1988, 607f.

Zusammenfassung
Der Beitrag fragt nach der Bedeutung der Studie *Erinnern und Versöhnen* für die christlich-jüdischen Beziehungen. Der Aufbau der Studie wird nachgezeichnet, um den Kontext, in dem Aussagen zum Judentum gemacht werden, zu erfassen. Der entsprechende kurze Abschnitt wird analysiert mit dem Ergebnis, einen stark apologetischen Charakter festzustellen. Ausgehend von vier Stichwörtern resp. Aussagen des Textes werden abschließend Linien eines kirchlich-theologischen Erinnerns skizziert, das weiterführen und dialogtauglicher sein sollte: die Bereitschaft, auch die Lehre zu erneuern; ein diachron-solidarisches Erinnern auf der Basis eines integral-komplexen Kirchenverständnisses; ein nicht ekklesiozentrisches, sondern kenotisch-empathisches Erinnern; »Gegenzeugnis« als Ferment eines offensiven »bußbereiten« Denkens.

Summary
The article discusses the impact of the study *Memory and Reconciliation* on Christian-Jewish relationships. The structure of the study is traced in order to comprehend the context in which statements about Judaism are made. The author analyses the relevant short paragraph and, in conclusion, discerns a strongly apologetic character. Finally, working from four key words that correspond to statements in the text, the author sketches lines of an ecclesiastical-theological remembrance that should be constructive and more suitable for dialogue: the willingness to also renew doctrine; a diachronic remembrance showing solidarity founded on an integrally complex understanding of the church; a remembrance that is kenotic and empathic, not church-centred; and a »counter witness« as the ferment of a forceful way of thinking that is »willing to repent«.

Sumario
El artículo se pregunta por el sentido del estudio *Memoria y Reconciliación* para las relaciones entre cristianos y judíos. Primero se presenta la estructura de dicho estudio, para poder comprender mejor el contexto de las afirmaciones sobre el judaismo. Después se analiza el pasaje correspondiente, atestándole un carácter demasiado apologético. Partiendo de cuatro conceptos o afirmaciones del texto se esbozan finalmente las líneas maestras de una memoria eclesial y teológica que pueda servir de diálogo: la disposición a renovar también la doctrina; una memoria diacrónica y solidaria basada en una eclesiología integral y compleja; una memoria no eclesiocéntrica, sino kenótica y empática; contratestimonio como fermento de un pensamiento prospectivo y dispuesto a la penitencia.

Abschied vom IMG

Es waren überwiegend ältere Damen und Herren, die sich am 26. November 2004 im Haus von MISSIO München eingefunden hatten, um das »Katholische Institut für missionstheologische Grundlagenforschung« (IMG) zu verabschieden: Mitglieder, Mitarbeiter, Freunde und Förderer – viele Weggefährten von der ersten Stunde an.

Fast genau 25 Jahre vorher, im Oktober 1979, war das Institut als Antwort auf die nachkonziliare Krise der Mission und der Missionswissenschaft ins Leben gerufen worden. 1976 war der katholische missionswissenschaftliche Lehrstuhl an der Ludwig-Maximilians-Universität gestrichen bzw. umgewidmet worden, daher wollte MISSIO unter seinem damaligen Leiter Prälat Jakob Aigner und mit persönlicher Unterstützung durch Kardinal Ratzinger in kirchlicher Trägerschaft weiterführen, was im universitären Bereich offensichtlich nicht mehr möglich war: Wissenschaftlich-theologisch nachzudenken über den Ort der Mission im Ganzen der Kirche.

So lautete das Ziel des Vereins, der unter maßgeblicher Hilfe von Prof. Heinrich Fries und P. Dr. Fritz Köster gegründet wurde, denn auch: »Erforschung fundamentaltheologischer, anthropologischer und soziokultureller Grundlagen einer Theologie der Mission und der Religionen durch Lehrtätigkeit an Universitäten und Hochschulen, wissenschaftliche Kolloquien und Tagungen, Durchführung und Vergabe wissenschaftlicher Forschungsaufträge, Veröffentlichungen in wissenschaftlichen Zeitschriften und Monographien.«

Es ging also um die Aufrechterhaltung und Weiterführung der Missionswissenschaft, denn nach dem Wegfall des entsprechenden Lehrstuhles an der Universität Würzburg war das IMG tatsächlich die einzige verbliebene katholische missionswissenschaftliche Institution im süddeutschen Raum.

Die Aufgaben und Ziele waren hoch gesetzt. Rasch wurde allerdings deutlich, dass sich zwei Erwartungen nicht erfüllen würden: Das Institut – obwohl mit zwei hauptamtlichen Mitarbeitern (dem wissenschaftlichen Leiter und einer Sekretärin) personell eher schwach besetzt (das Aachener »Schwesterinstitut« verfügt allein über sechs wissenschaftliche Referenten!) – war nie in der Lage, sich selbst zu finanzieren. Trotz verschiedener Werbemaßnahmen blieb das Beitrags- und Spendenaufkommen gering, MISSIO München musste für die nicht unerheblichen »Restkosten« aufkommen (es wurde auch eine eigene Fachbibliothek aufgebaut).

Zudem erwies es sich als unmöglich, von außen Einfluss auf die wissenschaftliche Ausbildung der Diplomtheologen an den Universitäten zu nehmen. So verlagerte sich der Schwerpunkt der Institutsarbeit auf den Bereich beruflicher Fort- und Weiterbildungen, v. a. von Religionslehrern, und auf Angebote für die klassische Erwachsenenbildung (Vorträge, Vorlesungen, Seminare). Der erste und einzige Leiter des Instituts, Prof. Dr. Franz Wolfinger, der seit 1998 auch eine Honorarprofessur an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern inne hat, bemühte sich um ein breit gefächertes Angebot an Veranstaltungen.

Während aber Abende zu Themen wie »Engelwerk«, »Esoterik«, »Fundamentalismus« oder auch »Reinkarnation« manchmal mehrere hundert Teilnehmer mobilisieren konnten, ließ es sich trotz bekannter und hoch qualifizierter Fachreferenten nicht mehr leugnen, dass das Interesse an den eigentlichen Kernthemen des Instituts im Schwinden begriffen war. Obwohl der Vorstand des Instituts, allen voran der Vorsitzende

Abtprimas Dr. Notker Wolf OSB wie auch der MISSIO- Präsident Dr. Konrad Lachenmayer, zahlreiche Versuche zur Erhöhung der Ausstrahlungskraft unternahm, fanden sich zu Vorträgen über die Befreiungstheologie oder die Situation der Kirche in Asien oder Afrika meist nur wenige Zuhörer ein.

Im Blick auf diese Situation und in Anbetracht des steigenden Bedarfs an einer fundierten und wissenschaftlich reflektierten Missions- und Religionstheologie begannen ab 1998 Verhandlungen zwischen MISSIO und der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Würzburg über die Errichtung eines Stiftungslehrstuhles für »Missionswissenschaft und interkulturelle Theologie«. Nachdem eine Verankerung des Faches im Pflichtstudium der Diplomtheologen erreicht worden war und die von Prof. DDr. Hans Waldenfels SJ und Andreas Müller OFM in Bonn begründete Stiftung »Promotio Humana« sich bereit erklärt hatte, die Hälfte der Finanzierung zu übernehmen, konnte der Lehrstuhl für das Wintersemester 2005/06 zur Besetzung ausgeschrieben werden. Er wird für zunächst fünf Jahre eingerichtet.

Leiter und Vorstand des IMG hatten zunächst mit hohem Einsatz für den Erhalt des IMG in München unter personeller und organisatorischer Verbindung mit dem Stiftungslehrstuhl in Würzburg gekämpft. Doch wurde im Blick auf die finanzielle Situation von MISSIO wie auch der bayerischen Bistümer allgemein rasch deutlich, dass beides zusammen nicht mehr finanzierbar war. Da mit dem Jahreswechsel der Leiter Prof. Wolfinger aus Altersgründen ohnehin ausschied, wurde vom Vorstand und den Mitgliedern die Auflösung des Instituts zum 31.12.2004 beschlossen.

Was eine Feier zum 25-jährigen Bestehen hätte werden können, wurde so zum Abschied vom IMG: Der Blick war naturgemäß zurück gerichtet auf die vergangenen Jahre, die Prof. Wolfinger in einem ausführlichen Tätigkeitsbericht noch einmal revue passieren ließ. Aber er richtete sich dann auch nach vorne, in die Zukunft: Der Hauptreferent des Abends, Prof. DDr. Hans Waldenfels, wies in seinem Vortrag »Zum Stellenwert einer weltkirchlichen Theologie« auf Aufgaben und Notwendigkeit von Missionswissenschaft, kontextueller und interkultureller Theologie hin und ließ damit deutlich werden, dass das IMG einen zentralen Auftrag erfüllt hatte: Die »Sache« bewusst gehalten und gerade durch seine Tätigkeit und Initiativen den Weg zu einer Wiederverankerung der Missionstheologie an einer Universität bereitet zu haben.

Seit einigen Jahren waren Vorträge im Rahmen des IMG in einer neuen Reihe »missio pockets« zusammen mit dem Don Bosco-Verlag veröffentlicht worden. Zwei Bändchen werden zunächst noch erscheinen: Die Vorträge über die Kirche in Afrika aus dem Sommersemester 2003 und die Beiträge der Abschiedsveranstaltung. Über die Weiterführung der in Kritiken allgemein gelobten Reihe muss dann MISSIO entscheiden.

Lothar Bily SDB

60 Jahrgänge NZM

In Heft 4/2004 der *NZM* teilte Fritz Kollbrunner, Präsident des Vereins zur Förderung der Missionswissenschaft (Schweiz), mit, dass die *NZM* mit diesem Heft ihr bisheriges Erscheinen nach 60 Jahren beendet, und dass besagter Verein ab 2005 die Herausgabe einer weniger aufwändigen missionswissenschaftlichen jährlichen Publikation plant. Mit der Einstellung der *NZM*, die wenn auch mehrsprachig vor allem deutschsprachig gewesen ist, verliert

die deutschsprachige Missionswissenschaft eines ihrer renommiertesten Publikationsorgane. Die *NZM* wurde 1945 von Johannes Beckmann SMB (1901-1971) gegründet. Nachdem die von Joseph Schmidlin 1911 in Münster gegründete *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1937 aufgrund seiner Auseinandersetzungen mit dem nationalsozialistischen Staat und seiner wissenschaftlichen Differenzen mit der Leitung des Instituts für Missionswissenschaftliche Forschung (Münster) ihr Erscheinen einstellen musste, und die 1937 gegründete und von Max Bierbaum geleitete Konkurrenzzeitschrift *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* dies 1941 ebenfalls tat, stand die deutschsprachige Missionswissenschaft plötzlich ohne Fachorgan da. Beckmann, der ein angesehener und enger Mitarbeiter beider Zeitschriften gewesen war, überlegt in dieser Situation, in der vom Krieg verschonten Schweiz eine missionswissenschaftliche Fachzeitschrift zu gründen. In der Absicht, das Erbe der *Zeitschrift für Missionswissenschaft* seines Lehrers Schmidlin fortzuführen, nannte er sie nun *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*. Unter dem Titel »Von der alten zur neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft« heißt es im ersten Heft der *NZM* (1945, 8f.): »Der Name ist somit einerseits Ausdruck dankbarer Pietät, anderseits aber auch verpflichtendes Programm. Wie in der früheren ZM sollen daher auch in der NZM alle Disziplinen der weit verzweigten Missionswissenschaft eine kritische, wissenschaftlich fundierte Pflege finden [...] Im Gegensatz zu den letzten Jahrgängen der ZM, sowie der Vier-Monatsschrift ›Missionswissenschaft und Religionswissenschaft‹ verzichtet die NZM bewusst auf die Aufnahme der Religionswissenschaft.«

Die NZM, die seitdem in ununterbrochener Reihenfolge erschienen ist, stieg dank der langjährigen Redaktionsarbeit Beckmanns (er blieb bis zu seinem Tod 1971 Chefredakteur, und bis zur Gründung des Vereins zur Förderung der Missionswissenschaft 1967 war die NZM sein persönliches Eigentum) in den Rang einer international angesehenen Fachzeitschrift auf, die sich trotz der Wiederbelebung der *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1947 als *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR) bis heute gut behaupten konnte. Seit 1957 wurde sie vom Schweizerischen Nationalfonds für die Wissenschaftliche Forschung bzw. von der Schweizerischen Akademie für Geistes- und Sozialwissenschaften finanziell unterstützt, die Hauptlast trug allerdings die Schweizerische Missionsgesellschaft Bethlehem bzw. der Verein zur Förderung der Missionswissenschaft Immensee. Zur Gründung der NZM gehört auch die Herausgabe und langjährige Betreuung der Publikationsreihen »Schriftenreihe NZM« (1947) und »Supplementa NZM« (1950), in denen – bis zu deren Einstellung im Jahre 2000 – 35 bzw. 45 Bände erschienen sind, darunter auch missionswissenschaftliche Dissertationen und Habilitationen von vielen Autoren, die später Professoren geworden sind (die Supplementa wurden mit einem Band des Kapuziners Walbert Bühlmann eröffnet, der später einer der bekanntesten deutschsprachigen Missionswissenschaftler werden sollte). Nach dem Tod Beckmanns wurde die Redaktionsarbeit von Johann Specker SMB weitergeführt (bis 1987), seit 1973 mit einem aus SMB-Mitgliedern (Jakob Baumgartner, Fritz Kollbrunner, Otto Bischofberger) bestehenden Redaktionsteam; von 1988 bis 2000 war Fritz Kollbrunner SMB hauptverantwortlicher Redaktor, seit 2001 Fritz Frei. Wir bedauern, dass die NZM ihr Erscheinen einstellen musste. Die Missionswissenschaft ist im Rückblick vor allem für die 60 Jahrgänge dankbar, mit denen die NZM die vorkonziliare Missionswissenschaft entscheidend geprägt und den nachkonziliaren Wandel begleitet hat. Sie stellen einen Fundus dar, aus dem die missionswissenschaftliche Forschung weiterhin schöpfen wird.

Mariano Delgado

In memoriam Jacques Dupuis SJ

Am 29. Dezember 2004 starb in Rom Jacques Dupuis SJ, einer der führenden katholischen Theologen im Feld des interreligiösen Dialogs. Er wurde am 5. Dezember 1923 in Huppaye im belgischen Brabant geboren, trat im Dezember 1941 in das Noviziat der Jesuiten ein und bat schon bald, als Missionar in Indien tätig sein zu dürfen. So verließ er nach den Studien der Philosophie am 8. Dezember 1948 seine Heimat, um über Italien von Neapel nach Bombay und von dort ins heutige Kolkata überzusiedeln. Wie wir aus unveröffentlichten Manuskripten wissen, erlebte er dort zunächst einen starken Kulturschock, doch Indien wurde dann für ihn zu einer großen Herausforderung, sich mit der für ihn so neuen und fremden Welt vertraut zu machen. Im Januar 1952 begann er seine theologischen Studien in Kurseong, 500 km nördlich von Kolkata an den Hängen des Himalaya. Dort wurde er auch im November 1954 zum Priester geweiht. Nach Aufbaustudien und der Promotion an der römischen Gregoriana im Jahre 1959 kehrte er in das Theologat von Kurseong zurück, wo seine lange Tätigkeit als Professor für Dogmatik begann. Als er 1984 nach Rom an die Gregoriana berufen wurde, konnte er auf eine jahrzehntelange Tätigkeit in Indien zurückblicken. Die Zeit nach dem Konzil brachte es mit sich, dass er auf vielen Ebenen an der Umsetzung der Konzilsbeschlüsse mitwirken konnte, im Umkreis der indischen Kirche, in der heimischen Bischofskonferenz, später in der Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen, durch die Mitarbeit und langjährige Leitung der theologischen Zeitschrift *Vidyajyoti*, schließlich auch in Rom in unterschiedlichen Gremien. Zusammen mit Josef Neuner veröffentlichte er eine Dokumentensammlung, in denen die wichtigsten kirchlichen Dokumente zusammengefasst waren. Sein Hauptarbeitsfeld war zunächst die Christologie.

Der Umgang mit dem religiösen Pluralismus Indiens, die Anregungen des 2. Vatikanischen Konzils, die Mitarbeit in Rom, – all das führte aber dann dahin, dass Dupuis sich immer stärker mit den Fragen des religiösen Pluralismus und seinen Konsequenzen für die christliche Lehre auseinandersetzte. Unter den zahlreichen Veröffentlichungen ragte am Ende ein Werk heraus, das in allen Weltsprachen heute vorliegt, merkwürdigerweise aber in Deutschland trotz mehrfacher Hinweise keinen Verleger gefunden hat; – mit dem englischen Titel: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Das Buch fand schon bald die besondere Aufmerksamkeit der römischen Zensur und machte die letzten Lebensjahre Dupuis' nach seiner ohnehin anstehenden Emeritierung zu einer eigentlichen Leidenszeit. In jener Zeit fand er starken Rückhalt beim gleichfalls 2004 verstorbenen Wiener Kardinal Franz König, beim Generalobern der Gesellschaft Jesu Hans Peter Kolvenbach, bei Mitbrüdern der ganzen Welt, die es in der zu seinem 80. Geburtstag erschienenen Festschrift auch eindrucksvoll zum Ausdruck gebracht haben: *In Many and Diverse Ways*, hg. von Daniel Kendall and Gerald O´Collins. Die Notificatio, die am 26. Februar 2001 veröffentlicht wurde, wies ausdrücklich keine einzige Aussage Dupuis' zurück, sondern bestand lediglich auf »Ambiguitäten«, die zu beachten seien.

Der Zuspruch, den Jacques Dupuis danach weltweit empfing, war überwältigend. Es gibt wenige Länder der Welt, in die er nicht zu Kongressen, Symposien, Vorlesungen u. ä. eingeladen wurde. Wenn in vielen Ländern der Erde die Fragen des interkulturellen und interreligiösen Umgangs endlich auf die Agende der Theologie gesetzt wird, ist es nicht unwesentlich auch sein Verdienst.

Ihm ist es auch zuzurechnen, dass er in aller Treue zur kirchlichen Lehre doch zugleich die Felder benannte, die im Hinblick auf die neu erkannte Situation zu bearbeiten sind: die Verkündigung der Gottesherrschaft, der trinitarische Monotheismus, die nicht einzuordnende Einzigkeit der Rolle Jesu Christi, die Unbegrenztheit des Geisteswirkens, die Bedeutsamkeit der religiösen Erfahrungen in anderen Religionen u.v.a.m. Christliche Theologie kann sich heute nicht mehr allein mit ihren Antworten präsentieren, sie muss sich auch den eigenen Fragen, die sich im Umgang mit der vielgesichtigen Menschheit zeigen, stellen.

Unveröffentlicht ist ein Buch, das den Titel tragen sollte: *Löschet den Geist nicht aus!* Auf die Frage, die Gerald O´Collins ihm ein Jahr vor seinem Tod stellte: »Was würdest du antworten, wenn Christus dich auffordert, von dem Rechenschaft zu geben, was du getan hast?« gab er folgende Antwort:

»Ich kann mir nicht vorstellen, dass ich dem Herrn auf der anderen Seite meines Lebens Rechenschaft gebe über das, was ich getan habe. Ich denke auch nicht, dass eine solche Rechenschaft notwendig ist. Der Herr wird mein Werk kennen, sogar besser, als ich selbst es kenne. Ich kann nur hoffen, dass seine Bewertung positiver ausfällt als die von einigen Zensoren und auch der zentralen kirchlichen Lehrautorität.

Von meiner Seite möchte ich Gott nur Dank sagen für das Geschenk des menschlichen Lebens und für die Berufung, teilzuhaben an seinem göttlichen Leben in seinem Sohn Jesus. Ich möchte ihm auch danken für das erfüllte Leben, das er mir ohne mein Verdienst geschenkt hat, mir, dem unwürdigen Diener, und für die vielen Gelegenheiten, die er mir angeboten hat zu lernen, ihm zu dienen und ihn zu lieben.

Ich habe das Vertrauen, dass der Herr, der die Geheimnisse der Herzen liest, wissen wird, dass meine Intention in meinem Schreiben, in dem, was ich geschrieben, in meinem Sprechen, in dem, was ich gesagt habe, allein darin bestand, so gut es meine Fähigkeiten erlaubten, meinem tiefen Glauben an ihn und meiner totalen Hingabe an ihn Ausdruck zu verleihen. Anstatt geneigt zu sein, in unserer Begegnung selbst zu reden, hoffe ich vom Herrn, trotz meines Versagens und meiner Mängel, ein Wort des Trostes und der Ermutigung zu hören. Ich bete, dass er mich einlädt, in seine Herrlichkeit einzutreten, für immer sein Lob zu singen. Möge ich ihn sagen hören: ›Gut getan, guter und treuer Diener; du bist in Kleinem treu gewesen, ich will dich über vieles setzen; geh ein in die Freude deines Herrn!‹ (Mt 25,21).«

Hans Waldenfels SJ

Theologische Examensarbeiten

Zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft Im akademischen Jahr 2003|2004

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:

Missionswissenschaft
(einschließlich der Missionsgeschichte)

Religionswissenschaft
(einschließlich der Religionsgeschichte)

Interreligiöser und interkultureller Dialog

Theologische Inkulturation und ortskirchliche Entwicklungen

Theologie der Religionen

Christliche Soziallehre, Kirchen- und Theologiegeschichte im Kontext der genannten Themenbereiche

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

Benediktbeuern

Philosophisch-Theologische Hochschule der Salesianer Don Boscos

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.
Diplomarbeit,
Prof. Lothar Bily und
Prof. Franz Wolfinger,
Sommersemester 2003

Frankfurt

J. W. Goethe Universität

Bern, Barbara
Das altägyptische Licht- und Lebensgott-Motiv und sein Fortwirken in israelitisch/jüdischen und frühchristlichen Traditionen.
Eine religionsphänomenologische Untersuchung.
Dissertation,
Prof. Gertrude Deninger-Polzer und
Prof. Franz Josef Stendebach,
Juli 2004

Schmieder, Astrid
Die Entwicklungsarbeit bei Frauengruppen in Indien.
Empirische Untersuchung am Beispiel eines Mikrokreditprogramms und ihre Konsequenzen für den christlichen Sendungsbegriff.
Dissertation,
Prof. Hans Kessler und
Prof. Monika Treber,
Dezember 2003

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 und Prof. Hunho Chun,
Januar 2004

Frankfurt

Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen

Giese, Marc-Stefan
»Ich bin Missionar, weil ich singe, spiele und tanze!«
Zur musikgestützten Evangelisierung in den Jesuitenreduktionen.
Diplomarbeit,
Prof. Michael Sievernich SJ,
Sommersemester 2004

Hüser, David
»Gott hat in der Bibel nicht alles gesagt …« Volksreligiosität in Mojos (Bolivien).
Diplomarbeit,
Prof. Michael Sievernich SJ,
Sommersemester 2004

Otten, Elisabeth
»Eine gute Nachricht muss das ganze Dorf erfahren«.
Katechisten und Katechistinnen in der katholischen Kirche am Beispiel Burkina Faso.
Diplomarbeit,
Prof. Michael Sievernich SJ,
Sommersemester 2004

Freiburg

Albert-Ludwigs-Universität

Agan, Ulin Polikarpus
»Die Macht der religiös-kulturellen Differenzen und der Stachel der christlichen Identität. Eine interkulturelle Hermeneutik der Interaktion zwischen der Stammesreligion auf Flores (Indonesien) und dem Christentum. Plädoyer für eine mystagogische Theologie der Inkulturation.«
Dissertation,
Prof. Markus Enders,
in Bearbeitung

Azhir, Asadollah
»Ein Vergleich des Verständnisses der Prophetie in den abrahamitischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam)«.
Dissertation,
Prof. Markus Enders,
in Bearbeitung

Lamp, Tobias
Die Bedeutung des Christentums für die Sklaverei. Eine Studie anhand eines Vergleichs zwischen der Geschichte der Alten Kirche nach der sogenannten »Konstantinischen Wende« und der Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika bis zum Ende des Bürgerkrieges.
Staatsexamen,
Dr. Thomas Böhm,
Juli 2004

Oranekwu, George Nnaemeka
The significant role of initiation in the traditional Igbo culture and religion: an inculturation basis for pastoral catechesis of christian initiation.
Dissertation,
Prof. Werner Tzscheetzsch,
Februar 2003

Park, Hong-Ki
»Studien zum Religionsbegriff in einigen wichtigen religionsphilosophischen Entwürfen in Geschichte und Gegenwart«.
Dissertation,
Prof. Markus Enders,
in Bearbeitung

Sajak, Clauß Peter
»Das Fremde als Gabe begreifen – Auf dem Weg zu einer Didaktik der Religionen aus katholischer Perspektive«.
Habilitation,
Prof. Werner Tzscheetzsch,
Juli 2004

Strasser, Paula
»Grundzüge der Anthropologie des klassischen Buddhismus«.
Diplomarbeit,
Prof. Markus Enders,
in Bearbeitung

Schlegel, Ines
»Denn in der Wüste habt ihr mir nicht geopfert.«
Amos 5,21-27 in der Auslegung Cyrills von Alexandrien und Theodorets von Cyrus.
Staatsexamen,
Dr. Thomas Böhm,
Juni 2004

Weber, Raphael
Von »kleinen Vögeln, die in den Bäumen des Paradieses nisten«.
Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur »islamischen Theologie vom Kind«.
Staatsexamen,
Prof. Dr. Werner Tzscheetzsch,
April 2004

Freiburg

Universität Freiburg Schweiz

Ezekwonna, Ferdinand
Igbo Communitarian Ethic.
Dissertation,
Prof. Bénézet Bujo,
in Bearbeitung

Hunn, Domink
An den Rändern der Geschichte. Heilsgeschichte und Verlierer-rationalität in der serbisch-orthodoxen Gesellschaft.
Lizentiatsarbeit,
Prof. Anand Nayak,
Juni 2004

Koller, Franziska
Eine ethische Evaluation am Entwicklungsprogramm PDVM der DEZA in Burkina Faso.
Dissertation,
Prof. Bénézet Bujo,
in Bearbeitung

Maineri, Arianna
Die Rechte der Frauen im Maghreb aus ethischer Perspektive.
Lizentiatsarbeit,
Prof. Bénézet Bujo,
April 2004

Neuhold, David
Rufer und Mahner. Kardinal König in den Jahren 1956-1972.
Dissertation,
Prof. Mariano Delgado,
in Bearbeitung

Nuzzi, Luigi
Precursore di un laicato dei tempi nuovi sull'esempio del »cooperatore salesiano laico« di San Giovanni Bosco.
Lizentiatsarbeit,
Prof. Mariano Delgado,
Juli 2004

Signorell, Patrick
L'Islam dans les Balkans: phénomène homogène ou disparité de l'Umma?
Lizentiatsarbeit,
Prof. Anand Nayak,
Juni 2004

Zocchi Fischer, Anita
Beteiligungsgerechtigkeit.
Dissertation,
Prof. Bénézet Bujo,
in Bearbeitung

Graz

Karl-Franzens-Universität

Leutar, Ivan
Wiederentdeckung des Heiligen am Beispiel des Marienwall-fahrtsortes Medjugorje.
Dissertation,
Prof. Leopold Neuhold und
Prof. Walter Schaupp,
in Bearbeitung

Sattinger, Barbara
Frauengestalten bei Euripides.
Magisterarbeit,
Prof. Karl Woschitz,
2003/2004

Schmiedbauer, Martin
Rühr uns an mit deiner Kraft. Segnen – Benedeien – Berühren. Segensgesten durch Berühren.
Dissertation,
Dr. Erich Renhart und
Dr. Grigorius Larentzakis,
in Bearbeitung

Schwarz, Andrea Veronika
Das Volk Gottes und seine Hoffnung auf das letzte Gericht. Eine empirische Auseinander-setzung mit eschatologischer Pastoral.
Magisterarbeit,
Prof. Rainer M. Bucher,
2003/2004

Steinkellner, Norbert
Handelt Gott im Wunder? Zur Frage der Möglichkeit, Tatsächlichkeit und Beschreib-barkeit des Wunders als Handeln Gottes.
Magisterarbeit,
Dr. Christian Wessely,
2003/2004

Wallner, Franz Josef
Schrift und Schriftauslegung in der Offenbarungskonstitution »Dei Verbum« Artikel 11-13. Die Aussagen des Konzils im Spiegel der Rezeption.
Magisterarbeit,
Prof. Dr. Bernhard Körner,
2003/2004

Wohleser, Gabriela
Tod – Trauer – Trauer-bewältigung. Gesellschaft-liche, psychologische und theologische Aspekte von Trauer und Trauerbewältigung.
Magisterarbeit,
Dr. Karl Ladenhauf,
2003/2004

Vysanethu, Philip O.I.C.
The musicality makes the Malankara Liturgy mystical. A study on the mystical nature of the Malankara Liturgy and the formation of a liturgical musicality based on the Indian Music System in the context of ecumenism and inter-religious dialogue.
Dissertation,
Dr. Erich Renhart und
Dr. Dietmar Winkler,
in Bearbeitung

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's.
Dissertation,
Prof. Peter Antes,
März 2003

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

Schauer, Eva Johanna
Dramaturgia Pietatis im Württemberg des 17. Jahrhunderts. Prinzessin Antonia zu Württemberg und ihre kabbalistische Lehrtafel.
Dissertation,
Prof. Peter Antes,
September 2004

Shoji, Rafael
The Nativization of East Asian Buddhism in Brasil.
Dissertation,
Prof. Peter Antes,
Juni 2004

Schmitz, Bertram
Vom Tempelkult zur Eucharistiefeier. Die Transformation eines Zentralsymbols aus religionswissenschaftlicher Sicht.
Dissertation,
Prof. Peter Antes,
Juli 2004

Tiesler, Nina Clara
Heimat und Fremdheit seit 1989. Zur Neuen Islamischen Präsenz und der Entwicklungsgeschichte islamischer Konzepte im europäischen Kontext.
Dissertation,
Prof. Peter Antes und
Prof. Claussen,
Dezember 2004

Innsbruck

Leopold-Franzens-Universität

Adhiambo, Radol Austin
Kulturelle Krise in der Person des Afrikaners als Hintergrund seiner vielfältigen Probleme und die allumfassende Evangelisierung als Lösungsweg.
Magisterarbeit,
Prof. Karl-Heinz Neufeld,
2004

Ackah, James Yamekeh
Understanding the eucharistic theology against the background of contemporary african theology. The Eucharist as sacrifice and meal vis-à-vis the arkan concept of sacrifice and communal meal.
Dissertation,
Prof. Lothar Lies und
Prof. Franz Weber,
Juni 2004

Albrecht, Christoph Vincenz
Den Unterdrückten eine Stimme geben. Das Lebenszeugnis von P. Luis Espinal SJ und sein Eintreten für eine prophetische Kirche.
Dissertation,
Prof. Wolfgang Palaver und
Prof. Franz Weber,
Mai 2004

Engljähringer, Klaudia
Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Ijobbuches.
Dissertation,
Prof. Martin Hasitschka und
Prof. Fischer / November 2003

Juen, Agnes
Jesus als Wegbegleiter.
Dissertation,
Prof. Martin Hasitschka und
Prof. Fischer,
Februar 2004

Jung, Ji Won
Der moderne Mensch in Korea. Offenheit für das Evangelium in Rahner'scher Perspektive.
Magisterarbeit,
Prof. Karl-Heinz Neufeld,
2004

Kasiri, Hamid
Zur Entwicklung des Umgangs mit der heiligen Schrift im Katholizismus des 20. Jahrhunderts.
Dissertation,
Prof. Karl-Heinz Neufeld und
Prof. Martin Hasitschka,
Oktober 2003

Kowalski, Beate
Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes.
Habilitation,
Prof. Martin Hasitschka und
Prof. H. Giesen,
Oktober 2003

Lang, Martin
Gott und Gewalt in der Amosschrift.
Dissertation,
Prof. Martin Hasitschka und
Prof. Fischer,
Dezember 2003

Mboma, Franklin
Problématique de nouvelles perspectives évangéliques en Congo Démocratique.
Dissertation,
Prof. Karl-Heinz Neufeld,
in Bearbeitung

Mukulu-Mbange, Silvain
Foi en Jésus-Christ. Prolégomènes à une théologie de la vie pour l'Afrique du troisiéme millenaire.
Dissertation,
Prof. Karl-Heinz Neufeld,
in Bearbeitung

Paulin, Maximilian
Meinheit – oder doch Gewalt? Heinrich Rombach, René Girard und das Spiel des Begehrens.
Dissertation,
Prof. Jozef Niewiadomski und Prof. Wolfgang Palaver,
November 2003

Romejko, Adam
Transformationskraft des Opfers. Ein Beitrag zum Opferdiskurs im Umkreis der mimetischen Tradition.
Dissertation,
Prof. Jozef Niewiadomski und Prof. Wolfgang Palaver,
Juli 2004

Zatyrka, Alexander Paul
The formation of the autochtonous Church and the Inculturation of christian Ministries in the indian Cultures of America. A case study: the Bachajón Mission and the Diocese of San Christóbal de Las Casas, Mexico.
Dissertation,
Prof. Franz Weber und Prof. Lothar Lies,
Dezember 2003

Luzern

Universität Luzern

Hässig, Maria
Dem Humanum dienen. Philosophisch-theologische Reflexion zu einem Versöhnungsprozess in Burundi.
Lizentiatsarbeit,
Prof. Wolfgang Müller,
Oktober 2003

Thykoottathil, Varughese OIC
Christological Mysteries. A Contextual Study on the Liturgy of Saint James in the Syro-Malankara Church.
Dissertation,
Prof. Helmut Hoping,
Juni 2004

Mainz

Johannes Gutenberg-Universität

Bohnert, Christino
Die christliche Missionierung des paraguayischen Chaco im 20. Jahrhundert.
Dissertation,
Prof. Michael Sievernich SJ, in Bearbeitung

Glüsenkamp, Uwe
Johann Wolfgang Bayer S.J. (1722-1794), ein Peru-Missionar aus Franken.
Diplomarbeit,
Prof. Johannes Meier und Prof. Hartmann,
Dezember 2003

München

Ludwig-Maximilians-Universität

Beck, Helmut
Die Theologie der Befreiung und die Pädagogik Paulo Freires: Lateinamerika auf der Suche nach seiner Identität. Europa lernt von einem anderen Kontinent.
Diplomarbeit,
Prof. Ehrenfried Schulz,
Januar 2004

Schmid, Birgit
Reaktionen auf die Adventspredigten und die Silvesterpredigt des Jahres 1933 von Kardinal Michael von Faulhaber.
Staatsexamen,
Prof. Manfred Heim,
September 2004

Schmid, Herbert
»Die Eucharistie ist Jesus.« Anfänge einer Theorie des Sakraments im katholischen Philippusevangelium.
Dissertation,
Prof. Reinhard Hübner,
Mai 2004

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

Münster

Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Bünker, Arnd
Missionarisch Kirche sein. Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland.
Dissertation,
Prof. Giancarlo Collet und Prof. Karl Gabriel,
Juli 2004

Masuch, Matthias
Armut und Ökologie. Schöpfung als interkulturelle Herausforderung.
Lizentiatsarbeit,
Prof. Giancarlo Collet,
Mai 2004

Rupieper, Michael
Gemeinsam auf dem Weg – Ortskirchen im Austausch als Zeichen ihrer spirituellen Verbundenheit.
Diplomarbeit,
Prof. Giancarlo Collet,
Februar 2004

Salzburg

Paris Lodron Universität Salzburg

Haumer, Gerhard
Das Wallfahrtswesen im kirchlichen und staatlichen Recht.
Magisterarbeit,
Prof. Johann Paarhammer,
Juni 2004

Herndl, Wolfgang
Unsere liebe Frau am Lasselberg. Die Mirakelbücher vom Lasselberg in Viechtwang (1709-1721/22), Oberösterreich.
Magisterarbeit,
Prof. Franz Ortner,
März 2004

Kogler, Brigitta
Zwischenräume: Fremd im Eigenen? Unmöglichkeit von Übersetzung und kulturelle Interferenzen.
Magisterarbeit,
Prof. Gerhard Bodendorfer,
April 2004

Kraevski, Assen
Erkenntnis und Ideologie in der Befreiungstheologie.
Magisterarbeit,
Prof. Clemens Sedmak,
März 2004

Kubien, Thomas
Menschenwürde als Lobpreis Gottes im Psalm 8. Theozentrische Aspekte des Psalms.
Magisterarbeit,
Prof. Friedrich Reiterer,
Dezember 2003

Schiendorfer, Thomas
Rationalität und Kognitivität religiöser Überzeugungen. Einzeldarstellung und Vergleich von Alvin Plantinga und John Hick.
Magisterarbeit,
Prof. Clemens Sedmak,
März 2004

Wilschko, Simone
Wenn »Gott« über den Ärger geht. Religiöse Verkündigung im Radio. Kriterien zur Einordnung und Qualität, Idealbeispiele und ihr Verständnis zur Kommunikation des Jesus von Nazareth.
Magisterarbeit,
Dr. Elisabeth Anker,
August 2004

St. Augustin

Philosophisch-Theologische Hochschule der Steyler Missionare

Bani, Viktor
Dschihad. Ein zentrales Konzept des Islam?
Diplomarbeit,
Prof. Othmar Gächter SDV,
Mai 2004

Boiser Simon
Missionsverständnis und Missionspraxis der Missionsorden in Deutschland in der Gegenwart.
Diplomarbeit,
Prof. Martin Üffing SDV,
August 2004

Christ, Silke
Erntedank in der Glaubensvermittlung.
Dissertation,
Prof. Werner Prawdzik SDV †
und
Prof. Eckhard Jaschinski SDV,
in Bearbeitung

Cichy, Damian
Die Neuevangelisierung unter Immigranten als missionarische Herausforderung im Europa des 21. Jahrhunderts.
Dissertation,
Prof. Eugen Nunnenmacher SDV,
Juni 2004

Dockter, Hedwig
Trost und Hoffnung aus dem Glauben.
Dissertation,
Prof. Joachim Piepke SDV,
in Bearbeitung

Dörrich, Hans-Jürgen
Jugend, Entwicklung und Neuevangelisierung. Impulse der IV. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo zur Situation der Jugend.
Dissertation,
Prof. Joachim Piepke SDV,
in Bearbeitung

Du Jingnong, Peter
Erlösungsgestalt Jesu Christi in den nachkonziliaren Diskussionen.
Lizentiatsarbeit,
Prof. Joachim Piepke SDV,
in Bearbeitung

Geng Zhanhe, Franz
Welchen Erlöser braucht das heutige Europa?
Diplomarbeit,
Prof. Joachim Piepke SDV,
Mai 2004

Grauer, Harald
Zwischen Revitalisierung und Entmythologisierung. Teilbereiche der Pfingstbewegung betrachtet unter ethnologischer Perspektive.
Diplomarbeit,
Prof. Joachim Piepke SDV,
Mai 2004

Herianto Longa, Agustinus
Neue Stimmen zum Verhältnis von Judentum und Christentum.
Diplomarbeit,
Prof. Heribert Bettscheider SDV,
Mai 2004

Jia Youmin, Stephan
Entwicklungstendenzen in der Beurteilung der Relation zwischen Religion und Naturwissenschaft in der Volksrepublik China.
Lizentiatsarbeit,
Roman Malek SDV,
Juni 2004

Jia Shaoxian, Franziskus
Religion und Christentum in der Interpretation von Xu Baoqian (1892-1944).
Lizentiatsarbeit,
Prof. Roman Malek SDV,
in Bearbeitung

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

Kress, Frank
Gemeinde und ihr Umgang mit dem Kapital – christliche Gemeinden im Spannungsfeld von christlicher Botschaft und Marktwirtschaft.
Dissertation,
Prof. Bernd Lutz,
in Bearbeitung

Madej, Marek
Das Phänomen der Sekten. Eine Herausforderung an Kirche und Gesellschaft.
Diplomarbeit,
Prof. Karl Josef Rivinius SDV,
Mai 2004

Meier, Paul
Die Rezeption des Kreuzestodes Jesu Christi als Sühneopfer in der nachkonziliaren Zeit.
Dissertation,
Prof. Joachim Piepke SDV,
in Bearbeitung

Meran Koban, Nikolaus
Die Bildung der kirchlichen Basisgemeinden im Bistum Larantuka, Indonesien.
Diplomarbeit,
Prof. Heribert Bettscheider SDV,
Mai 2004

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

Obodoechina, Uche
The Imperatives of Self-Reliance and the Church in Africa: The Perspectives of Christian Social Ethics.
Lizentiatsarbeit,
Dr. Bernd Werle SDV,
in Bearbeitung

Onunkwo, Vincent
Peace in Pope John Paul II Social Teachings: Its Moral Relevance to the Igbos of South Eastern Nigeria.
Dissertation,
Karl Heinz Peschke SDV,
September 2004

Rui Ye, Joseph
Zusammenstellung der Partikularnormen der Taiwanesischen Bischofskonferenz – Text und Kommentar.
Lizentiatsarbeit,
Dr. Rudolf Henseler CSSR,
in Bearbeitung

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

Velez Denuyo, Genesis
The Theology of the Local Church from the Perspektive of the Federation of Asian Bishop's Conference (FABC).
Diplomarbeit,
Prof. Martin Üffing SDV,
Mai 2004

Zhang Rongfang, Grace
Ansätze einer neuen chinesischen Spiritualität.
Diplomarbeit,
Prof. Roman Malek SDV,
August 2004

Zhao Huaqing
Bedeutung der Laien bei der Evangelisierung im heutigen China.
Lizentiatsarbeit,
Prof. Eugen Nunnenmacher SDV,
in Bearbeitung

Würzburg

Julius-Maximilians Universität Würzburg

Ibeawuchi Mbogui, Nicholas CMF
Christology and religious pluralism: John Hick's Theocentric model of christology and the challenge of african plural christologies.
Dissertation,
Prof. Otmar Meuffels und
Prof. Francis X. D'Sa SJ,
in Bearbeitung

Nguyen, Duc Minh
Vietnamsische Katholiken und ihr Weg nach Deutschland.
Diplomarbeit,
Prof. Wolfgang Weiß,
2003/2004

Bücher
Buchbesprechungen

Bowker, John (Hg.)
Religionen der Welt.
Aus dem Englischen von
Karl-Heinz Golzio
Primus / Darmstadt 2003, 336 S.
Bubolz, Georg (Hg.)
Religionslexikon.
Daten, Fakten und Zusammenhänge
Cornelsen Scriptor /
Berlin [4]2001, 352 S.
Metz, Wulf (Hg.)
Handbuch Weltreligionen.
Eine umfassende Einführung in
Gedanken und Riten
der Weltreligionen
R. Brockhaus /
Wuppertal [5]2003, 464 S.
Scherer, Burkhard (Hg.)
Die Weltreligionen.
Zentrale Themen im Vergleich
Gütersloher Verlagshaus /
Gütersloh 2003, 160 S.

Das wachsende Interesse an den Religionen in der Welt eröffnet einen neuen Markt für lexikographische Publikationen in diesem Feld. Bei der Beurteilung der einzelnen Veröffentlichungen sind nicht nur die Qualifikation der Herausgeber und Verfasser und ihre Intentionen zu beachten, sondern auch die Zielgruppen, für die die einzelne Publikation gedacht ist. Es macht einen wesentlichen Unterschied, wenn ein Lexikon nur der Information dienen oder auch Urteilskriterien an die Hand geben will, diese wiederum ganz allgemein aus religionswissenschaftlicher Sicht oder aber aus dem Blickwinkel einer bestimmten Religion stammen, ob sie eine bestimmte Vorbildung voraussetzen oder Grundinformationen bieten. Die hier genannten Bücher sind der Redaktion in letzter Zeit zugegangen. Wie die Auflagenzahl zeigt, haben offensichtlich einige Bücher bereits einen größeren Leserkreis gefunden.

Das sehr gut aufgemachte und reich bebilderte, von John BOWKER organisierte Werk geht auf die 2002 erschienene *Cambridge Illustrated History of Religions* zurück und stellt nacheinander die indischen Religionen und die Hindu-Traditionen vor, gefolgt vom Jinismus, Shikismus, sodann dem Buddhismus in seiner geographischen Entfaltung. Anschließend geht es um die Religion in China, Korea und Japan. Der Blick geht dann nach Westen. Beginnend mit dem Judentum und der Religion der Parsen, führt der Band rund um das Mittelmeer, nach Griechenland und Rom, Ägypten und Mesopotamien. Es wird das Christentum vorgestellt, gefolgt von einem kleinen Abstecher zu den altnordischen Religionen, sodann vom Islam und schließlich einem Kapitel über neue Religionen. Der Band erschließt sich dem Leser zusätzlich über Chronologie und Register und lädt mit seiner Bibliographie, die im Hinblick auf den deutschen Leser bearbeitet ist, zu weiterem Studium ein. Die Grenzen des Bandes ergeben sich aus den Nennungen der Religionen. So fehlen die zentral- und osteuropäischen Religionen bei Kelten, Germanen, Slawen u.a.. Das Kapitel über »neue Religionen« ist eher knapp ausgefallen. Die Information über das Christentum erfolgt weithin aus anglikanischer Sicht. Die Nichterwähnung des 2. Vatikanischen Konzils ist in dem beschriebenen Kontext mehr als ein Schönheitsfehler. Im Übrigen bietet der Band aber gute Einführungen aus der Feder ausgewählter Fachleute.

Das von Georg BUBOLZ herausgegebene *Religionslexikon* richtet sich vor allem an Schülerinnen und Schüler, ist in seinen relativ kurzen Artikeln von Autoren verfasst, »die als Pfarrer, Lehrer, Journalisten oder Wissenschaftler mit Problemen des Glaubens zu tun haben und denen es darum geht, Fragen der Religion, die oft auf Unverständnis stoßen, verständlich auszudrücken« (Vorwort). Man möchte sich in strittigen Fragen der Wertung und Stellungnahme enthalten und stattdessen Fragen aufwerfen, die dem Leser weiterhelfen. Diese Selbsteinschätzung sollte man im Auge behalten, wenn man sich an die Lektüre macht. Leider machen sich viele Menschen, die sich des Urteils enthalten wollen, nicht klar, dass oft auch die Enthaltung eines Urteils ein solches enthält und die subjektive Heranführung an eine Frage »Vor-Urteile« produzieren kann. Man mache am besten die Probe gleich bei den ersten Artikeln wie Abendmahl, Absolutheitsanspruch, Abtreibung. Unbestritten enthält das Buch eine Fülle von Informationen. Zwar werden am Ende die Autoren aufgeführt, fast durchweg Männer und Frauen, die u.a. Theologie studiert haben, doch die Artikel selbst sind nicht zugewiesen. Dennoch ist das Buch als ein Versuch zu bewerten, die heutige Schülergeneration – offensichtlich auch im christlichen Religionsunterricht – an die fremde Welt der Religionen und die von dort gegebenen Lösungsangebote für heutige Lebensfragen heranzuführen.

Dem von Wulf METZ bearbeiteten *Handbuch Weltreligionen* liegt ebenfalls eine englische Urfassung zugrunde. In inhaltlicher Gestaltung

und Qualität ist der Band am ehesten dem zuvor besprochenen Werk von J. BOWKER vergleichbar. Den zumeist englischen Autoren, weithin Fachleute in ihren Gebieten, stehen für die deutsche Ausgabe einige deutschsprachige Wissenschaftler zur Seite. Anders als BOWKERS Werk folgt dieser Band in sieben Teilen eher der Zeit- bzw. Entwicklungsschiene. Teil 1, überschrieben mit »Die Entwicklung der Religion« handelt vom Studium der Religion, nennt sodann sechs wichtige Religionswissenschaftler, alle aus der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert: Friedrich Max Müller (1823-1900), Edward Burnett Tylor (1832-1917), William James (1842-1910), William Robertson Smith (1845-1894), Natan Söderblom (1866-1931) und Rudolf Otto (1869-1937). Schließlich kommt er zu den Anfängen der Religion und benennt als konkrete Ansatzpunkte heilige Stätten und Kalender, Mythen und Symbole, die Verbreitungsgebiete und die Entwicklungswege in den Kulturen der Welt. Der Reihe nach richtet sich der Blick dann auf die Religionen des Altertums (Teil 2), die Stammesreligionen (Teil 3), die Östlichen Religionen (Teil 4), die Buchreligionen Judentum und Islam (Teil 4), dann das Christentum mit Christus als Mittelpunkt (Teil 6). In Teil 7 geht es um die Religion in der heutigen Zeit – Stichworte sind hier die säkularen Ideologien, zumal in der westlichen Kultur und in kommunistischer und postkommunistischer Zeit, philosophische Trends wie Existentialismus und Post-Modernismus, die spirituelle Sehnsucht (mit Hinweisen auf neuere religiöse Gruppierungen) in pluraler Gesellschaft. Hilfreich sind hier das Kurzlexikon und das Register, so dass sich auch hier der im Übrigen gut bebilderte und didaktisch hervorragend aufbereitete Band noch einmal gut erschließt. Das inzwischen in 5. Auflage vorliegende Werk der Brockhaus-Produktion kann nach wie vor nachdrücklich empfohlen werden.

Die Eigentümlichkeit des von Burkhard SCHERER, einem praktizierenden Buddhisten, herausgegebenen Bandes besteht darin, dass zu einer Reihe von zentralen religiösen Themenstellungen vier religiös Praktizierende aus ihrer Religion kurz und knapp Stellung beziehen. Für den Buddhismus (und dessen Mutterboden, den Hinduismus) tut dies der Herausgeber selbst, für das Judentum Günter B. GINZEL, für das Christentum die evangelische Theologin Ines FISCHER und für den Islam Halima KRAUSEN. Behandelt werden die Themen: Geschichte (der Religionen), ihre Lehre, ihre Ethik, ihre gesellschaftliche Einstellung, ihre Praxis. Im Vordergrund des Interesses steht die knappe Sachinformation zu Themen, die unter den genannten Überschriften erwartet werden können. Es geht also weder um einen praktizierten Dialog noch um Auseinandersetzungen, wohl besteht die deutliche Absicht, dass die Angehörigen verschiedener Religionen sich im direkten Gespräch mit anderen Religionsangehörigen kundig machen und sich nicht gleichsam über Dritte informieren lassen. In der praktischen Durchführung des Unternehmens steht vor jeder Religion dann freilich nicht der Name des Autors, sondern ein bekanntes religiöses Symbol bzw. die Religionsbezeichnung. Die Kürze wie auch die Textgestaltung schaffen einen schnellen Zugang zum jeweiligen Sachthema; das gut geordnete Stichwortregister lädt seinerseits auch zu einer Querlektüre ein.

Die hier vorgestellten Werke können unter Berücksichtigung der angedeuteten Einschränkungen den verschiedenen, an den Religionen interessierten Gruppen empfohlen werden.

Hans Waldenfels SJ / Düsseldorf

Burger, Maya / Schreiner, Peter (Hg.)
The Perception of Elements in the Hindu Traditions / La perception des elements dans les traditions hindoues
(Studia Religiosa Helvetica; Jahrbuch; Vol 4/5), Peter Lang / Bern 1999, 215 S.

Das hier zu besprechende zweisprachige Buch (französisch/englisch) enthält die Beiträge eines internationalen Kolloquiums, das 1998 an der Universität Lausanne stattgefunden hat. Die Aufsätze wollen keinen systematischen Zugang zur Forschung der Elemente, ein von der Religiongeschichte vernachlässigtes Thema, liefern; sie stellen jedoch, in den Worten des Herausgebers, »den anregenden Ausgangspunkt für weiterführende Forschung, welche noch andere Aspekte der Bedeutung der Elemente und ihrer Geschichte aufdecken wird« dar. (S. 6) In ihrer einführenden Studie (*Les éléments – une trame d'histoire des religions*) steckt Maya BURGER den methodologischen Rahmen für die Untersuchung der Elemente ab, welche als Leitfaden durch das Gebäude des kulturellen Schaffens dienen und deren Studium »die Grundlage für eine erneuerte Vision der religiösen hinduistischen Geschichte« (S. 7) verkörpert. Sie schlägt folgende Bereiche vor: die Beobachtung, die Beherrschung, die Klassifizierung/Spekulation/Theorie, die Einbildungskraft und schließlich das künstlerische Schaffen.

Jedes der fünf Elemente wird einem Spezialisten einer weiteren akademischen Disziplin zugeteilt (Anthropologie, Indische Medizin, Philologie, Religionsgeschichte, Philosophie).

Gabriella EICHINGER FERRO-LUZZI (*Hindu Perception of Earth*), welche sich auf das tamilische Material Südindiens konzentriert, legt eine Klassifizierung der verschiedenen möglichen Kombinationen der Erde mit anderen Elementen

in der Mythologie, im Ritual und im zeitgenössischen Literaturschaffen dar.

Arion ROSU (*L'eau en Inde, de la mythologie au traitement pour la boisson*) zeichnet das Bild der verschiedenen Kontexte (religiös, medizinisch, mythologisch, praktisch) und der mit Wasser verwandten Konzepte. Er erwähnt ökologische Bräuche mit spezifisch indischen Wurzeln.

Bei Peter SCHREINER (*Fire – its literary perception in the Mahābhārata)* geht es um die literarische Auffassung des Elementes Feuer im Kontext des Epos, und die fünf Hauptformen des Feuers im *Mahābhārata*: das zerstörende Feuer, das rituelle Feuer, das Feuer der Leidenschaft und der Fortpflanzung, das elementare Feuer oder die Elemente als bildender Körper, und das yogische Feuer.

Für Bettina BÄUMER (*Vāyu: The Life-Breath of the World in the Hindu Tradition*) stellt der Wind das Element dar, das die indische Auffassung des Universums als strukturierender Makro-Mikrokosmos Beziehungen am besten veranschaulicht. Sie widmet sich dem Ṛgveda (der mit dem Anfang der Schöpfung in Verbindung steht oder einen spirituellen Wert inne hat), den Upaniṣaden (welche die unsichtbaren, die verschiedenen Einheiten der Schöpfung zusammenhaltenden Bindungen verkörpern), und dem postvedischen Hinduismus. Der letzte Teil des Aufsatzes handelt vor allem vom spirituellen Aspekt des Windes als *prāṇa*, welcher im Innern des Körpers dem Wind als dynamischem Element des Kosmos entspricht. Wilhelm HALBFASS (*Ākāśa: The Elusive Element)* erkundet die widersprüchlichen Aspekte des Äthers, welcher in gewisser Weise den Begriff des Elementes selbst transzendiert. Er bezieht sich vor allem auf die Upaniṣaden und die Lehren der Sāṃkyha, der Vaiśeṣika (wo die Vervollständigung der Konkordanz und der Symmetrie der Wahrnehmungsorgane und der elementaren Substanzen die Hauptfunktion des Äthers zu sein scheint), und der Advaita (ein Begriff, der sich auf etwas bezieht, das ontologisch allen Elementen überlegen und gleichzeitig mit der Leere und der Öffnung des Alls verbunden ist). Manche hinduistische und buddhistische Schulen gehen von der doppeldeutigen Natur des Äthers aus, der »substanziellen« Natur einerseits und seiner Interpretation als wesentliche Leere andererseits, indem sie zwei Konzepte postulieren: der Äther als Element, und als ein weiteres, ausweichenderes, weniger dingliches und fundamentaleres Konzept.

Es gelingt dem mit einem Zusammenfassungsteil und einem Index endenden Buch vortrefflich, die mannigfaltige Interpretationen ermöglichende Interdisziplinarität des Forschungsfeldes in den Vordergrund zu stellen.

Bogdan Diaconescu / Lausanne

Delgado, Mariano / Vergauwen, Guido (Hg.)
Glaube und Vernunft – Theologie und Vernunft. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart
(= Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd. 44). Academic Press / Fribourg 2003, 247 S.

Der vorliegende Band geht auf eine von den beiden Herausgebern besorgte Ringvorlesung der Universität Fribourg im akademischen Jahr 1999/2000 zurück. Er ist eine der wenigen deutschsprachigen Publikationen, die im Anschluss an die Enzyklika Johannes Pauls II. *Fides et ratio* entstanden sind. Die beiden Herausgeber signalisieren mit ihren eigenen Beiträgen die beiden Schwerpunkte des Bandes. G. VERGAUWEN bietet unter der Überschrift »Die Freimütigkeit des Glaubens und die Kühnheit der Vernunft« eine solide Einführung in die Enzyklika selbst. Er beachtet dabei die von Kardinal Ratzinger schon früh gegebenen Seitenkommentare und Akzentsetzungen und nimmt auch die Auseinandersetzung mit Gianni Vattimo um eine starke gegen eine »schwache Vernunft« auf. So sehr es berechtigt und gefordert ist, heute auf der Wahrheitsfähigkeit und in diesem Sinne auf einer starken Vernunft zu bestehen, so sehr glaube ich allerdings dennoch, dass Vattimos Anliegen und Position damit nur teilweise getroffen sind. Es ist interessant, dass VERGAUWEN selbst in seinem Schlussabschnitt die Theologie als »Hermeneutik der Kenosis Gottes« bespricht (vgl. 18ff). Die von VERGAUWEN angestoßene systematische Linie findet ihre Fortsetzung in den Beiträgen von H. M. SCHMIDINGER (Zur Geschichte einer Aufklärung. Ausgangspunkte heutiger Religionskritik), P. NEUNER (Glaubenserfahrung und Vernunft im Schatten des Modernismus), H. VERWEYEN (Glaube und Vernunft. Eine katholische Position) und von evangelischer Seite I. U. DALFERTH (Die Vernunft des Glaubens). Wenngleich auch in diese Beiträge geschichtliche Beobachtungen einfließen, stehen doch Hinweise für die neueren geistesgeschichtlichen Entwicklungen hier deutlich im Vordergrund. Sie finden am Ende des Bandes gleichsam ihre Abrundung in den Beiträgen des russischen Theologen V. IVANOV (Russische Religionsphilosophie im Lichte der Enzyklika »Fides et Ratio«) und des jüdischen Autors E. L. EHRLICH (Religion und Vernunft im Judentum).

Für den zweiten Schwerpunkt des Bandes sei zunächst der Beitrag des zweiten Herausgebers M. DELGADO genannt: »Wie Leuchter und Leuchte. Verstand/Vernunft und Glaube nach Johannes vom Kreuz«. Er ist ein historischer Beitrag wie die zweite Serie von Äußerungen,

lenkt aber seinerseits den Blick auf eine aktuelle Problemstellung, zumal – wie auch P. NEUNER es herausarbeitet – die Erfahrungskomponente für das heutige Glaubensverständnis von hoher Bedeutung ist und somit zu Recht bei einem der großen Lehrer des mystischen Lebens, dem Spanier Juan de la Cruz, nach der Stellung der Vernunft in der Erfahrung der Dunklen Nacht gefragt wird. Dabei kommt es nach DELGADO zur Umkehrung der Blickrichtung von *fides quaerens intellectum* zu *intellectus quaerens fidem* (94), der Glaube wird in seiner Tiefe zum Ziel. Es fällt auf, dass die Vorlesungsreihe in der historischen Betrachtungsweise nicht, wie es die Enzyklika (mit J. Ratzinger) nahegelegt hätte, bei der Entscheidung der Kirchenväter zugunsten der Konvergenz von Glaube und Vernunft, Theologie und Philosophie (gegen einen Ansatz bei anderen Religionen), etwa bei Augustinus, ansetzt, sondern gleich an die Pariser Universität des 13. Jahrhunderts führt (so F.-X. PUTALLAZ). Was im Hochmittelalter noch selbstverständlich, wenn auch in Spannung, zusammengehörte, strebte in der Folgezeit immer stärker auseinander und endete am Ende in Gegensätzen. V. LEPPIN fragt nach dem ersten Emanzipationsversuch der Philosophie von der Theologie (etwa bei Ockam, Nikolaus von Autrecourt und Johannes Buridan), A. NESCHKE beschreibt das Verhältnis von Wissen und Glauben im Lichte des Platonismus der Renaissance. Mit den Namen Descartes, Spinoza und Kant markiert A. PIEPER den zweiten Emanzipationsversuch der Philosophie. Im Anschluss daran führt F. BERETTA für die Folgezeit von Galilei zu Darwin in den Konflikt zwischen Kirche und Naturwissenschaften ein, Ph. SECRETAN schließlich vergleicht Pascal mit Wittgenstein. Es folgen die schon genannten, von mir unter die eher systematisch zugeordneten Beiträge.

Das Miteinander von historischen und systematischen Betrachtungen anlässlich von – mehr als im Anschluss an – *Fides et ratio* führt zu einem Reichtum von hilfreichen Informationen. Was die Grundentscheidung der christlichen Frühzeit für die Philosophie, damit für die Vernunft und – wie J. Ratzinger es nennt – für die Aufklärung für die heutige Zeit des Pluralismus, auch des religiösen, bedeutet, bleibt allerdings eher marginal. Vielleicht kommt H. M. SCHMIDINGER dem Aufbruch einer neuen Problematik am nächsten, wenn er von dem Verlust eines Interesses an Gott spricht und dabei Rahners Konzeption des *Hörer des Wortes* zu einer Abstraktion erklärt, »die sich angesichts der realen Verhältnisse kaum aufrecht erhalten lässt« (152): Die Aufhebung der Abstraktion des Menschen führt nach ihm dahin, dass der Gegenstand der neueren Religionskritik »die Religion (ist), wie sie konkret geschichtlich aufgetreten ist und kulturell, gesellschaftlich und seelisch gewirkt hat« (155); schon daraus ergibt sich – selbst unter den Prämissen der Christentumsgeschichte – eine neue Einstellung zu den konkreten Religionen. In diesem Sinne wird die hier angestoßene Diskussion sicher weitergehen.
Hans Waldenfels SJ / Düsseldorf

Dickson, John P.
Mission – Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities: The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission
Mohr Siebeck / Tübingen 2003, 413 p.

This book is a revised dissertation submitted to Macquarie University, Sydney (Australia); its final director was Prof. B.S. Rosner. In its first two chapters it studies missionary commitment in ancient Judaism. Whether ancient Jews actively sought the conversion of outsiders is a debated question. Martin Goodman and Scott McKnight question the reliability of the relevant texts (e.g., Isa 2:2-3; 66:18-21; Wis 18:4; Tob 13:3-6,13; Matt 23:15; Rom 2:17-24; Jos., *Ant.*, 20:17-96 (Adiabene)) or minimize their significance. DICKSON opposes this view. There were Jewish proselytizers, including the Pharisee Saul of Tarsus. Dickson argues that the vocation of the Israelites to be a »priestly kingdom« (Exod 19:6) implied an ethical apologetic or witness to the surrounding pagans. Solomon's prayer of dedication of the Temple (1 Kgs 8:41-43) includes a petition that the pagan's prayer be heard, with the goal that he will recognize that the true God is the one met in the Temple. Such views had an impact on later Jewish texts such as the Testaments, the Letter of Aristeas, Josephus and Philo (cf. Ps 96:1-3).

The second part of the book consists of chapters 3-11. This is essentially a study of Paul, that is, of the different ways in which Paul shapes his communities so that they themselves become missionary, at least indirectly. This project is going to involve necessarily a broadening of what we call mission. Here Dickson opposes authors who hold that gospel proclamation is a duty of Paul's converts (D. Van Swigchem, P. T. O'Brien, J. P. Ware, R. L. Plummer). Usually Paul's converts are presented by Paul as passive receivers who are now obliged to live in »faithfulness« (but cf. Phil 1:3-7 and 2 Cor 9:13 where their duty is promotion, not proclamation, of the gospel). Paul's view here may be based on his high view of the role of *authorized* heralds (Rom 10:14b-17, based on the messenger tradition of Isa 40:9; 52:7; 61:1). Other converts were »partners« of the heralds, but not heralds themselves.

How were the partners to support the mission? Here (against P. Bowers and W. Ollrog) DICKSON lists first financial and logistical support (unprece-

dented in Judaism because its missionaries were less professional); then intercessory prayer. Next come social integration, ethical apologetic, and verbal apologetic. This means first that in their ordinary daily contact with unbelievers the converts were to witness to their faith, especially by their charitable conduct. When visitors came to Christian services they were to be welcomed and moved. These last forms of indirect evangelism all had Jewish precedents.

This is a well managed research project which arrives at reasonable and plausible conclusions. For example, the appendix on the mysterious »evangelists« of Eph 4:11 supports the view that the term refers to oral proclaimers, not to book writers. In his abundant interaction with recent secondary literature, DICKSON's judgment is not always to be followed in detail (e.g., on the analysis of the three prepositional clauses in Eph 4:11 as non-cumulative). But the big picture seems sound. This work is to be recommended to anyone interested in a biblical basis for Christian mission.

Benedict T. Viviano, O.P. / Fribourg

Jaeschke, Walter
Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule
Verlag J. B. Metzler / Stuttgart 2003, 583 S.

Schon zu Lebzeiten – nicht ohne Gründe – der pantheistischen Umdeutung des Christlichen und seiner Aufhebung in den Begriff bezichtigt, bleibt Hegel zweifellos auch für den gegenwärtigen Religionsdialog von besonderem Interesse. Sein »Theorem der Inhaltsidentität von Religion und Philosophie [...] enthält zwar einerseits eine Legitimation der Religion durch die Vernunft, andererseits jedoch die Aufhebung der Religion in die Philosophie. Diese Ambivalenz von Rechtfertigung und Aufhebung – unter Dominanz der Aufhebung – sind sich Hegels Zeitgenossen sehr wohl bewusst« (508), und entsprechender Unterscheidungsbedarf bestimmt auch gegenwärtig die neo- und interreligiöse Szene. Seit Spinozas Zeiten bis zur heutigen Monismus-Debatte steht das Pantheismus-Thema auf der religionsphilosophischen und theologischen Tagesordnung, und untrennbar davon das Geschwisterthema »Atheismus«, derzeit freilich in religionsfreundlicher Variante. Solch ein »Streit um die Religion« ist der eine Strang, an dem JAESCHKE in souveräner Kenntnis des Hegelschen Gesamtwerkes die Wirkungsgeschichte des Berliner Philosophen wenigstens für die erste Generation danach idealtypisch herausarbeitet (bis zur Spaltung in »rechte« und »linke« Schüler). Sekundiert werden solche Grundfragen der Hegel-Schule durch rechts- wie staatsphilosophische Diskurse (Kampf um den »christlichen Staat«) und natürlich im »Streit um die Metaphysik«, deren Ende oder Aufgang.

In der schon bewährten Reihe der Handbücher wird zuvor detailgenau und kenntnisreich über die Lebensstationen Hegels von Stuttgart und Tübingen über Bern und Frankfurt nach Jena, Bamberg, Nürnberg, Heidelberg bis nach Berlin berichtet – stets nah an den Quellen und in genauer Kenntnis der Forschungslage. Im Mittelpunkt steht dann ein werkgeschichtlicher Durchgang, chronologisch anhand von Hegels Schrifttum, dessen Entstehung und Inhalt knapp, informativ und originell erläutert wird – mit vielen Primärzitaten, auch hier mit der notwendigen Sekundärliteratur und den einschlägigen Belegen im Kontext des damaligen Zeit- und Fachgesprächs. Aus der ausführlichen Analyse sämtlicher Einzeltexte erwächst erstmals ein sowohl entwicklungsgeschichtlich als auch systematisch orientiertes Gesamtbild von Hegels Philosophie. Im Anhang sind neben zahlreichen Literaturhinweisen und Dokumentationen vor allem die differenzierten Sach- und Personenregister hervorzuheben. Entstanden ist so ein ausgesprochen informationsreiches, bei aller Differenziertheit noch gut überschaubares, klar gegliedertes und gut lesbares Arbeitsbuch, das man in die Hände nicht nur von Studierenden wünscht. Sowohl für einen Einstieg in Hegels Textgebirge wie für schon erfahrene Hegelkenner und »Gipfelstürmer« bietet das empfehlenswerte Werk beste Orientierung und glänzende Durchblicke.

Gotthard Fuchs / Wiesbaden

Pontifical Missionary Library
Bibliographia Missionaria LXV = 2001.
Founded by Johannes Rommerskirchen O.M.I.
Continued by Marek A. Rostkowski O.M.I.
Pontifical Urbaniana University / Vatican City 2002, 391 S.
Pontifical Missionary Library
Bibliographia Missionaria LXVI = 2002.
Founded by Johannes Rommerskirchen O.M.I.
Continued by Marek A. Rostkowski O.M.I.
Pontifical Urbaniana University / Vatican City 2003, 408 S.
Pontifical Missionary Library
Bibliographia Missionaria LXVII = 2003.
Founded by Johannes Rommerskirchen O.M.I.
Continued by Marek A. Rostkowski O.M.I.
Pontifical Urbaniana University / Vatican City 2004, 477 S.

Diese drei Jahrgänge der *Bibliographia Missionaria* folgen dem bewährten Muster des seit 1935 erscheinenden Nachschlagewerkes. Zunächst werden die verschiedenen missionswissenschaft-

lichen Publikationen (Monographien sowie Artikel in Sammelbänden, Lexika und Zeitschriften) des jeweiligen Jahrgangs in der katholischen Welt wie in anderen Konfessionen nach Rubriken – historisch (so z. B. nach Missionsorden und -kongregationen, nach Missionsgebieten) und praktisch (so z. B. nach Missionsmethode, Weltreligionen, Ökumenismus, Religionsdialog, Entwicklung, Neuen Religiösen Bewegungen) – und darin jeweils alphabetisch nach Autoren aufgelistet. Danach folgt ein Teil mit in der Regel 40-50 kurzen oder langen Einzelrezensionen (2001: 299-334; 2002: 289-357; 2003: 351-417) aus der Feder von anerkannten Spezialisten auf dem Gebiet der Missionswissenschaft. Die Bände werden mit einem Autoren- und Personenregister sowie mit einem Sachregister abgeschlossen, die deren Wert als Nachschlagewerke noch steigern. Die *Bibliographia Missionaria* ist ein unentbehrliches Nachschlageinstrument für Lehrende, Forschende und Studierende auf dem Gebiet der Missionswissenschaft, der Religionswissenschaft, der Ethnographie und verwandter Disziplinen. Die Pontifical Missionary Library, die dieses Werk seit 1935 (alle Bände sind verfügbar) herausgibt, ist einzigartig auf der Welt, nicht zuletzt wegen ihres Fundus aus Publikationen aus den so genannten Missionsländern, worunter sich christliche Werke in indigenen Sprachen sowie von den Missionaren geschriebene Bücher über allgemein kulturelle Themen (Geographie, Ethnographie, Soziologie, Linguistik, Volksmythen und -religion, Kunst, Entwicklung usw.) befinden. Im Internetportal www.puu.urbe.it können alle Jahrgänge der *Bibliographia Missionaria* bestellt werden.
Mariano Delgado / Fribourg

Ratzinger, Joseph Kardinal
Glaube – Wahrheit – Toleranz.
Das Christentum und die Weltreligionen
Herder / Freiburg-Basel-Wien 2003, 220 S.

Den eigentlichen Inhalt des Buches von Kardinal J. RATZINGER nennt der Untertitel, – um es vorweg zu sagen: – der Haupttitel kann falsche Erwartungen wecken. Das Buch handelt von Religion und Religionen, von christlichem Glauben und Aufklärung, von der heutigen Gefährdung der Wahrheit, jedoch nur marginal von der Toleranz. Davon abgesehen, ist das Buch aber schon deshalb von hoher Bedeutung, weil es eine Mehrzahl von Argumenten vorstellt, die im Hintergrund von verschiedenen römischen Dokumenten wirksam sind. RATZINGER ist sich in dem hier angesprochenen Problemkreis in seiner Grundeinstellung treu geblieben. So nimmt er zu Recht am Anfang seinen im Vergleich zu Karl Rahners Grundsatzartikel aus dem Jahr 1962 viel zu wenig beachteten Beitrag zur Rahner-Festschrift 1964 wieder auf. Wichtig in diesem Zusammenhang sind einmal seine kritischen Anmerkungen zu Rahners Akzentsetzung, sodann das Grundschema seines eigenen Denkens. An Rahner kritisiert er, dass dieser in seiner Grundeinstellung zu den Religionen vorrangig und letztlich auch einzig die Aufmerksamkeit auf die Heilsbedeutung der Religionen im Verhältnis zur Heilstat Jesu Christi gerichtet hat und damit bei den späteren – zustimmenden wie kritischen – Überlegungen zur Engführung in der Theologie der Religionen beigetragen hat. RATZINGER selbst geht die Religionsgeschichte viel grundsätzlicher an und hält wohl auch an seiner ursprünglichen Sicht fest. Danach führen die Primitiverfahrungen der Menschheit über die mythischen Religionen zu einem dreifachen Ausbruch aus dem Mythos. Dieser führt einmal in die Mystik, sodann in die monotheistische Revolution und schließlich in die Aufklärung (vgl. 25). Dieses Grundschema behält RATZINGER in seinem eigenen Denken bei, wenngleich er einige Präzisierungen vornimmt. So unterscheidet er im Hinblick auf die Mystik deutlicher zwischen der Mystik der Identität und der Mystik eines persönlichen Gottesverständnisses (vgl. 38ff). Die zweite Schiene verbindet sich in hohem Maße mit der jüdisch-christlichen Tradition. Es ist aber dann zu beachten, dass es bei der Nennung der Aufklärung zunächst keineswegs um die europäisch-neuzeitliche Aufklärung geht, sondern um die Aufklärung, die sich bereits in der Väterzeit mit der Option des Christentums für die Philosophie gegen die Religionen herausbildet. Nicht ohne Grund knüpft RATZINGER hier erneut an seine Dissertation über Augustinus an (vgl. 134ff). Die frühe Option des Christentums für die Philosophie, verbunden mit der damit verbundenen kritischen Option gegen die Religionen, hat zur Folge, dass das Heil des Menschen lange Zeit nicht im Zusammenhang mit der religiösen Affiliation bedacht, sondern als eine Grundfrage des Menschseins selbst behandelt wurde. Das wiederum hat zur Folge, dass das Heil bis heute für religiös gebundene wie ungebundene Menschen thematisiert werden kann. Zu Recht besteht RATZINGER zudem darauf, dass die einzelnen Religionen weniger pauschal, dafür differenzierter in ihren gesellschaftlichen und kulturellen Verankerungen zu bedenken sind. Dass dem Christentum der Religionscharakter auch in der Ambivalenz der konkreten Religion nicht abzusprechen ist, kommt immer wieder zur Sprache.

Die weiteren, für diese Publikation stellenweise stark überarbeiteten Kapitel gehen alle auf Vorträge und daran anschließende Veröffentlichungen zurück, die RATZINGER als Präfekt der Glaubenskongregation an prominenten Stellen und zumeist auch vor entsprechendem Publikum wie Bischofsversammlungen u. a. gehalten hat.

Noch dem ersten Teil des Buches zum Thema »Der christliche Glaube in der Begegnung mit den Kulturen und Religionen« zugeordnet, gibt das 2. Kapitel die Vorlesungen im Rahmen der Salzburger Hochschulwochen 1992 wieder. In ihnen bespricht RATZINGER angesichts des bedrohten Universalanspruchs des Christentums das Verständnis von Kultur und Begegnung der Kulturen in der so genannten Inkulturation. Er definiert Kultur als »die geschichtlich gewachsene gemeinschaftliche Ausdrucksgestalt der das Leben einer Gemeinschaft prägenden Erkenntnisse und Wertungen« (50) und konzentriert sich dann einmal auf die damit gegebenen Erkenntnisse und Werte, sodann auf die Entstehung eines gemeinsamen Subjekts und schließlich auf den Geschichtsbezug der Kultur. Insofern als aber auch eine Religion wie das Christentum sich seine Kultur schafft (und folglich nicht nur Bestandteil einer Kultur ist) (vgl. 55ff), kommt es zu einer Situation, die RATZINGER nicht mit Inkulturation, sondern mit Interkulturation (53) ansprechen möchte. So scharfsinnig der Gedankengang ist, so sehr wären allerdings doch die Grundmomente kultureller Subjekthaftigkeit stärker zu konkretisieren, zumal die Verflochtenheit von ethnischen, linguistischen und anderen Momenten, die zur Entstehung von Völkern, Denkformen, Philosophen und auch Religionen beitragen, nicht übersprungen werden können; *Gaudium et spes* nn. 53-62 war hier konkreter. Was quer durch alle Partikularitäten dann transkulturell und universal den Menschen ausmacht, verfolgt RATZINGER in all seinen Überlegungen unter dem Stichwort »Wahrheit«, die für ihn im Christentum seine Eindeutigkeit gefunden hat. Es fällt dann freilich auf, dass das, was »Wahrheit« ist, in dem Buch als so selbstverständlich vorausgesetzt wird, dass das Verständnis angesichts der heute verbreiteten Wahrheitsdiskussion und -theorien offensichtlich keiner Erläuterung bedarf.

Der erste Teil schließt mit »Variationen zum Thema Glaube, Religion und Kultur« mit lesenswerten Essays zu Inklusivismus und Pluralismus (in diesem und ähnlichen Zusammenhängen geht RATZINGER auch wiederholt auf die Pluralistische Religionstheorie ein), zum Christentum als europäischer Religion, zur Hellenisierung, zu Abraham und Melchisedek (im 1. Hochgebet), zur Unterscheidung des Christlichen, zumal auch in gemeinsamen Gebetsveranstaltungen. Aus all diesen Ausführungen spricht eine verständliche und – ich meine – in vieler Hinsicht auch berechtigte Sorge des Präfekten.

Die drei Kapitel des zweiten Teils sind ausdrücklich der Wahrheitsfrage gewidmet. Am Anfang steht ein Beitrag, den RATZINGER 1996 vor den Präsidenten der lateinamerikanischen Glaubenskommissionen vorgetragen hat; es folgen zwei Texte, die auf Vorträge in Hamburg 1998 und Paris 1999 zurückgehen, sodann nochmals variierte Anmerkungen zur Enzyklika *Fides et ratio*; das 3. Kapitel steht unter der Überschrift »Wahrheit – Toleranz – Freiheit«, wobei der erste Abschnitt, auch wenn es in ihm vorrangig um das Problem der Freiheit geht, die Einfügung der Toleranz in den Buchtitel rechtfertigen mag. Beschäftigt sich das 1. Kapitel mit den in den 90-er Jahren des letzten Jahrhunderts zumal in Lateinamerika und Asien aufgebrochenen Fragestellungen (Befreiungsproblematik, Relativismus, Rücknahme der Christologie, das Gegeneinander von Orthodoxie und Orthopraxie, New Age und der Pragmatismus des Alltags), so zeichnet das 2. Kapitel den Weg nach, der zum Christentum und im Christentum durch seine Geschichte geführt hat und heute die zentrale Frage nach der »*vera religio*« stellen lässt. Hier kommt RATZINGER dann auf Überlegungen zurück, die ihn vor 50 Jahren beschäftigt habend erkennen ließen, »dass die Kraft des Christentums, die es zur Weltreligion werden ließ, in seiner Synthese von Vernunft, Glaube und Leben bestand« (141). Diese Einsicht relativiert eindeutig die Fragestellung nach den Religionen, zumal die große Zahl religiös Ungebundener und Glaubensloser zunehmend das größere Problem darstellt. Kapitel 3 hat demgegenüber nochmals zwei Themen: Was sich unter der schon zitierten Überschrift »Wahrheit – Toleranz – Freiheit« (170) verbirgt, ist nichts anderes als eine sehr gelungene Auseinandersetzung mit Jan Assmanns Provokation, die von diesem unter dem Thema »Die Mosaische Unterscheidung« in seinem Werk »Moses der Ägypter« vorgetragen wurde und in der RATZINGER letztlich einen Reflex heutiger Grundeinstellungen erblickt.

So sehr viele Analysen RATZINGERS nachvollziehbar sind, so sehr auch die Erinnerung an die Geschichte des Christentums befreiend wirkt, so sehr bleiben in diesem Buch doch auch grundlegende Fragen offen. Wie schon gesagt, kommen wir angesichts des Zerfalls des Wahrheitsverständnisses selbst nicht umhin, die Frage »Was ist Wahrheit?« zu stellen (187) und sie – philosophisch wie theologisch – zu beantworten. Es fällt sodann auf, dass zu Recht durchweg auf die Personalität Gottes abgehoben und von da auf die Personalität des Menschen verwiesen wird. Hier hätte man jedoch gerne erfahren, worin dieses Personsein besteht und wie es angesichts der zentralen Glaubensüberzeugung von einem *drei*personalen Gott um das Personsein bestellt ist; die Rede vom »personalen Gott« bleibt christlich-theologisch zu wenig. Hinsichtlich der konkreten Inhalte nichtchristlicher Religionen wie des Buddhismus und auch der Hindureligionen ist RATZINGER eher zurückhaltend. Dennoch hätte ich an verschiedenen Stellen Rückfragen

zu seinen Urteilen (vgl. z. B. 56. 100f. 144. 176). Ein Schönheitsfehler S. 42: »So spricht man von ›Glauben‹ im Plural und will damit alle Religionen bezeichnen…« (42): *Faith* kann man im Englischen pluralisieren, nicht aber »Glaube« im Deutschen; das Problem der Sprache und Sprachen hätte im Ganzen erhöhte Aufmerksamkeit verdient.

Das Buch bleibt so oder so wichtig. Denn es thematisiert nicht nur die Einstellung des Christentums zu den Religionen im Allgemeinen, sondern erlaubt einen Blick in das Denken des Präfekten der Glaubenskongregation, zeigt seine Einschätzung der Welt wie auch der heutigen Chancen des Christentums. Seine Überlegungen sollten in der heutigen Diskussion um die Religionen und die neuen Ideologien nicht unbeachtet bleiben.

Hans Waldenfels SJ / Düsseldorf

Riccardi, Andrea
Gott hat keine Angst.
Die Kraft des Evangeliums in einer Welt des Wandels
Echter / Würzburg 2003, 234 S.

Die zentrale Frage dieses Buches – in der Form einer Sammlung kürzerer Essays – lautet, wie man heute (im europäischen Kontext) Christ sein kann. Andrea RICCARDI, Professor für Zeitgeschichte an der Universität III in Rom und Begründer der Gemeinschaft Sant' Egidio, stellt sich dieser Thematik und vereint in seinem Werk spirituelle Aspekte mit Überlegungen, die seiner wissenschaftlichen Betätigung (z. B.: Christenverfolgungen sowie die Religionen im Mittelmeerraum im 20. Jahrhundert) entstammen.

In einem sich fortschreitend säkularisierenden Kontext stellt nicht nur RICCARDI fest, dass religiöses Fragen und Interesse (wieder) von Belang ist (S. 13). RICCARDI befragt sich aber selbstkritisch, wenn er diese nunmehr geläufige These für sich in Anspruch nimmt: »Sage ich das, um mich zu trösten?«. Der Trost scheint aber legitim und begründet zu sein, wenn man auf das 20. Jahrhundert, in der Bezeichnung des Autors das »Jahrhundert der Märtyrer« schlechthin, zurückblickt.

Einer dieser christlichen Blutzeugen, die RICCARDI als Träger einer »schwachen Kraft« (S. 192) ansieht, der 1990 ermordete russisch orthodoxe Priester Aleksandr Men, brachte Folgendes zu Papier: »Die Geschichte des Christentums fängt gerade erst an. Alles was in der Vergangenheit getan wurde und wir heute Geschichte des Christentums nennen, ist nichts anderes als eine Anzahl von Versuchen.« (S. 17) Dies könnte der Leitsatz des vorliegenden Buches sein, das in seiner positiven Grundstimmung in die Rubrik gut aufbereiteter Erbauungsliteratur aufgenommen werden könnte.

Einen Schwerpunkt setzt RICCARDI auf das Thema der Universalität, und stellt für die westliche Gesellschaft die These auf, dass ihr Universalitätsstreben, d. h. die Welt als Einheit zu begreifen, sie aber auch zu formen zu versuchen, auf dem Christentum (»Erfinder«) fußt, auch wenn er diesbezüglich festhält: »In der Menschheitsgeschichte finden sich Erfindungen aller Art, wobei man im Lauf der Zeit die Erinnerung an den Erfinder verliert, während die Erfindungen [d. i. die Idee und Praxis der Universalität, D.N.] zum Allgemeingut werden.« (S. 53). Zu einem späteren Zeitpunkt wird RICCARDI der kath. Kirche, die im heutigen Szenario der Globalisierung in Gefahr steht, sich dem Modell einer internationalen Organisation (S. 172) mit röm. Zentral- und Hauptsitz anzugleichen, eine »Leidenschaft für das Universale« (S. 189) bescheinigen – ein Aspekt, der auch für den Christen von heute von großer Bedeutung ist. Der Zeitgeschichteprofessor aus Rom widmet sich diesem Streben nach Außen v. a. im lesenswerten Abschnitt »Eine missionarische Kirche« (177-192): Nicht nur die Geschichte des Christentums steht vor einem Neuanfang, sondern auch die Mission (vgl. *Redemptoris missio* 1) und das besonders in einem europäischen Umfeld, das – wie RICCARDI festhält – »einen sinkenden Wunsch zeigt, Werte und Botschaften zu exportieren, was vielleicht durch die Toleranz oder eine verbreitete Gleichgültigkeit gegenüber der Welt begründet ist, die außerhalb der unsrigen liegt.« (S. 177). Für die Christen ist aber der »Export des Evangeliums« unerlässlich, sofern der christliche Glaube jeder Zeit und Generation neu vorgeschlagen werden will. Zum Problemfeld »Dialog und Mission« meint RICCARDI: »Es kann ein theologisches oder intellektuelles Problem werden, aber vom praktischen oder existentiellen Gesichtspunkt aus gibt es keinen starken Widerspruch.« (S. 185)

Nüchtern und in einfachen Worten erklärt der Autor: »Die Sehnsucht nach einer christlichen Welt und einem christlichen Staat ist verschwunden, denn beides wird es nicht mehr geben.« (S. 133) – wiederum gilt das eher für den europäischen als etwa für den US-amerikanischen Bereich, wo man ein solches Idearium durchaus antreffen kann. Die einige Seiten (S. 141) später getätigte Feststellung: »Die Kirche zeigt sich im dritten Jahrtausend schwach und stark zugleich, vor allem aber fühlt sie sich nicht unbehaglich in einer nichtchristlichen Zeit« erweist sich als mutig und fast ein wenig erstaunlich (weil es doch Stimmen gibt, die eine entgegengesetzte Tendenz aufweisen); ebenso wie das am Ende des Buches Gesagte: »Man merkt einem Menschen an, ob er betet oder nicht. Ein betender Mensch vermittelt etwas.« (S. 205)

Neben einigen, kleinen orthografischen Mängeln, unbedeutenden Ungereimtheiten in der Übersetzung und dem eher essayistischen Stil (so gibt es u.a. einige Dubletten und Wiederholungen, die das Leseerlebnis trüben und den Leser ein wenig ermüden), ist das Buch eine Synthese aus aktueller Wissenschaft und persönlichem Glauben: ein gewagter und durchwegs gelungener Versuch! Das Buch einer faszinierenden Persönlichkeit kann ohne Vorbehalte einem breiten, vor allem aber einem mutlosen christlichen Publikum empfohlen werden und es ist ihm eine weite Verbreitung zu wünschen.
David Neuhold / Fribourg

Ruckstuhl, Thomas
»Ecclesia universalis«.
Das sakramentale Universalitätsverständnis als hermeneutischer Schlüssel für die Kirche in der Moderne
(= Frankfurter theologische Studien, Bd. 65), Knecht / Frankfurt/M 2003, 293 S.

Was ist Kirche? Wie ist Kirche zu verstehen? Die komplexe Natur ›Kirche‹ erlaubt eine außertheologische wie theologische Analyse dieser Institution. Die bei M. Kehl gefertigte Diss. geht der Frage nach dem Selbstverständnis der Kirche nach. Die – seit dem II. Vatikanum – gebräuchliche Rede der Kirche als Heilssakrament bildet für Vf. den hermeneutischen Schlüssel, um das Kirche-Sein in der Moderne theologisch zu begründen. Sozialwissenschaftliche und philosophische Zeitanalysen bilden das ideengeschichtliche Tableau dieser ekklesiologischen Studie. Zunächst wird anhand der Stichworte ›Globalisierung‹, ›Pluralisierung‹ und ›Postmoderne‹ das Verständnis der Universalität sozialwissenschaftlich analysiert. In einem weiteren Schritt wird die Rede der Universalität in ihrem Kontext zur Partikularität reflektiert. Sowohl die sozialwissenschaftlichen als auch die philosophischen Analysen werden als Background der theologischen Rede der ›ecclesia universalis‹ gesehen. Einerseits können die Zeichen der Zeit »in Richtung Einheit der Gesamtmenschheit« (S. 127) gelesen werden, andererseits spielt sich menschliches Leben in weltlich pluralistischen Kontexten ab. Wird das sozialwissenschaftliche wie philosophische Verständnis der Universalität mit der theologischen Rede des Begriffs konfrontiert, dann ergibt sich folgende These: »Eine pluralitätsempfindliche und zugleich einheitsbewusste Zeitanalyse konvergiert mit dem sakramentalen Universalitätsverständnis der Kirche in der Einsicht, dass Universalität auf Konkretion zielt und konkrete Vielfalt wiederum nur von einem umfassenden, einheitsstiftenden Horizont widerspruchsfrei denkbar ist. Universalität und Partikularität sind Relationsbegriffe, d.h. dass Universalität auf Konkretion zielt« (S. 18). Das theologische »mehr«, das in der Ekklesiologie gegenüber den außertheologischen Analysen eingebracht wird, fokussiert sich in der Rede vom universalen Sakrament des Heils: »Die These dieser Arbeit lautet, dass die Kirche über alle menschlichen Möglichkeiten hinaus (in Christus) im Dienst an der vollen Einheit aller Menschen steht. Dies und nichts weniger ist die provozierende Grundaussage der modernen Ekklesiologie« (127).

Im theologischen Teil der Arbeit liefert Vf. eine Vertiefung dieses kirchlichen Selbstverständnisses. Die Abgrenzung des Kirchlichen in der Moderne (S. 130ff) wird durch die Ekklesiologie des II. Vatikanums aufgebrochen (S. 144ff), wobei das Konzil sich den biblisch patristischen Begriff der Katholizität zu Eigen macht. Rahners Symboltheorie (S. 179ff), von L. Boff weitergeführt (S. 190ff), Ratzingers Theorie der Stellvertretung (S. 196ff), W. Pannenbergs Theorie antizipierender Zeichen (S. 217ff) und die pneumatologische Ekklesiologie von N. Nissiotis (S. 230ff) liefern ekklesiologische Ansätze der gegenwärtigen Theologie, um das sakramentale Verständnis der Kirche systematisch zu untermauern. Als Ergebnis formuliert Vf. zehn theologische Kerngehalte der ›ecclesia universalis‹ (S. 250-252). Im abschließenden Teil wird der gewonnene hermeneutische Schlüssel mit drei ausgewählten Sozialformen in der modernen westlichen Gesellschaft konfrontiert. Während die Modelle Kirche als Dienstleistungsorganisation und Kirche als Kontrastgesellschaft gegenüber dem theologischen Diskurs der Kirche defizitär bleiben, kann sich die Kirche als Netzwerk in der Moderne unter theologischem Anspruch behaupten. Die Kirche als Netzwerk wird jenes Spiel meistern können, das von ihr in der Moderne gefordert wird: Die Entfaltung einer partikularen Eigenkultur zu leben, ohne sich jedoch als Gegenkultur zur Moderne zu situieren (vgl. S. 277).

Die außertheologische Betrachtung der Kirche ist ein ›must‹ theologischer Reflexion, allerdings darf sie nicht zu einer Selbstaufgabe der ›theologischen‹ Ekklesiologie führen. Eine ›gute‹ Ekklesiologie verbietet sowohl eine reine Ontologisierung als auch Funktionalisierung des Kirchlichen. Die vorliegende Arbeit ist eine solche gute Ekklesiologie. Bravourös schildert Vf. die theologischen Implikationen leitender Begriffe der sozialwissenschaftlichen Diskussion. Beeindruckend ist die ideengeschichtliche Herleitung der Debatte um die Postmoderne, die Vf. im Nominalismus beginnen lässt. Die systematische Studie liefert wichtige Elemente für das Kirchenattribut der Katholizität für den heutigen theologischen Diskurs. Die Studie regt theologische Bedenken

über die Kirche an und stellt eine beachtliche Leistung einer interdisziplinären Arbeit im Bereich der Ekklesiologie dar. Ausgehend (und angeregt) von dieser Studie stellt sich Rez. eine Frage: Welches sind die Implikationen der Rede von der sakramentalen Universalität der Kirche im Blick auf den ökumenischen Dialog? Liegt diesem Begriff nur ein hermeneutischer Schlüssel für das Kirche-Sein zugrunde oder böte sich dieser Zugang nicht auch als Vermittlungsfigur des Kirchlichen im ökumenischen Dialog mit einer evangelisch reformierten Ekklesiologie?
Wolfgang W. Müller / Luzern

Wagner, Harald
Dogmatik
(Studienbücher Theologie; Bd. 18)
Kohlhammer / Stuttgart 2003, 566 S.

In der renommierten Reihe »Studienbücher Theologie« des Verlags Kohlhammer in Stuttgart ist der Bd. 18 anzuzeigen. Der in Münster lehrende Dogmatiker Harald WAGNER legt ein Kompendium katholischer Dogmatik vor. Das Buch versteht sich als »Lese- und Lernbuch katholischer Dogmatik« (S. 5). Im einleitenden Teil der theologischen Erkenntnislehre werden Typen heutiger Dogmatik vorgestellt (S. 54ff). Vf. wählt als Strukturprinzip seiner Dogmatik den theologischen Begriff »Communio«. Dieser Begriff umfasst eine formale wie inhaltliche Kurzfassung des Glaubens; Communio ist (!) die hermeneutische Grundposition des Glaubens bzw. der Theologie. Der ausgewiesene Ökumeniker aus Münster setzt in seinem Aufbau der Dogmatik beim Traktat der Ekklesiologie ein und stützt sich dabei auf eine Aussage Dietrich Bonhoeffers, der diesen Zugang der systematischen Betrachtung des christlichen Glaubens empfiehlt. Mit den Worten des Handbuchs heißt dies: »Erst wenn die Akzeptanz der Erlösung des Menschen durch Jesus Christus dargelegt ist – und zwar in der Communio der Glaubenden (= Kirche) –, hat die Dogmatik einen Grund, der nicht nur der geglaubten Wirklichkeit zugehört, sondern in die Empirie hineinreicht (Christentum als ›Erfahrung mit Erfahrungen‹)« (S. 63). Das Lese- und Lernbuch zeichnet sich ebenfalls durch eine hohe Sensibilität für die ökumenische Fragestellung der Theologie aus. Eingehend werden »Wege evangelischer Dogmatik« vorgestellt (S. 65ff), bei der Behandlung der einzelnen Traktate kommen ökumenische Fragestellungen explizit zu Wort (111ff; 225ff; 293ff; 531ff). Die Gnadenlehre setzt beispielsweise bei der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre ein (S. 225), innerhalb der Sakramentenlehre erhält die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament einen großen Raum eingeräumt (S. 265ff). Das Buch endet mit einem Gedanken Martin Luthers (Epilog S. 537).

Die einzelnen Traktate werden systematisch unter dem Strukturprinzip der Communio aufgebaut: Kirche als Gemeinschaft und Kommunikation (S. 76ff), Pneumatologie als das Bedenken der personenhaften Gemeinschaft in Gott (S. 126ff), Christologie als die menschgewordene Communio (S. 158ff), Gnade und Rechtfertigung als die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch (S. 225ff), Sakramentenlehre bedenkt Wort und Sakrament als »Mittel« zur Stiftung der Communio (S. 265ff), Gottes- und Trinitätslehre als die Fülle der Communio (S. 338), Schöpfungslehre als der Wille zur Communio (S. 376ff), Eschatologie als bleibende Gemeinschaft mit Gott (S. 436ff).

Die verschiedenen Traktate sind didaktisch gut gegliedert und aufgebaut. Jeder Abschnitt beginnt mit einem Literaturüberblick und endet mit einem Ausblick in die aktuelle Diskussion des jeweiligen Traktats. Die einzelnen Traktate werden in biblische, dogmengeschichtliche und systematische Fragestellungen dargeboten und ermöglichen einen guten Überblick in Geschichte und Gegenwart des jeweiligen Traktats. Vorliegende Dogmatik möchte keinen ›eigen Ansatz‹ bieten, sondern versteht sich als Ausdruck nachkonziliarer Theologie, die einen breiten Konsens zum Ausdruck bringen möchte. Gleichwohl gelingt es dem Vf., seiner Dogmatik einen persönlichen Stempel aufzudrücken. Das grundlegende Hoffnungspotenzial christlichen Glaubens fokussiert sich im abschließenden Teil.

Die Anmerkungen verarbeiten die neuere Sekundärliteratur und erlauben ein tieferes Eigen- und Weiterstudium des jeweiligen Traktates. Ekklesiologie, Christologie, Gnadenlehre/Rechtfertigung, Sakramentenlehre und Eschatologie werden ausführlich behandelt. Spezielle Sakramentenlehre und Gotteslehre/Trinitätslehre fallen dagegen etwas kürzer aus. Bei der Behandlung der Sakramentenlehre wäre eine Berücksichtigung der liturgischen Feierform wünschenswert gewesen. Die vorgenommene Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie wird sicherlich kontrovers rezipiert (S. 44ff).

Die vorliegende Dogmatik ist ein empfehlenswertes Standardwerk für Studierende. An Theologie Interessierten vermittelt es eine qualifizierte Glaubensinterpretation in der aktuellen Situation von Kirche und Theologie. Dem Handbuch ist eine weite Verbreitung zu wünschen!
Wolfgang W. Müller / Luzern

Wellnitz, Britta
Deutsche evangelische Gemeinden im Ausland. Ihre Entstehungsgeschichte und ihre Entwicklung ihrer Rechtsbeziehungen zur Evangelischen Kirche in Deutschland
(Jus Ecclesiasticum: Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht, Bd. 71, hg. von A. von Campenhausen u.a.)
Mohr Siebeck / Tübingen 2003, 559 S.

Die Arbeit von Britta WELLNITZ beschäftigt sich mit »deutschen evangelischen Gemeinden im Ausland«. Darunter sind die unterschiedlichsten Kirchengemeinden und -gemeinschaften zu verstehen: Auslandsgemeinden evangelischer Deutscher, die sich – meist temporär – in einem anderen Land aufhalten, Kolonistengemeinden deutscher Auswanderer, die sich häufig zu eigenen Kirchen in ihrer neuen Heimat zusammengefunden haben, sowie Kolonialgemeinden deutscher Kaufleute, Farmer und Pflanzer zur Zeit der deutschen Kolonialexpansion. Der Gegenstand des vorliegenden Buches war ein Forschungsdesiderat. Dies nimmt nicht wunder, denn der Titel evoziert unweigerlich negative Assoziationen an vergangene, wenig ruhmreiche Zeiten deutscher Geschichte. Dementsprechend diente die große Mehrheit der Schriften zu den evangelischen deutschen Gemeinden im Ausland, die in der Zeit gegen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts verfasst wurden, nichts anderem als der Rechtfertigung nationaler Interessensansprüche außerhalb des Deutschen Reiches.

Die als 71. Band der Reihe *Jus Ecclesiasticum: Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht* erschienene Arbeit der Juristin Britta WELLNITZ war 2002 vom Seminar für Rechtsphilosophie und Kirchenrecht an der Universität Freiburg als Dissertation angenommen worden. Ihr Interesse gilt der Entstehung und historischen Entwicklung der rechtlichen Beziehung der »deutschen Auslandsgemeinden« zur organisierten Kirche in Deutschland bis in die aktuelle Gegenwart.

Die Arbeit ist historisch aufgebaut: Teil I gibt einen historischen und typologischen Überblick über »die deutschen Auslandsgemeinden« und stellt die Anfänge der Fürsorgearbeit dar, die von evangelischen Landesfürsten an einzelne Gemeinden geleistet wurde (ca. 40 S.). Mit dem Aufstieg Preußens in Europa wurden so deren Könige die wichtigsten Förderer deutscher evangelischer Auslandsgemeinden. Teil II behandelt die Beziehungen der organisierten Kirche zu den Auslandsgemeinden von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1945 (ca. 100 S.). Eine konsequente Politik der Auslandsdiasporafürsorge wurde erstmals von dem Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin verfolgt. Mit dem Altpreußischen Anschlussgesetz vom 7. Mai 1900 wurde schließlich die formelle Angliederung deutsch-evangelischer Kirchengemeinden an die Preußische Landeskirche ermöglicht. WELLNITZ würdigt die Offenheit der Preußischen Kirche gegenüber der konfessionellen Vielfalt sowie die Möglichkeit einer Anstellung auch nicht-deutscher Pfarrer in ihren Auslandsgemeinden. Mit der Übertragung der Auslandsdiasporafürsorge auf das Kirchliche Außenamt 1933 wurde diese ein direktes Instrument der nationalsozialistischen Deutschtumspolitik. Teil III widmet sich dem Neuansatz, der sich nach 1945 in der Auslandsarbeit der EKD vollzog (ca. 330 S.). Dieser wurde 1954 in dem Auslandsgesetz manifest, das die Beziehungen zu den »evangelischen deutschen« Auslandsgemeinden und -kirchen auf eine partnerschaftliche Grundlage stellte. Seitdem wurden zahlreiche Partnerschaftsverträge mit Kirchen geschlossen, die durch die Herkunft ihrer Glieder oder ihre Geschichte mit der evangelischen Christenheit in Deutschland verbunden waren, wie etwa mit den ehemaligen Einwandererkirchen in Brasilien, Argentinien und Chile. Seit den 1960er Jahren wurden für die Auslandsarbeit neue inhaltliche Konzepte, wie etwa die Urlauberseelsorge, entwickelt. Mit dem neuen Ökumenegesetz vom 6. November 1996 war die »Auslandsarbeit der EKD [...] nunmehr in den Gesamtkontext der [...] internationalen ökumenischen Zusammenarbeit eingeordnet« (422).

Das Buch von Britta WELLNITZ ist eine Pionierarbeit. Die Autorin erschließt eine große Menge an Sekundärliteratur und Quellen, die sie ausführlich dokumentiert und zum Teil in einem Anhang dem Leser zugänglich macht. Insgesamt rehabilitiert die Autorin die »deutschen evangelischen Auslandsgemeinden« als einen Forschungsgegenstand, der nicht unbedingt mit einer nach rückwärts gewandten Ideologie verbunden ist, sondern ihren Sitz im Leben in der Ökumenearbeit hat. Dementsprechend stehen die Debatten innerhalb der EKD nach 1945 im Zentrum ihrer Arbeit. Die wesentliche Leistung von Britta WELLNITZ besteht jedoch darin, durch die Verbindung der drei Hauptteile die großen historischen Linien deutsch-evangelischer Auslandsarbeit aufzuzeigen.

Ihrem eigenen Anspruch, Kirchenrechtsgeschichte im Kontext von Ökumene- und Missionsgeschichte zur Darstellung zu bringen (4), wird die Juristin WELLNITZ nur bedingt gerecht. Dies liegt in erster Linie an der von ihr selbst gewählten Beschränkung des Stoffes auf die Beziehungen der EKD, der Preußischen Landeskirche und des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes als Träger der Auslandsdiasporafürsorge. Gerade der Blick auf die kirchlichen Werke und die Missionsgesellschaften sowie auf lokale Beziehungen der jeweiligen Gemeinden hätte weitere wichtige Aspekte im Sinne einer

integrierten, ökumenischen Kirchengeschichte zu Tage bringen können.

Weitere kritische Anmerkungen beziehen sich auf den Begriff der »deutschen evangelischen Gemeinden«. Hier folgt WELLNITZ der in dem Auslandsgesetz der EKD vom 18. März 1954 vorgeschlagenen Definition und versteht darunter alle evangelischen Kirchengemeinschaften im Ausland, die mit der evangelischen Christenheit in Deutschland aufgrund der Historie, Herkunft oder Sprache ihrer Glieder verbunden sind (1). Damit übernimmt sie jedoch auch die Problematik eines Begriffs, dem es an kategorialer Schärfe mangelt. Einerseits soll »deutsch« nicht in einem nationalen Sinn verstanden werden, andererseits bleibt dies das entscheidende Merkmal von »Auslandsgemeinden«, die zum Teil bereits auf eine 200-jährige Geschichte zurückblicken können. Demgegenüber blendet der Begriff alle Phänomene der Anpassung und Akkulturation, des Wandels von Identitäten der Menschen in ihrem jeweiligen Kontext aus. Insgesamt wäre eine (soziologische) Problematisierung der forschungsleitenden Kategorie eine Bereicherung für die vorliegende Arbeit, denn damit wäre die Anschlussfähigkeit an sozial- und kulturgeschichtliche Debatten hergestellt und die Grenze des Erkenntnisgewinns aus den kirchenrechtshistorischen Ausführungen benannt.

Bei ihrer Darstellung der Geschichte der »Auslandsarbeit« folgt WELLNITZ einem klaren Schema, nach dem sie eine Wertung der einzelnen Phasen vornimmt. Demnach war die Fürsorgetätigkeit des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes und des Berliner Oberkirchenrates »primär kirchlich-religiös motiviert(en)« (10); nach dem Ersten Weltkrieg setzte eine Pervertierung der Auslandsarbeit durch nationale Interessen ein, die in der Gleichsetzung von deutscher Volkszugehörigkeit und evangelischer Konfession mündete. Mit der Auslandsarbeit der EKD gelangte die Geschichte gleichsam zu ihrer Vollendung, insofern in ihren Rechtstexten partnerschaftliche und ökumenische Gedanken zunehmend verwirklicht wurden. Hier lässt sich die Autorin zu sehr von einer geschichtspositivistischen Sicht leiten. So wäre doch die Frage zu stellen, ob die Auslandsarbeit der EKD, so sehr sie auch von hehren ökumenischen Zielen motiviert sein mag, tatsächlich immer ihren Ansprüchen gerecht wird, und sicher ließen sich anhand mancher Rechtstexte asymmetrische Strukturen in den Beziehungen nachweisen. Aber auch für die Zeit vor 1945 kann die Auslandsarbeit nicht so ohne weiteres in »gute«, weil religiös motivierte, und volkstumsideologisch »entartete« eingeteilt werden. So gab es bereits um 1870 enge Kontakte zwischen dem Evangelischen Oberkirchenrat und dem Inspektor der Barmer Mission, Friedrich Fabri, dem prominentesten kirchlichen Verfechter einer deutschen Kolonialexpansion. Viel wahrscheinlicher ist daher, dass in den einzelnen historischen Fällen immer ein mehr oder weniger komplexes Gemengenlage von Interessen und Motiven der Akteure wirksam ist.

Es wäre ungerecht, von einer rechtshistorischen Arbeit eine umfassende, soziologisch fundierte Diskussion über die genannten Sachverhalte zu verlangen. Die Stärken des Buches von Britta WELLNITZ liegen vielmehr in dem Umfang des zusammengetragenen Materials sowie der historischen Darstellung der Rechtsbeziehungen zu den »deutschen evangelischen Gemeinden und Kirchen im Ausland«. Die Lektüre ist daher für jeden ein großer Gewinn, der sich mit dem Thema beschäftigt. Dabei verweist die Unschärfe des in kirchlichen Kreisen üblichen Begriffs der »deutschen evangelischen Auslandsgemeinde« – gleichsam gegen die Intention der Autorin – auf ein zentrales inhaltliches Problem sowie einen Mangel im wissenschaftlichen Diskurs. Die Herausforderung für zukünftige Forschungsarbeiten besteht weiterhin darin, die vielfältigen Formen des deutschen und »außerdeutschen Protestantismus« (Heussi) in ihren jeweiligen lokalen Bezügen und zugleich in einer globalen Perspektive wahrzunehmen.

Roland Spliesgart / München

Ziegenbalg, Bartholomäus
Genealogie der malabarischen Götter.
Edition der Originalfassung von 1713 mit Einleitung, Analyse und Glossar von Daniel Jeyaraj
(Neue Hallesche Berichte 3)
Verlag der Franckeschen Stiftungen / Halle 2003, 500 S.

Die meisten, an der Missions- und Religionsgeschichte Südindiens Interessierten hatten sich schon daran gewöhnt, mit Wilhelm Germann´s Ausgabe der Genealogie der Malabarischen Götter von Bartholomäus Ziegenbalg Vorlieb zu nehmen, wenn sie etwas über tamilische Religion im frühen 18. Jh. erfahren wollten. Einige haben es auch bis in die Archive geschafft um dort Ziegenbalgs Manuskripte zu konsultieren und dabei, wie der Missionshistoriker Stephen Neill, festgestellt, dass der Herausgeber Germann, selbst ehemaliger Leipziger Missionar, die Ausgabe von 1867 so verändert und ergänzt hat, dass es schwierig geworden ist, Ziegenbalgs Text überhaupt noch auszumachen. Einer anderen wichtigen Schrift von Ziegenbalg über die Religion der Tamilen, dem »Malabarischen Heidenthum« ist insofern ein günstigeres Schicksal beschert gewesen, als sie erst 1926 von dem Indologen W. Caland ohne weitere Zusätze herausgegeben wurde.

Nun ist in einer von Helmut Obst und Michael Bergunder herausgegebenen Reihe der Franckeschen Stiftungen zu Halle die Originalfassung der Genealogie in einer Edition erschienen, die der indische Kirchenhistoriker Daniel JEYARAJ besorgt hat, ein ausgezeichneter Kenner Ziegenbalgs und der Halleschen Mission. Damit liegt, 290 Jahre nachdem Ziegenbalg den Text verfasst hat, endlich eine verlässliche Ausgabe der Genealogie vor, die es ermöglicht, Ziegenbalgs Sicht der südindischen Religion zu studieren, ohne immer wieder in indologische Denkmuster des 19. Jh. geführt zu werden, die Germann zur Grundlage seiner Ausgabe gemacht hatte. JEYARAJ´s Textedition basiert auf der Grundlage der Kopenhagener Handschrift von 1713, die Ziegenbalg dem Kronprinzen Karl von Dänemark gewidmet hatte, und er vergleicht sie in Anmerkungen mit der so genannten Leipziger Handschrift, die der ehemalige Leipziger Missionsdirektor Karl Graul 1853 auf einer Indienreise dort gefunden und mit nach Deutschland gebracht hatte. Die jetzt vorliegende Ausgabe ermöglicht wohl kaum einen zuverlässigeren Einblick in die tamilische Religionsgeschichte als die Ausgabe von Germann. Beide Editionen sind aber wichtige Zeugnisse für die westliche Sicht auf die tamilische Religion und ein Vergleich von Germann´s Ausgabe und der noch weiter vom Original abweichenden englischen Ausgabe des Missionars G. J. Metzger mit der jetzt vorliegenden Fassung Ziegenbalgs gibt interessante Einsichten in religionswissenschaftliche Perspektivenwechsel im 19. Jh.

Der Edition beigefügt ist eine »Analyse«, die eine Einführung in Ziegenbalgs Weltanschauung bietet, die Entstehung der Genealogie erläutert und dann die verschiedenen Fassungen der Genealogie und die Rezeption beschreibt.

Der neben der Edition wohl verdienstvollste Beitrag von JEYARAJ für das Studium der Religionsgeschichte des 18. Jh. in Tamil Nadu ist ein Glossar von 120 Seiten aller tamilischen Begriffe, die in der Genealogie vorkommen. Hier findet die Leserin einen Schatz an Verweisen und Namenserläuterungen und darüber hinaus auch Hinweise auf die jeweilig entsprechenden Sanskrit-Begriffe. Dieses Glossar ist insofern für die Lektüre der Genealogie besonders hilfreich, als die manchmal etwas eigenwillige Transkription tamilischer Termini durch Ziegenbalg für ungeübte Leser ausgesprochene Schwierigkeiten im Verstehen bereiten kann.

So dankenswert die neue Edition von Ziegenbalgs Text der Genealogie ist und so präzise JEYARAJ an der Erstellung der Druckfassung gearbeitet hat, umso enttäuschender ist die sogenannte Analyse. Daniel JEYARAJ erweist sich auch hier als guter Kenner der Text- und Editionsgeschichte der Werke Ziegenbalgs, sodass der Abschnitt über die Entstehung der Genealogie und die verschiedenen Textfassungen ausgesprochen informativ und lesenswert ist. Der Versuch Ziegenbalgs »Weltanschauung« darzustellen, muss allerdings als misslungen betrachtet werden. Schon solche Überschriften wie »Ziegenbalgs Stellung zur Religion« lassen den Verdacht aufkommen, dass hier recht unkritisch mit religionswissenschaftlichen Begriffen hantiert wird. Der Text ist dann auch voll von Spekulationen darüber, was oder woran Ziegenbalg vielleicht denkt (246f, 250f) oder ob die tamilischen Gottheiten auf ihn »allzu menschlich« gewirkt haben könnten. Dadurch bekommt die Analyse den Beigeschmack einer hagiographischen Fortschreibung der Tanquebar-Geschichte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jh. Hier wäre es wünschenswert gewesen, Ziegenbalgs Text, insbesondere auch den Aufbau und die Ordnungsstruktur genauer zu analysieren und darzulegen, wie Diskurse von »Religion« oder von »Heidentum« in der Genealogie aufgenommen und weitergeführt sind.

Dadurch soll aber die Leistung von JEYARAJ nicht geschmälert werden. Insgesamt bleibt die Edition der »Genealogie der malabarischen Götter« eine ausgesprochen hilfreiche und dankenswerte Leistung und es liegt nun trotz einiger Druckfehler ein zuverlässiger Text vor, der Missionshistorikern, Religionswissenschaftlern, Indologen aber auch interessierten Laien zur Lektüre empfohlen sei.

Andreas Nehring / Seeon

Anschriften

der Mitarbeiter dieses Heftes

Prof. Dr. Lothar Bily SDB
Don-Bosco-Straße 1
D-83671 Benediktbeuren

Mgr Jean-Louis Bruguès
Évêque d'Angers
8, place Monseigneur-Rumeau B.P. 246
F-49002 Angers Cedex 01

Mgr Bruno Forte
Arcivescovo di Chieti-Vasto
Curia Arcivescovile
Piazza G.G. Valignani
4, I-66100 Chieti/Italia

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg

Dr. Paul Petzel
Vulkanstraße 20
D-56626 Andernach

Prof. Dr. Michael Sievernich SJ
Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt am Main

Prof. Dr. Dr.h.c. Lukas Vischer
29 chemin de Grange-Canal
CH-1223 Colognay

Prof. DDr. Dr.h.c. Hans Waldenfels SJ
Grenzweg 2
D-40489 Düsseldorf

Vorschau

auf das nächste Heft
Heft 2
89. Jahrgang 2005

Horst Bürkle
›Religio‹ im außereuropäischen Kontext.
Phänomene ihrer Wandlung in der Gegenwart

Wolfgang Gantke
Religion im Rahmen der Kulturwissenschaft

Norbert Klaes
Religion und Kultur.
Anmerkungen zum Selbstverständnis des modernen Hinduismus.

Claude Ozankom
Das Religionsverständnis in den traditionellen afrikanischen Gesellschaften

»Religion« im Weltkontext

Die ersten vier Beiträge dieses Heftes wurden 2003 auf der Jahrestagung der Görres-Gesellschaft in der Sektion Religionswissenschaft vorgetragen. Thema war dort das Religionsverständnis in der Zeit des religiösen Pluralismus. In einer Zeit, in der dem interkulturellen wie dem interreligiösen Gespräch eine wachsende Bedeutung zukommt, ist es wichtig, sich vor allem über die Grundbegriffe zu verständigen, die zur Sprache kommen. Ohne dass darauf hinreichend geachtet würde, bilden jedoch nach wie vor vielmals abendländische Begriffe mit großer Selbstverständlichkeit den Ausgangspunkt und die Norm, an der alles Fremde gemessen wird.

So ist viel zu lange zu wenig bedacht worden, dass »Religion« auch bei uns zunächst keineswegs ein Allgemeinbegriff war, der all das abdeckt, was sich heute in einer vergleichenden Religionswissenschaft weltweit beobachten und erschließen lässt. Hier brauchen wir nur auf die abendländische Begriffsgeschichte zu achten. Dort zeigt sich einmal, dass »Religion« primär ein Verhaltens- bzw. ein Tugendbegriff war und erst sekundär zu einem Organisationsbegriff wurde. Sodann fand die Bestimmung von Herkunft und Ziel der Welt und der menschlichen Existenz in der Rede von »Gott« ihren wesentlichen Ausdruck, so dass »Religion« es mit dem Bezugsgefüge zu Gott zu tun hatte. Was in der eigenen Kulturgeschichte seine Entwicklung durchlaufen hat, ist in der Folgezeit, zumal in der Zeit nach den Entdeckungen auf jene Gebiete und Völker übertragen worden, die es zu verstehen galt. Wir können dabei sagen, dass der Religionenvergleich und seine wissenschaftliche Methodenentwicklung in der westlichen Welt zu einem kolonialen Exportartikel wurde. Zweifellos löste die Übertragung des aus der eigenen Kultur Bekannten auf das Fremde einen Wiedererkennungsprozess aus. In diesem Prozess wurde aber dann – ohne böse Absicht – unter der Hand oft genug das Bekannte zum Maßstab, an dem das Fremde gemessen wurde. Das Fremde geriet dabei leicht in den Verdacht, dass ihm entweder etwas fehlt oder dass es zu Fehlentwicklungen geführt hat. Defizienz und/oder Depravation waren die beiden Haupturteile, die – nicht selten mit einem moralischen Unterton – über die Fremden gefällt wurden. Man achte nur auf die immer noch verbreiteten Klassifizierungen der Religionen in »primitive religions« mit dem abträglichen Unterton des Primitiven und dem eher anerkennenden Begriff der »Hochreligionen«. Der Gedanke, dass Christen etwas von Ungläubigen oder Andersgläubigen lernen könnten, lag fern.

In einer Zeit, die vom Ruf nach mehr Demokratie, Anerkennung der Menschenrechte, Einsatz für Gleichberechtigung und dem Respekt vor allen Minderheiten geprägt ist, wird das westliche Verhalten inzwischen schnell als Ausdruck imperialistischen Gehabes diskreditiert. In diesem Zusammenhang ist die Frage nach Religion neu zu stellen. Ähnlichkeiten oder gar Gleichheit im Phänomen lassen sich zwar wahrnehmen, doch der Weg vom Phänomen bzw. von der Erfahrung ins Wort und in die Sprache und ihre Zusammenhänge ist Schritt für Schritt nachzuvollziehen. Das wiederum kann nur geschehen, wenn das *Zuschauen* durch ein *Zuhören* ergänzt bzw. von ihm begleitet wird. Denn nur das eigene Zuhören gibt dem Fremden die Chance, sich selbst auszusprechen und seine Sicht der Dinge mitzuteilen.

In diesem Sinne war es das Ziel der eingangs erwähnten Sektionssitzung, signalhaft das Fremde zu Wort kommen zu lassen. Vertretern und Kennern anderer Kulturlandschaften wurde die Gelegenheit geboten, von den Fremden her die Frage der Religion anzusprechen bzw. diese von einem fremden Standpunkt aus zur Sprache zu bringen. Zugleich ging es darum, den Wandel in unserem eigenen Kulturbereich stärker ins Bewusstsein zu heben. Zu den in unseren Religions- und Kulturwissenschaften erkennbaren Änderungen gehört es, dass die im christlichen Religionsverständnis lange selbstverständliche Verbindung von Religionsbegriff und Gottesfrage heute so nicht mehr in einem allgemein menschlichen Horizont vertreten werden kann. Das ergibt sich schon aus der Erkenntnis, dass nicht in allen Kulturen, in denen das religiöse Phänomen unleugbar gegeben ist, sich mit »Religion« notwendigerweise das Gottesbekenntnis verbindet. Sodann gibt es den wie immer zu deutenden Polytheismus und, damit verbunden, die Monotheismusfrage, die Frage nach einem persönlichen Gott oder einer unpersönlichen Gottheit, schließlich die Auflösung der Gottesfrage in ein Unnennbares, Unansprechbares, menschlich gesagt, in das radikale Schweigen. Zwischen Gottesbekenntnis und Gottesleugnung schiebt sich heute zudem das breite Band eines fragenden, zweifelnden, oft leidenden Agnostizismus. Daraus folgt, dass, wo immer das Christentum in das interreligiöse Gespräch eintritt, es nicht von vorneherein das eigene Verständnis und die eigene Botschaft als eine Herrschaftskategorie einbringen kann. Die neue Situation des existentiell erlebten religiösen Pluralismus lädt vielmehr zu einem wechselseitigen Hören und Sprechen, Empfangen und Anbieten ein, ohne gleich zu urteilen oder gar zu verurteilen.

Vor 40 Jahren, am 7. Dezember 1965, verabschiedete das 2. Vatikanische Konzil die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Dort ist an einer leider viel zu schnell vergessenen Stelle in der Nr. 44 die Rede von der »Hilfe, die die Kirche von der heutigen Welt empfängt«. Wir lesen dort: »Zur Steigerung des Austausches bedarf die Kirche – vor allem in unseren Zeiten, in denen sich die Verhältnisse sehr schnell ändern und die Denkweisen sich sehr unterscheiden – in besonderer Weise der Hilfe derer, die, in der Welt lebend, die vielfältigen Institutionen und Fachgebiete kennen und die Mentalität, die ihnen innewohnt, verstehen, ob es sich nun um Glaubende oder Nichtglaubende handelt.« Das Konzil hält also fest, dass die Kirche nicht einseitig die große Lehrerin der Welt ist, sondern ruft sie auf, selbst lernfähig zu sein und zu bleiben. Es sieht sodann nicht nur in den Angehörigen anderer Religionen Gesprächspartner, sondern – wie es in vielen Enzykliken heißt – in allen Menschen guten Willens. Der »gute Wille« ist aber, wenn wir leben und überleben wollen, bis zum Beweis des Gegenteils bei allen Mitmenschen vorauszusetzen. Das fällt nicht immer leicht. Gerade darum aber will es immer neu eingeübt sein.

Hans Waldenfels SJ

Religion im Rahmen der Kulturwissenschaft

von Wolfgang Gantke

1 Zur Fragestellung

In der Religionswissenschaft gilt die Klassische Religionsphänomenologie bzw. die »Religionswissenschaft des Verstehens« (Gustav Mensching) seit ca. 30 Jahren als obsolet. Ihr wird vorgeworfen, bei der Erforschung der Religion von religiös-theologischen Voraussetzungen auszugehen.[1] Als neuer Denkrahmen konnte sich eine kulturwissenschaftliche Betrachtungsweise durchsetzen, die die Wissenschaft von der Religion wie jede andere Kulturwissenschaft betrachtet und deren Vertreter sich auf den Standpunkt stellen, dass die Religionen in der Religionswissenschaft nicht vorwiegend aus der Sicht der Gläubigen studiert werden sollten.[2] Im Rahmen der Kulturwissenschaften ist der Religion keine Sonderstellung zuzubilligen, da sie nur eines unter vielen kulturellen Systemen ist.[3]

Dass freilich die kulturwissenschaftliche Wende[4] die Gefahr eines gewissen Identitätsverlustes der Religionswissenschaft in sich birgt, hat der 1. Vorsitzende der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte, Hubert Seiwert, in seinem interessanten Überblick über fünfzig Jahre Religionswissenschaft in Deutschland im 34. Mitteilungsblatt der »Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte« (2002) verdeutlicht:

»Während dieses halben Jahrhunderts hat sich die Lage der Religionswissenschaft an deutschen Universitäten in vielerlei Hinsicht verändert. Inhaltlich und methodisch wurde eine Öffnung des Fachs zu den Sozial- und Kulturwissenschaften vollzogen. Die damit verbundene Distanzierung von der traditionellen Religionsphänomenologie und ihren theologischen Affinitäten hatte freilich den Preis eines gewissen Identitätsverlustes.

Die Aufgabe der theoretischen Position, Religion als einen Gegenstand sui generis zu begreifen, dessen Erforschung auch Methoden eigener Art erfordere, war zwar die Voraussetzung für den Anschluss der Religionswissenschaft an die Diskurse der übrigen Erfahrungswissenschaften.

1 Vgl. Wolfgang GANTKE / Karl HOHEISEL / Hans Peter SCHNEEMELCHER (Hg.), *Religionswissenschaft im historischen Kontext*. Beiträge zum 100. Geburtstag von Gustav Mensching, Marburg 2003.

2 Hans G. KIPPENBERG / Kocku VON STUCKRAD, *Einführung in die Religionswissenschaft*. Gegenstände und Begriffe, München 2003, 11. Auf S. 32f. wird im Sinne eines religionswissenschaftlichen Fortschrittsdenkens das Ende der Religionsphänomenologie und des Funktionalismus verkündet.

3 Paradigmatisch: Clifford GEERTZ, Religion als kulturelles System, in: DERS., *Dichte Beschreibung*. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M. 1983, 44-95. Zum kulturwissenschaftlichen Selbstverständnis der Religionswissenschaft vgl. Hans G. KIPPENBERG, Was sucht die Religionswissenschaft unter den Kulturwissenschaften?, in: Heide APPELSMEYER / Elfriede BILLMANN-MAHECHA (Hg.), *Kulturwissenschaft*. Felder einer prozeßorientierten wissenschaftlichen Praxis, Weilerswist 2001.

4 Ich spreche im Folgenden nur von der kulturwissenschaftlichen Wende in der Religionswissenschaft mit ihren tendenziell antitheologischen und antiphilosophischen Implikationen. Dass die Bezeichnung Kulturwissenschaft sehr uneinheitlich verwendet wird und nicht zwangsläufig zur Ausgrenzung theologischer und philosophischer Betrachtungsweisen führen muss, soll in diesem Beitrag gezeigt werden. Auch Theologie und Philosophie und gerade auch die klassische Religionsphänomenologie können, ein erweitertes Vorverständnis vorausgesetzt, als Kulturwissenschaften interpretiert werden.

Zugleich wurde damit aber der Anspruch der Religionswissenschaft auf disziplinäre Eigenständigkeit unter neuen Begründungszwang gestellt. Denn wenn Religion als Teil menschlicher Kultur und Geschichte ein Gegenstand ist wie jeder andere, kann grundsätzlich jede kulturwissenschaftliche oder historische Forschung, die sich auf diesen Gegenstand bezieht, als Religionswissenschaft bezeichnet werden.«[5]

Es geht hier also um das Problem der Identität, Eigenständigkeit und, wenn man so will, auch der Unentbehrlichkeit der Religionswissenschaft. Kann diese Disziplin etwas leisten, was andere mit Religion befasste Kulturwissenschaften nicht in der gleichen Weise leisten können?

Droht nicht durch die Programmatik der Auflösung des Religionsbegriffs in den Kulturbegriff genau das verloren zu gehen, was erst die Eigenständigkeit der Religionswissenschaft garantiert?

Die kulturwissenschaftliche Wende impliziert eine methodische Selbstbeschränkung, gleichsam den Rückzug auf einen reinen Immanenzstandpunkt unter Verzicht auf die Verwendung des umstrittenen Begriffs des Heiligen, und, was oft nicht deutlich genug herausgestellt wird, die systematische Ausschaltung aller Betrachtungsweisen, die einen Transzendenzbezug oder zumindest Transzendenzoffenheit ermöglichen könnten.[6]

So wie der Wissenschaftler über Emotionen nicht emotional sprechen sollte, so sollte auch der Religionswissenschaftler über Religion nicht religiös, sondern wissenschaftlich, genauer: kulturwissenschaftlich, sprechen. Dem ist zunächst sicherlich zuzustimmen, doch kann hier natürlich zurückgefragt werden, ob es denn nicht auch ein legitimes Ziel der Religionswissenschaft sein sollte, dem Selbstverständnis der religiösen Menschen möglichst gerecht werden zu wollen und ob eine rein empirisch orientierte Religionswissenschaft dazu überhaupt in der Lage ist.[7]

Bleibt das kulturwissenschaftliche Vorverständnis offen für Erfahrungen der Gläubigen, die eben dieses Vorverständnis gefährden könnten? Zugespitzt gefragt: Muss sich der Religionswissenschafter a priori auf ein (undialogisches) kulturwissenschaftliches Vorverständnis festlegen lassen, das es nicht erlaubt, das religiöse Subjekt und seine Erfahrungen wirklich ernst zu nehmen?

In kulturwissenschaftlicher Perspektive war die überwundene Klassische Religionsphänomenologie noch zu sehr an der Sicht der Gläubigen interessiert, gleichsam noch »zu religiös« und damit noch nicht wissenschaftlich genug. Der Verzicht auf den nicht ein-

5 Im Internet publiziert unter http//www.dvrg.de/Publikationen/Mitteilungsblatt 34, S. 1.

6 Eine transzendenzoffene Religionsphänomenologie muss m. E. den Fragehorizont einer rein empirischen Religionswissenschaft »überschreiten« dürfen. Sie vermag, wenn sie sich für philosophische und theologische Grund- und Grenzfragen offen hält, auf verschiedenen Wegen bis zu jener Grenze zu führen, an der empirische Kontrollverfahren prinzipiell scheitern müssen. In seinem gelungenen Beitrag »Religionswissenschaft im Kontext der Humanwissenschaften«, in: *ZMR* 87/1 (2003) 3-20, scheint mir Manfred Hutter, der die Religionsphänomenologie eher kritisch beurteilt, den entscheidenden Punkt meiner Argumentation (Vgl. Wolfgang GANTKE, Reflexion und Interpretation. Ein nicht-reduzierter Erfahrungsbegriff als Grundlage einer zukunftsfähigen Religionsphänomenologie, in: Axel MICHAELS u. a. (Hg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* [Studia Religiosa Helvetica 6/7], Bern u. a. 2001, 393-407) zu verfehlen, denn ich bestreite ja keineswegs, dass eine transzendenzoffene Religionsphänomenologie die Grenzen einer empirischen Religionswissenschaft überschreitet. Was ich freilich bestreite, ist die Sachgerechtigkeit der kultur- und humanwissenschaftlichen Übereinkunft, die Religionswissenschaft sei eine ausschließlich empirische Disziplin. Ich gebe zu bedenken, dass durch diese Vorfestlegung die Differenz zwischen Transzendenz und Immanenz eingeebnet und Religion als »Gemächte« ganz in die Immanenz des Menschlichen zurückgenommen wird. Diese Position setzt aber die im Abendland erfolgte Wende zur Anthropozentrik immer schon voraus und scheint mir im heutigen interkulturellen Kontext überdacht werden zu müssen. Es könnte sein, dass eine Religionswissenschaft, die einer philosophischen Grundlagenreflexion nicht ausweicht, ihre immer schon mitgebrachten »Europäismen« und damit ihre kulturbedingte Voraussetzungsbehaftetheit deutlicher erkennt. Eine problemorientierte Religionswissenschaft, die ihr Vorverständnis reflektiert, muss freilich Fragen stellen dürfen, die die reine Empirie überschreiten. Ich gestehe Hutter zu, dass die Religionswissen-

deutig bestimmbaren Begriff des Heiligen gilt in dieser Perspektive als religionswissenschaftlicher Fortschritt.[8]

Hier muss aber beachtet werden, dass im heutigen religionswissenschaftlichen Kontext immer schon ein ganz bestimmtes Vorverständnis von Wissenschaft, auch von Kulturwissenschaft, vorausgesetzt wird, das keineswegs über jeden Zweifel erhaben ist. Sowohl innerhalb des Wissenschafts- als auch innerhalb des Kulturbegriffes sind durchaus weitere Differenzierungen möglich und m. E. heute auch geboten.

2 Zur Uneinheitlichkeit kulturwissenschaftlicher Betrachtungsweisen

Den in sich recht uneinheitlichen kulturwissenschaftlichen Ansätzen in der Religionswissenschaft ist gemeinsam, dass sie sich vor allem an empirieorientierten, transzendenzverschlossenen Theoriekonzeptionen aus dem angelsächsischen Raum orientieren. Es kann durchaus von einem »empirical turn« in der Religionswissenschaft gesprochen werden.

Wenn heute in der Religionswissenschaft von Kulturwissenschaft die Rede ist, dann bezieht man sich längst nicht mehr auf die am deutschen Idealismus, an der Lebensphilosophie, am Neukantianismus, an der Phänomenologie und der philosophischen Anthropologie und Hermeneutik orientierte, »altehrwürdige« geisteswissenschaftliche Traditionslinie, die sich lange energisch, aber vergeblich gegen das empiriezentrierte naturwissenschaftliche Methodenideal zur Wehr gesetzt hat, sondern man folgt wie selbstverständlich der Programmatik der empiristischen angelsächsischen Wissenschaftstradition.[9]

So hat die in den USA entstandene empirische Kulturanthropologie mit der Zentraldisziplin Ethnologie längst die in Deutschland entstandene philosophische Anthropologie mit der Zentraldisziplin Philosophie als Paradigma abgelöst.

Durch diese Wendung zur Empirie wurden die transzendenzbezogenen philosophischen und theologischen Komponenten in der Religionswissenschaft kontinuierlich zurückgedrängt. Es kann geradezu von einer Vertreibung des Heiligen aus der Religionswissenschaft gesprochen werden.

Die gegenwärtige Religionswissenschaft ist bekanntlich eher antitheologisch und antiphilosophisch ausgerichtet und versteht sich als eine rein empirisch-historische

schaft natürlich auch in einem empirischen Rahmen »problemorientiert« betrieben werden kann, aber die in meinem Beitrag aufgeworfenen Grund- und Grenzfragen, wie etwa die Frage nach dem Heiligen, sind erkennbar andere als die Fragen, die sich innerhalb eines empirischen Fragehorizontes sinnvoll stellen lassen. Es geht in dieser Auseinandersetzung also letztlich um die Legitimität von Fragestellungen, die von einem humanwissenschaftlichen Vorverständnis her betrachtet bereits als zu philosophisch bzw. zu theologisch gelten. Hier plädiere ich im Unterschied zu Hutter – auch aufgrund der neuen Herausforderungen durch eine veränderte religiöse Weltlage – zur Überwindung des traditionellen Abgrenzungsdenkens in allen mit Religion befassten Disziplinen und insbesondere für eine stärkere Zusammenarbeit von Religionswissenschaft, Philosophie und Theologie.

7 Vgl. KIPPENBERG / VON STUCKRAD, *Einführung* (wie Anm. 2), 11ff.

8 Edmund Weber führt dagegen starke Argumente für die Unverzichtbarkeit des Begriffs des Heiligen vor dem Hintergrund der heutigen weltweiten Renaissance der Religion an: Vgl. Edmund WEBER, Die Wiederkehr des Heiligen. Rudolf Ottos hagiozentrische Grundlegung einer autonomen Religionswissenschaft und Religionskultur, in: *Journal of Religious Culture/ Journal für Religionskultur* 40 (2000) 1-13. Zur Diskussion um das Heilige vgl. auch: Carsten COLPE (Hg.), *Die Diskussion um das »Heilige«*, Darmstadt 1977; DERS., *Über das Heilige*. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen, Frankfurt 1990; Wolfgang GANTKE, *Der umstrittene Begriff des Heiligen*. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung, Marburg 1998.

9 Die Grenzen einer empirisch-fachwissenschaftlichen Betrachtungsweise der Religion im Gespräch zwischen den Disziplinen und Kulturen hat in m. E. unübertroffener Weise Günther PÖLTNER aufgezeigt. Vgl. dazu den Beitrag Pöltners in: Ulrich LÜKE/Jürgen SCHNAKENBERG/ Georg SOUVIGNIER (Hg.), *Darwin und Gott*. Das Verhältnis von Evolution und Religion, Darmstadt 2004, 9-27.

Humanwissenschaft ohne Transzendenzbezug. Im Hinblick auf die unvermeidlichen methodischen Vorentscheidungen muss sich freilich auch eine empirische Kulturwissenschaft nolens volens an bestimmten philosophischen Richtungen orientieren, wobei dann allerdings auffällt, dass man an recht unterschiedlichen, mitunter nicht immer leicht zu vereinbarenden Strömungen Maß nimmt.

Trotz einer einheitlichen Programmatik greift man auf uneinheitliche Ansätze zurück, die vom kritischen Rationalismus bis hin zu einem postmodernen Differenzdenken reichen, so dass statt der angestrebten größeren Einheitlichkeit heute eher eine verwirrende Uneinheitlichkeit religionswissenschaftlicher Betrachtungsweisen konstatiert werden muss.

Anhand neuerer, kulturwissenschaftlich orientierter Einführungen in die Religionswissenschaft lässt sich leicht belegen, dass die anfänglich sehr strenge wissenschaftstheoretische Programmatik des einflussreichen *Handbuches religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* längst nicht mehr verbindlich ist.[10]

Es kann geradezu von einer »neuen Unübersichtlichkeit« in der Religionswissenschaft gesprochen werden, in der sich innerhalb des kulturwissenschaftlichen Paradigmas ein verwirrender Methodenpluralismus entwickelt hat, der entgegen der ursprünglich methodenmonistischen Absicht die viel beklagte Tendenz zur Spezialisierung und Fragmentarisierung dieser Disziplin zu begünstigen scheint. Das alte Problem der Fraglichkeit der Identität der Religionswissenschaft scheint sich also durch die kulturwissenschaftliche Wende keineswegs entschärft, sondern vielmehr weiter verschärft zu haben.[11]

Dem *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* liegt vor allem das Vorverständnis der an der Logik und dem naturwissenschaftlichen Exaktheitsideal orientierten sprachanalytischen Philosophie zugrunde. Hier ist insbesondere die Sprachreinigungsprogrammatik des um Klarheit bemühten frühen Wittgenstein zu nennen.

Über alles, was sich nicht klar sagen lässt, hat der Religionswissenschaftler zu schweigen. Es gilt in der strengen Wissenschaftstheorie, jeden mehrdeutigen »alten Jargon« auszumerzen, weshalb die Umgangssprache, wann immer möglich, durch eine eindeutige Kunstsprache, eine Metasprache, ersetzt werden sollte. Eine saubere Trennung von Meta- und Objektsprache ist daher wichtig. An der hermeneutisch-phänomenologischen Religionswissenschaft wird kritisiert, dass sie noch keine strengen Begriffe entwickelt und noch nicht die Form einer strengen wissenschaftlichen Theorie erreicht habe, weil sie nicht in der Lage sei, klare, eindeutig überprüfbare Hypothesen zu entwickeln.

10 Hubert CANCIK u.a. (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, 6 Bände, Stuttgart u.a. 1988ff. (*HrwG*). Man vergleiche dazu die jüngste, 2003 erschienene *Einführung* von KIPPENBERG / VON STUCKRAD (wie Anm. 2) mit der 1988 im Bd. 1 des *HrwG* erschienenen Programmatik und wird erkennen, wie weit die kulturwissenschaftlichen Ansätze auseinander liegen können. Weiterhin fällt auf, dass KIPPENBERG / VON STUCKRAD in ihrem Werk wichtige neuere Einführungs- und Grundlagenwerke, wie die von Stolz, Waardenburg und Hock souverän ignorieren. Vgl. Jacques WAARDENBURG, *Religionen und Religion*. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, Berlin 1986; Fritz STOLZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1988; Klaus HOCK, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002.

11 Vgl. Gebhard LÖHR (Hg.), *Die Identität der Religionswissenschaft*. Beiträge zum Verständnis einer unbekannten Disziplin, Frankfurt a. M. u. a. 2000.

12 Auf die Wichtigkeit einer grundsätzlichen religionswissenschaftlichen Problematisierung der »Krise der Moderne« habe ich bereits in meiner 1987 universitätsintern erschienenen Bollnow-Dissertation hingewiesen. Sie wurde 1998 veröffentlicht und bisher leider kaum rezipiert. Vgl. Wolfgang GANTKE, *Religion, Wissenschaft und Leben*. Zur Bedeutung der Hermeneutik O. F. Bollnows für die heutige Religionswissenschaft, Cuxhaven 1998. Zu dieser Thematik vgl. auch: Hans G. KIPPENBERG, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997.

13 Vgl. Agehananda BHARATI, Eliade: Privilegierte Information und anthropologische Aporien, in: Hans Peter DUERR (Hg.), *Sehnsucht nach dem Ursprung*. Zu Mircea Eliade, Frankfurt/M. 1983, 32-58, hier bes. 38, 41.

Diesen Forderungen liegt erkennbar die Programmatik des logischen Empirismus und, wenn wir die Forderung nach Verifikation durch die der Falsifikation ersetzen, die etwas bescheidenere Programmatik des Kritischen Rationalismus zugrunde. Vorbild bleibt für beide Strömungen das naturwissenschaftliche Methodenideal, dem nur exakte Definitionen und ein präziser Sprachgebrauch gerecht werden können.

Es muss also deutlich gesehen werden, dass es sich bei einer so verstandenen kulturwissenschaftlichen Wende in erster Linie um eine sprachwissenschaftliche Wende handelt, die sich immer stärker in die Richtung eines an den strengen Naturwissenschaften orientierten Methodenmonismus bewegt und die sich von vornherein auf handhabbare, operationalisierbare, mithin lösbare Probleme beschränkt. In der letzten Konsequenz dieses unverkennbaren Strebens nach Einheitlichkeit und Lösbarkeit liegt dann freilich eine Religionswissenschaft, die die nur schwer eindeutig zu beantwortende religiöse Frage gar nicht mehr zu stellen wagt, gleichsam eine Religionswissenschaft ohne religiöse Frage.

Wenn man so will, liegt diesem Vereinheitlichungsstreben jenes Programm einer totalen Verfügbarmachung der Welt zugrunde, das einige Zeitdiagnostiker für den »harten Kern« der Moderne halten, weshalb damit zu rechnen ist, dass das sehr grundsätzliche Thema »Religionswissenschaft und Moderne« angesichts der sich zuspitzenden Krise der Moderne in Zukunft weiter an Bedeutung gewinnen dürfte.[12]

Bemerkenswerterweise haben sich neuerdings einige kulturwissenschaftliche Ansätze doch wieder den traditionellen, »weicheren« hermeneutischen Betrachtungsweisen angenähert.

So sind es gegenwärtig vor allem konstruktivistische, interpretationistische und sprachpragmatische Theoriekonzepte, die als »fortschrittlich« gelten. Ihnen ist gemeinsam, dass sie gar nicht mehr nach dem fragen, was »jenseits« all unserer sprach- und kulturbedingten Interpretationskonstrukte liegen könnte. Worte, Sätze, Zeichen und Symbole verweisen nicht mehr auf eine unabhängig von uns und unserer Sprache existierende Wirklichkeit.

Die traditionelle Korrespondenztheorie der Wahrheit und somit auch der klassische Realismus gelten als überwunden.

Auch bei dieser antirealistischen Wende handelt es sich um eine schwerwiegende philosophische Vorentscheidung, deren Konsequenzen nicht immer in gebührender Weise offen gelegt werden. Es kann auch hier wieder zurückgefragt werden: Ist Religion wirklich nichts anderes als »nur« ein kultur- und sprachbedingtes Interpretationskonstrukt? Ist es wirklich sinnlos, nach »der« Religion zu fragen, weil schon eine derartige Frageweise die Existenz einer empirisch niemals überprüfbaren kultur-, sprach-, gehirn- und bewusstseinsunabhängigen Größe suggeriert und damit in das Reich bloßer, unwissenschaftlicher Spekulation verbannt?

Ist das Heilige wirklich nichts anderes als eine menschliche Erfindung, gar eine Erfindung Rudolf Ottos, ein »jungianisch – bis – eliadischer Schreibtischbegriff« (A. Bharati).[13]

Nun wird niemand im Ernst bestreiten, dass voreilige transkulturelle Verallgemeinerungen zu vermeiden sind und dass die Vertreter der Klassischen Religionsphänomenologie Eurozentrismen häufig viel zu unvorsichtig auf fremde Kulturen übertrugen, aber muss deshalb umgekehrt Religion wirklich in einem Prozess radikaler linguistischer und historischer Relativierung auf einen bloßen Sprach- und Kulturfaktor reduziert werden?

Wie dem auch sei, es kann jedenfalls festgehalten werden, dass die kulturwissenschaftliche Betrachtungsweise a priori jeden Bezug auf eine nichtmenschliche numinose Wirklichkeit ausschaltet.

Da die Differenz zwischen Transzendenz und Immanenz eingeebnet wird, richtet man sich vollständig in dem ein, was der Mensch selbst geschaffen hat: in der Kultur.

Es kann in diesem Zusammenhang von einer Verabsolutierung der Immanenz gesprochen werden. Religion löst sich als ein eigenständiges, unaustauschbares Phänomen ganz in einen empirisch gut erforschbaren Teilbereich der Kultur auf.

Der Religionswissenschaftler, der die Religion ausschließlich im Rahmen der empirischen Kulturwissenschaften untersucht, bewegt sich daher innerhalb eines anthropozentrischen Zirkels.

Religion kann innerhalb dieses anthropozentrischen Vorverständnisses recht uneinheitlich als Konstruktion, Ideologie, Illusion, Erfindung, Projektion, Wunsch, Identitäts- und Stabilitätsgarant, Selektionsvor- oder -nachteil[14] und als wirkmächtige, mitunter nützliche, mitunter aber auch gewaltförmige, destruktive soziale Macht interpretiert werden, aber die religiöse Frage wird nicht wirklich gestellt.

In letzter Instanz wird die Religion immer als ein innerweltliches, in der Psyche des Menschen verwurzeltes Phänomen gedeutet und all ihre äußeren Erscheinungsformen sind dann nichts anderes als Ableitungen. Aber auch hierbei handelt es sich natürlich wiederum nur um eine Interpretation.

Die kulturwissenschaftliche Betrachtungsweise impliziert so unter dem Vorzeichen einer Selbstbescheidung eine Fragebegrenzungspragmatik, die sich um die für den religiösen Menschen entscheidende Grundfrage herum windet, ob denn Religion wirklich nur ein von Menschen für Menschen geschaffenes »Menschenwerk« ist oder ob es sich um eine Größe handelt, die größer ist als alles, was der Mensch aus eigener Kraft vollständig erschaffen bzw. erfinden kann.

Diese Frage gilt immer schon als beantwortet, wenn behauptet wird, Religion sei nichts anderes als einer von vielen menschlichen Kulturfaktoren. Der problemorientierten Religionsphänomenologie geht es nun um das Offenhalten dieser Fragestellung, die eben nicht voreilig endgültig beantwortet werden sollte, denn der Rückzug in die Immanenz des Menschlichen ist vor dem Hintergrund der Religionsgeschichte keineswegs selbstverständlich, sondern ein Sonderfall. In der so genannten »anthropologischen Reduktion« erkennt sich der Mensch als alleiniger Schöpfer der Religion. Er begreift sich selbst als die Quelle aller Eigenschaften, die er dem (oder den) höheren Wesen unterstellt.

Nach Feuerbach und seinen religionskritischen Nachfolgern darf hinter diese aufklärerische Entdeckung des Subjekts als Quelle des Hervorgangs religiöser Objektivationen nicht mehr in eine naive Position der Unmittelbarkeit zu Gott (oder zum Heiligen) zurückgefallen werden.

Die Frage freilich, ob sich in einer ausschließlich anthropozentrischen Perspektive der transkulturell nachweisbare Kern des religiösen Phänomens wirklich erfassen lässt, sollte nicht voreilig in endgültiger Weise beantwortet werden. Der einen transzendenzverschlossenen Ansatz fraglos zugrunde legende Kulturwissenschaftler muss jedenfalls blind bleiben für den Anspruchscharakter einer dem Menschen begegnenden numinosen Wirklichkeit, die er *nicht* erst selbst geschaffen hat. Ihm fehlt a priori die »Offenheit« für das vom Menschen Unabhängig-Andere, das ihm sozusagen subjektunabhängig »von außen«, nicht selten *gegen* sein Wollen, entgegentritt und ihn, wofür die Selbstzeugnisse vieler religiöser Menschen sprechen, gleichsam für höhere Aufgaben in Dienst stellt.

Da für ihn die religiöse Erfahrung nur eine unter vielen »selbstgemachten« kulturellen Erfahrungen ist, kann er nicht nachvollziehen, dass eine religiöse Erfahrungstheorie vom Anspruchscharakter einer numinosen Wirklichkeit ausgeht, die eben mehr ist als nur eine menschliche Konstruktion. Reinhold Esterbauer konnte zeigen, dass die Initiative für eine Tiefenerfahrung des Heiligen »nicht primär von der erfahrenden Person ausgeht, sondern vielmehr von der Wirklichkeit, die erfahren wird.«[15]

In dieser Perspektive sollte die religiöse Erfahrung nicht nur als ein Erfahrungstyp neben vielen anderen kulturbedingten Erfahrungstypen betrachtet, sondern in ihrer Besonderheit ernst genommen werden.

Für eine problemorientierte Religionsphänomenologie bleibt die Frage nach der Besonderheit der religiösen Erfahrung eine der entscheidenden Grundfragen der Religionswissenschaft, mit deren Beantwortung man es sich nicht zu leicht machen sollte.[16]

Den Vorrang des Ergriffenwerdens von der numinosen Wirklichkeit vor ihrem verstandesmäßigen Begreifenkönnen haben F. D. E. Schleiermacher, Rudolf Otto, Martin Heidegger und Emmanuel Levinas in jeweils unterschiedlichen Terminologien betont.

Alle diese Denker, auf die sich auch Esterbauer beruft, transzendieren damit einen transzendenzverschlossenen, kulturwissenschaftlichen Fragehorizont.

Es stellen sich in diesem Kontext also zwei Grundfragen:

1 Kann die Religionswissenschaft als empirisch-historische Disziplin diesem von vielen Denkern des Heiligen behaupteten Anspruch einer nicht erst vom Menschen gemachten »letzten Wirklichkeit« überhaupt gerecht werden?

2 Bleibt der Mensch wirklich, wie Plessner es in seiner philosophischen Anthropologie zu zeigen versuchte, angewiesen auf ein Gegenüber, mithin auf eine Kraft, die nicht seine eigene ist?

Dies scheinen mir in der Tat die entscheidenden Grundfragen einer um ihre unverwechselbare Identität und um Selbstdurchsichtigkeit kämpfenden Religionswissenschaft zu sein, übrigens auch einer kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft.

Von der Beantwortung dieser Grundfragen hängt für die Identität dieser Disziplin viel ab. Und deshalb bleibe ich – gegen die teilweise durchaus berechtigten Einwände von Manfred Hutter (vgl. Anmerkung 6) – dabei: Die Frage nach dem, was die Religion von anderen Kulturbereichen unterscheidet, die Frage nach der Besonderheit, der Echtheit und der interkulturellen Verallgemeinerbarkeit der religiösen Erfahrung, die Frage nach dem Heiligen als einer transempirischen Größe: diese grundsätzlichen Fragen können im Rahmen einer rein empirisch orientierten Religionswissenschaft gar nicht erst sinnvoll gestellt werden.

3 Zur Möglichkeit einer transzendenzoffenen kulturwissenschaftlichen Betrachtungsweise

Im heute stark veränderten interkulturellen Kontext drängt sich die Frage auf, ob nicht gerade in der Religionswissenschaft endlich ein erweitertes kulturwissenschaftliches Vorverständnis sinnvoll wäre, das die heutige Krise der Moderne als Krise des innerweltlichen Fortschrittsglaubens[17] und damit zusammenhängend die Krise der Immanenz[18] zu thematisieren erlaubt.

14 Zum Verhältnis von Evolution und Religion und der in diesem Kontext heute populären Deutung von Religion als Selektionsvorteil vgl. die Diskussionsbeiträge in: LÜKE/SCHNAKENBERG/SOUVIGNIER, *Darwin und Gott* (wie Anm. 9).

15 Reinhold ESTERBAUER, *Anspruch und Entscheidung*. Zu einer Phänomenologie der Erfahrung des Heiligen, Stuttgart 2002.

16 Vgl. GANTKE, Reflexion (wie Anm. 6).

17 Vgl. Wolfgang GANTKE, Häretische Endzeitdenker im Kontext des modernen Fortschrittsglaubens, in: Manfred HUTTER/Wassilios KLEIN/Ulrich VOLLMER (Hg.), *Hairesis*. FS für Karl Hoheisel, Münster 2002, 511-538.

18 Vgl. Hans Joachim HÖHN (Hg.), *Krise der Immanenz*. Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt 1996.

Wäre nicht in einer interkulturell offenen, wirklich pluralistischen Religionswissenschaft auch ein transzendenzoffener kulturwissenschaftlicher Ansatz denkbar und erforderlich, der die religiöse Frage wieder ernst nimmt, ohne sich sofort auf eine bestimmte Antwort festzulegen?

Noch einmal: Das traditionelle hermeneutische, phänomenologische, lebensphilosophische und neukantianische Wissenschaftsverständnis, an dem sich viele »Klassiker der Religionswissenschaft« noch orientierten und das zumindest eine Transzendenzoffenheit ermöglichte, spielt in der heutigen kulturwissenschaftlichen Programmatik keine Rolle mehr. Heute wird erkennbar ein strengeres, aber auch engeres, a priori transzendenzverschlossenes Vorverständnis von Kulturwissenschaft vorausgesetzt.

An dieser Stelle drängt sich die Frage auf: Waren nicht auch die für die heutige interdisziplinäre Diskussion um das Heilige m. E. nach wie vor ergiebigen Denker Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Georg Misch, Helmuth Plessner, Alfred Weber, Albert Schweitzer, Max Scheler, Ludwig Klages, Romano Guardini, Bernhard Welte, Karl Rahner, Georg Picht, Otto Friedrich Bollnow, Karl Jaspers, Martin Buber und Hans-Georg Gadamer auf ihre Weise bedeutende Kulturwissenschaftler?

Diese ausgewählten Namen stehen für die Möglichkeit einer erweiterten kulturwissenschaftlichen Programmatik, die, weil stärker an grundsätzlichen kultur- und disziplinübergreifenden Fragestellungen als an empirischer Kontrollierbarkeit interessiert, die Transzendenzoffenheit nicht von vornherein ausschließt.

Alle diese Kulturwissenschaftler waren auch Kulturphilosophen, weil sie sich an einer Wahrheit orientierten, die »den modernen Blickpunkt des Machens, des Erzeugens, der Konstruktion« transzendiert. So geht es Gadamer um eine »Erfahrung von Wahrheit, die den Kontrollbereich wissenschaftlicher Methodik übersteigt«.[19]

Wieso knüpft man eigentlich in der heutigen Religionswissenschaft nicht auch wieder ernsthaft an diese transzendenzoffenen Ansätze an?

Sind sie wirklich durch den kulturwissenschaftlichen »Fortschritt« überholt? Oder ist nicht vielmehr der angelsächsische Einfluss in der religionswissenschaftlichen Methodendiskussion inzwischen so stark geworden, dass man die eigene geisteswissenschaftliche Tradition ignorieren bzw. vernachlässigen zu dürfen glaubt? Es ist ja auffallend, dass man in der Programmatik des Handbuches religionswissenschaftlicher Grundbegriffe die Hermeneutik als eine der traditionell maßgeblichen Kulturwissenschaften mehr oder weniger ignoriert.

Hier schreibt Hubert Cancik im Bemühen um eine Abgrenzung des wissenschaftlichen vom alltäglichen und religiösen Sprachgebrauch:

»Allerdings will Wissenschaft zunächst Klarheit, die Eindeutigkeit der Wörter im Bezug auf andere Wörter derselben oder einer anderen Sprache und im Bezug auf Sachverhalte, Personen, Handlungen, Gegenstände, Vorstellungen: keine Homonyme, Äquivokationen

19 Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, 1975, XXV. Vgl. zu Gadamers Wahrheitsbegriff auch: Jean GRONDIN, *Hermeneutische Wahrheit?* Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers, 2. verbesserte Auflage, Weinheim 1994.

20 *HrwG* (wie Anm. 10), Bd. 1, 20.

21 Vgl. zur Reduktionismus-Problematik die Beiträge von Günther Pöltner, Ulrich Lüke, Matthias Kröger, Wolfgang Gantke und Jürgen Schnakenberg in: LÜKE / SCHNAKENBERG / SOUVIGNIER, *Darwin und Gott* (wie Anm. 9).

21 Vgl. Heinrich RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Stuttgart 1986.

23 Vgl. dazu auch die hermeneutische, auf einer anthropologischen Betrachtungsweise basierende Erkenntnisphilosophie von O. F. Bollnow: Otto Friedrich BOLLNOW, *Philosophie der Erkenntnis*. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen, Stuttgart 1970.

oder angebliche Synonyma. Feste Regeln sollen die Wörter zu Begriffen formieren, Sätze verbinden, ableiten, umformen. Die Sprache der Wissenschaft ist normiert, sie muss, ohne Verlust an Information, übersetzbar sein; sie soll differenziert, aber einheitlich sein, und sie muss praktikabel bleiben, sich in der Arbeit des Feldforschers, Gelehrten, Kritikers, Politikers, Sozialarbeiters und Lehrers bewähren. Weshalb es immer wieder nötig ist, die lebendige Sprache zu beschneiden, alten Jargon zu säubern, neue Wörter, Diskurse und Zeichen zu erfinden.«[20]

Nun ist unbestreitbar, dass diese an der Reinigung unseres Sprachgebrauchs interessierte Programmatik sich insbesondere im Bereich der konstruktiv-technisch »fortschreitenden« Wissenschaften bewähren konnte.

Gegen die Übertragung dieser Programmatik auf alle Wissenschaftsbereiche wird von Hermeneutikern, die sich auf den Boden der Alltagssprache stellen und für die in dieser Programmatik kein Platz vorgesehen ist, mit guten Gründen Einspruch erhoben.

Die Vorentscheidung darüber, was als Wissenschaft gelten darf, ist wissenschaftsimmanent gar nicht möglich und letztlich eine philosophische Vorentscheidung.

Das jeweilige Vorverständnis von Wissenschaft, auch von Kulturwissenschaft, sollte daher immer offen gelegt und der Schein der Alternativlosigkeit zu diesem Vorverständnis sollte vermieden werden.

So kann der Hermeneutiker zurückfragen, ob ein an naturwissenschaftlicher Eindeutigkeit und Exaktheit orientierter und innerhalb seiner Grenzen auch erfolgreicher Ansatz, wenn er in unkritischer Weise auf die Wirklichkeit im Ganzen übertragen wird, nicht die Gefahr des Reduktionismus in sich birgt.

Er kann weiterhin fragen, ob man dem schwer zu fassenden Phänomen Religion mit an der naturwissenschaftlichen Theoriebildung Maß nehmendem Methoden überhaupt gerecht zu werden vermag.[21] Sollten sich die heutigen Kulturwissenschaften wirklich an diesem, ihnen insbesondere seit Rickert[22], aber auch nach anderen »traditionellen« Kulturwissenschaftlern eigentlich wesensfremdem Denkrahmen, der nur reproduzierbare, homogenisierte, kontrollierbare Experimentalerfahrungen, aber keine einmaligen, Lebens-, Krisen-, und Grenzerfahrungen zu berücksichtigen vermag, orientieren?[23]

Muss also eine kulturwissenschaftliche Programmatik in der Religionswissenschaft wirklich von vornherein antiphänomenologisch, antihermeneutisch und transzendenzverschlossen ausgerichtet sein?

Muss nicht im heutigen interkulturellen Kontext verstärkt über die Möglichkeit eines transzendenzoffenen kulturwissenschaftlichen Ansatzes nachgedacht werden, wenn im Ernst eine Überwindung der Euro- bzw. Anthropozentrik gelingen soll?

Wird dann aber nicht die in der Religionswissenschaft beliebte Gegenüberstellung von traditioneller Phänomenologie und moderner Kulturwissenschaft obsolet?

Könnte nicht gerade eine transzendenzoffene kulturwissenschaftliche Betrachtungsweise im interkulturellen Kontext als ein »Fortschritt« interpretiert werden, weil sie um der Offenheit für fremde Erfahrungswelten willen davon absieht, das vieldeutige religiöse Phänomen vorschnell unseren auf Eindeutigkeit zielenden, restriktiven Erkenntnisbedingungen anzugleichen?

Muss der Religionswissenschaftler wirklich über all das schweigen, was sich nicht klar definieren und in Satzwahrheiten einfangen lässt oder gibt es auch andere, offenere Formen der Sprache, die von einer hermeneutischen Religionswissenschaft ernst genommen werden können?

All dies sind wichtige Rückfragen an eine m.E. heute zu eng gefasste Konzeption von Kulturwissenschaft in der Religionswissenschaft.

4 Die hermeneutische Überwindung der externen Beobachterposition

Im folgenden Überlegungsdurchgang erlaube ich mir, von einem erweiterten Vorverständnis von Kulturwissenschaft auszugehen und versuche zu zeigen, dass gerade die philosophische Hermeneutik eine Kulturwissenschaft ist, die den Herausforderungen durch die krisenhafte religiöse Gegenwartssituation in besonderer Weise gerecht zu werden vermag.

Insbesondere die Überwindung des Glaubens an die Möglichkeit einer wert- und kulturneutralen externen Beobachterposition, der auch in neueren Formen der empirischen Kulturwissenschaft noch vorherrscht, scheint mir eine der wichtigsten Aufgaben einer interkulturell wirklich offenen philosophischen Hermeneutik.

Als einer der wichtigsten Gewährsleute für die kulturwissenschaftliche Wende wird immer wieder Clifford Geertz angeführt. Nun lässt sich aber leicht zeigen, dass gerade dieser moderne Kulturwissenschaftler in nicht geringem Maße von der traditionellen Hermeneutik beeinflusst wurde, die sich ja immer schon bemüht hat, fremde Erfahrungswelten durch Beobachtung und Befragung besser zu verstehen.

Dabei nahm die traditionelle Einheitshermeneutik für sich in Anspruch, gleichsam aus der Position des Fremden heraus sprechen zu dürfen. Sie versuchte in der Tat, die Interpretationen ernst zu nehmen, die die Fremden ihren Lebenserfahrungen selbst zugrunde legen.

Auch die Kulturwissenschaft im Sinne von Geertz will dem Selbstverständnis der Fremden gerecht werden.

Geertz orientiert sich dabei an symbolischen Formen, »mit denen die Leute sich tatsächlich vor sich selbst und vor anderen darstellen.«[24] Das ist gewiss ein Fortschritt gegenüber rein »äußerlichen« Betrachtungsweisen, die durch die Anwendung objektivierender Methoden dem Selbstverständnis des Fremden nicht gerecht werden können oder wollen.

Dennoch können auch beim Versuch, die Kultur als Symbolsystem nach Möglichkeit aus der Binnenperspektive ihrer Teilnehmer zu beschreiben, bleibende Differenzen übersehen und unterdrückt werden, denn der traditionelle Anspruch des Kulturwissenschaftlers, *für* den Anderen sprechen zu dürfen, wird ja beibehalten.

Angesichts der veränderten interkulturellen Situation scheint mir heute auch in der Religionswissenschaft ein dialogischer Ansatz, der es den Fremden erlaubt, ihre Position selbst darzulegen, überfällig.

Es gilt anzuerkennen, dass die Fremden, wenn sie denn gefragt werden, die Richtigkeit unserer kulturwissenschaftlichen Betrachtungsweise ihrer Religion bestreiten können und sie tun dies in verstärktem Maße.[25]

Nicht wenige religiöse Menschen sagen verständlicherweise nein zu einer »aufgeklärten« kulturwissenschaftlichen Interpretation, die ihnen genau erklären zu können glaubt,

24 KIPPENBERG/VON STUCKRAD, *Einführung* (wie Anm. 2), 33f.

25 KIPPENBERG/VON STUCKRAD weisen ebd., S. 34, selbst hin auf Talal ASAD, *Genealogies of Religion*. Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam, Baltimore/London 1993. Auch andere bekannte Denker aus nichtabendländischen Kulturen, die Religion nicht auf Kultur reduzieren, sprengen das kulturwissenschaftliche Paradigma. Ich nenne hier nur Seyyed Hossein Nasr, Aurobindo Ghosh, Sarvepalli Radhakrishnan und Keiji Nishitani.

26 Das hier behandelte disziplinübergreifende Grundproblem scheint mir Jürgen Habermas in der folgenden knappen, aber deutlichen Formulierung in kaum zu überbietender Weise benannt zu haben: »Der szientistische Glaube an eine Wissenschaft, die eines Tages das personale Selbstverständnis durch eine objektivierende Selbstbeschreibung nicht nur ergänzt, sondern ablöst, ist nicht Wissenschaft, sondern schlechte Philosophie.« Jürgen HABERMAS, Glauben und Wissen, in: *Dialog*. Zeitschrift für interreligiöse und interkulturelle Begegnung 1/1 (2002) 69.

warum sie das glauben, was sie glauben. Ein interkulturell offener, dialogorientierter Ansatz darf diese Möglichkeit eines begründeten Neinsagens nicht von vornherein methodisch ausschalten.

In den sich auf Geertz berufenden kulturwissenschaftlichen Ansätzen scheint man nach wie vor davon auszugehen, gleichsam für den Anderen sprechen zu dürfen, ja selbst den Standpunkt des Anderen einnehmen zu können.

Ein derartiger kulturwissenschaftlicher Ansatz bleibt insofern der traditionellen monologisch-externen Beobachterposition verhaftet, als er dem Anspruch des Anderen, in unkontrollierter Weise uns Wahres und Authentisches mitzuteilen, nicht gerecht zu werden vermag und letztlich doch »unserem« naturwissenschaftlichen Kontrollparadigma verhaftet bleibt.

Genau hier scheint mir die entscheidende Schwierigkeit einer kultur- und humanwissenschaftlichen Betrachtungsweise zu liegen, die auf strenger empirischer Kontrolle bestehend transempirische religiöse Erfahrungen nicht ernst zu nehmen vermag. Derartige Erfahrungen dürfen aber, wenn man dem Anspruch religiöser Menschen auf Selbstmitteilung gerecht werden will, nicht systematisch ausgegrenzt werden. Hier erhebt sich die grundsätzliche Frage, ob der Fremde in der Religionswissenschaft mehr sein darf als ein empirisches Untersuchungsobjekt, ob er seine Intentionen wirklich unverfälscht zum Ausdruck bringen darf. Wir bewegen uns hier an der Grenze der Kulturwissenschaft als einer empirischen Kontrollwissenschaft.

Provokativ zugespitzt gefragt: Handelt es sich wirklich um einen »Fortschritt«, wenn auch in der Religionswissenschaft versucht wird, die unverfügbare »Ich- Du- Begegnungserfahrung« (M. Buber) in eine verfügbare »Ich- Es- Kontrollerfahrung« zu transformieren? Handelt es sich bei derartigen Fortschritten nicht in Wahrheit um Schritte, die fort vom Menschen führen, gleichsam um eine Dehumanisierung bzw. Entpersonalisierung im Namen einer Humanwissenschaft, die die Unverfügbarkeit und Unergründlichkeit des Menschen nicht ernst genug nimmt?[26]

Kann nicht in dieser Perspektive die gegenwärtige Abwendung von den »humanities« und die verstärkte Hinwendung zur »science« im Namen einer kulturwissenschaftlichen Programmatik als ein humaner Rückschritt interpretiert werden?

Könnte nicht der Rückzug des Religionswissenschaftlers auf eine externe Beobachterposition, die sich auf die Untersuchung des empirisch Überprüfbaren um der Reinerhaltung der Disziplin willen beschränkt, dazu führen, dass er das verfehlen muss, was er ja eigentlich untersuchen sollte, nämlich das gelebte religiöse Leben?

Ich sehe durchaus die Gefahr, dass durch die kulturwissenschaftliche Ausgrenzung von Theologie und Religionsphilosophie langfristig für die Religionswissenschaft nur noch die Beschäftigung mit den »kleinen«, empirisch eindeutig beantwortbaren Fragen übrig bleibt, die angesichts der großen religiösen, empirisch nicht problemlos beantwortbaren Fragen der Gegenwart, nur auf ein vergleichsweise geringes außerakademisches Interesse stoßen dürfte.

Es könnte hier von einer Selbstmarginalisierung der Religionswissenschaft gesprochen werden, die anderen Disziplinen die heute so wichtigen, großen, kulturübergreifenden Fragestellungen, die einen rein empirischen Fragehorizont transzendieren, überlässt.

Ich nenne in diesem Zusammenhang nur die Stichworte »Projekt Weltethos« (H. Küng) und »Kampf der Kulturen« (S. Huntington), die auch nichtreligiösen Menschen schlagartig die andauernde kulturprägende Kraft der Religion verdeutlichten, aber sozusagen erst »von außen« in die religionswissenschaftliche Diskussion hinein drangen.

Während im kulturwissenschaftlichen Ansatz die eigene Position durch den Fremden nicht wirklich in Frage gestellt werden kann, lautet ein Schlüsselsatz der Hermeneutik

Gadamers, dass der Andere Recht haben könnte. Gerade dieser Satz scheint mir im heutigen interkulturellen Kontext stärker beachtet werden zu müssen.

In dieser Perspektive überwindet die neuere Differenzhermeneutik jene unangreifbare externe Beobachterposition, die durch die methodische Abwehr fremder Wahrheitsansprüche Sicherheit zu erlangen erhofft. Für Kippenberg und von Stuckrad ist Religion in Orientierung an Geertz jedenfalls ein kulturelles Symbolsystem:

»Man wird den Aufsatz aus der Feder von Clifford Geertz ›Religion als kulturelles System‹ aus dem Jahre 1966 als einen der wichtigsten Beiträge zur Religionsforschung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bezeichnen können.

Seine herausragende Bedeutung lag darin, dass er das Ende sowohl des harten religionssoziologischen Funktionalismus als auch der Religionsphänomenologie einleitete, und zwar beider Paradigmen auf einen Streich.«[27]

Im Sinne des wissenschaftlichen Fortschrittsdenkens wird hier das Ende zweier bedeutender Strömungen in der Religionswissenschaft als Folge der kulturwissenschaftliche Wende verkündet.

Diese entschiedenen Befürworter des kulturwissenschaftlichen Ansatzes ignorieren freilich, dass es immer noch Vertreter der Religionsphänomenologie[28] und des Funktionalismus[29] gibt.

Die kulturwissenschaftliche Betrachtungsweise erlaubt die Konstruktion des Anderen nach dem eigenen Bilde und dieser Gedanke lässt sich auch auf die Religion übertragen, die dann ebenfalls als eine Konstruktion des Anderen nach dem eigenen Bilde gedeutet werden kann.

Das unergründlich Fremde wird auf diese Weise letztlich doch auf das erklärbare Eigene zurückgeführt, in gewisser Weise »ent-fremdet«, d.h. einer rationalen Erklärung zugänglich gemacht.

Als ein der eigenen, bereits weitgehend säkularisierten Kultur von vornherein »angepasstes« Phänomen verliert die Religion dann genau das, was den Immanenzstandpunkt dieser Kultur beunruhigen und verunsichern könnte.

Das religiöse Phänomen verliert sein Sperriges, Unverrechenbares und wird zu einem »harmlosen« Kulturfaktor unter anderen, der keine Sonderstellung beanspruchen darf.

Die philosophische Hermeneutik im Sinne von Bollnows und Gadamers argumentiert hier m.E. wesentlich radikaler als Geertz, wenn sie vom Wissenschaftler fordert, er müsse sein eigenes Vorverständnis im Dialog mit dem Anderen zunächst offen legen und dann von ihm in Frage stellen lassen, ohne sich freilich kritiklos den fremden Ansprüchen zu unterwerfen. Erst im »liebenden Kampf« um eine paradigmenübergreifende Wahrheit scheint der wissenschaftliche Monologismus in der Religionswissenschaft überwunden und eine wahrhaft pluralistische Betrachtungsweise verwirklicht werden zu können.

27 KIPPENBERG/VON STUCKRAD, *Einführung* (wie Anm. 2), 33.

28 Zur aktuellen Diskussion um die Zukunft der Religionsphänomenologie vgl. MICHAELS, *Chance* (Anm. 6).

29 Zu den Grenzen einer funktionalistischen Betrachtungsweise vgl. Detlef POLLACK, Was ist Religion? Probleme der Definition, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995) 163-190.

30 Zahlreiche Beispiele für neuere hermeneutische und phänomenologische Ansätze im Sinne einer transzendenzoffenen Kulturwissenschaft finden sich in: GANTKE, *Begriff* (wie Anm. 8). Nicht berücksichtigt wurde in diesem Buch der z.Zt. stark diskutierte religionsphänomenologische Ansatz von Hermann Schmitz, in dem ebenfalls die scheinbar überholte Kategorie des Heiligen rehabilitiert wird. Vgl. Hermann SCHMITZ, *System der Philosophie*, Bd. III/4: Das Göttliche und der Raum, Bonn 1995, 1-133.

Für die neueren Formen der Hermeneutik ist es also wichtig, dass die eigene Ausgangsposition klar erkennbar und von fremden Positionen unterscheidbar bleibt, denn nur so kann sie in der Begegnung mit dem Anderen aufs Spiel gesetzt werden.

Der Andere darf dabei aus seinem Anspruch, uns etwas Wahres mitzuteilen, nicht durch empirische Kontrollverfahren, die die eigene Ausgangsposition vor fremder Infragestellung schützen, hinausgedrängt werden.

Das Verhältnis von Wahrheit und wissenschaftlicher Methode kann dann in Orientierung an Gadamers kritischer Hermeneutik auch so gedeutet werden: Die Existenz einer uns beunruhigenden Wahrheit des Fremden (des Anderen, des Heiligen) darf trotz unserer methodischen Anstrengungen, uns vor ihr zu schützen, nicht a priori systematisch ausgeschlossen werden.

Damit geht Gadamer m. E. noch einen Schritt weiter auf den Anderen zu als Clifford Geertz. Es scheint mir nun eine Frage des Vorverständnisses zu sein, ob man auch die philosophische Hermeneutik im Sinne Gadamers (oder Bollnows) in der Religionswissenschaft als eine ernstzunehmende kulturwissenschaftliche Alternative gelten lässt. Wenn man dazu bereit ist, dann wird man durchaus von einer transzendenzoffenen Kulturwissenschaft sprechen dürfen, von der aus sich dann auch wieder interessante Berührungspunkte mit einer theologischen Betrachtungsweise ergeben.

Diese Überlegung lässt sich in ähnlicher Weise auch auf viele andere zeitgenössische hermeneutische und phänomenologische Denker übertragen, die die Grenzen rationaler Problemlösungs- und empirischer Kontrollverfahren stärker betonen als jene Kulturwissenschaftler, die Religion nur noch als empirisch überprüfbares Menschenwerk zu interessieren scheint.[30]

5 Ausblick

Angesichts der neuen Herausforderungen an die Religionswissenschaft im Zeitalter eines religiös begründeten Terrorismus und auch religiös begründeter Friedenshoffnungen scheint die Zeit reif, nicht länger die traditionelle transzendenzbezogene Religionsphänomenologie gegen die moderne empirische Kulturwissenschaft auszuspielen, sondern verstärkt über die Möglichkeit einer transzendenzoffenen Kulturwissenschaft nachzudenken, in deren Rahmen die religiöse Frage wieder ernst genommen werden kann. Diese Frage beunruhigt trotz aller wissenschaftlich-technischen Fortschritte die Menschen auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts und die Religionswissenschaft sollte sich dieser fundamentalen Herausforderung, in der auch ihr eigenes modern-säkularistisches Vorverständnis in Frage gestellt wird, in aller Offenheit stellen.

Natürlich ist auch für einen transzendenzoffenen kulturwissenschaftlichen Ansatz ein starker Empiriebezug unverzichtbar, aber in seinem erweiterten Denkrahmen darf auch der Frage nach den Grenzen des empirisch Wissbaren ernsthaft nachgegangen werden.

Gerade ein gegenüber metaphysischen Theorien äußerst misstrauischer Kulturwissenschaftler wie Helmuth Plessner ließ in seinem Denken einen Raum für die Unergründlichkeit der Transzendenz, so dass sein Ansatz einerseits »diesseits der Theologie« bleibt und andererseits doch eine gewisse »Transzendenzoffenheit« gewährt.

Plessner, der von der »Angewiesenheit des Menschen auf ein Gegenüber« spricht, scheint mir ein besonders eindrucksvolles Beispiel für die Möglichkeit einer problemorientierten, transzendenzoffenen Kulturwissenschaft zu sein, die nichts von ihrer Aktualität eingebüßt hat. Im Denkrahmen einer solchen Kulturwissenschaft besitzen auch scheinbar überholte

Strömungen wie die Phänomenologie, die Hermeneutik und die Lebensphilosophie ihr relatives Recht. Eine transzendenzoffene Kulturwissenschaft wird sich angesichts der neuen religiösen Herausforderungen auch dem heute so notwendigen Gespräch mit der Theologie und der Philosophie nicht länger verweigern. In diesem unausweichlichen Gespräch sehe ich eine große Zukunftschance für eine Religionswissenschaft, die den großen religiösen Fragen der Zeit nicht ausweicht.

Zusammenfassung
Dieser Beitrag spricht sich gegen ein enges Verständnis der Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft – einer heute weit verbreiteten Konzeption innerhalb einer »unübersichtlichen Wissenschaftsdisziplin« – aus; die Offenheit für Transzendenz bzw. für das Heilige, mithin Spezifika von Religiosität und Religion, scheint einer kulturwissenschaftlichen Perspektive fremd zu sein. Ein solcher Ansatz steht auch in der Gefahr, im Denk- und Deckmantel der Wissenschaft, die auf einem modern-säkularen naturwissenschaftlichen Ansatz beruht, den Menschen zu einem Forschungsobjekt zu degradieren, aber auch, die eigene Position des Religionswissenschaftlers unhinterfragbar und unangreifbar auszugestalten. Der Autor fordert für die Religionswissenschaft einen transzendenzoffenen kulturwissenschaftlichen Ansatz, der auch fähig sein sollte, zu den großen Fragen der heutigen Zeit einen Beitrag zu leisten. (D.N.)

Summary
This contribution speaks out against a narrow understanding of religious studies as cultural studies – a very widespread conception today within an »ill-defined scholarly discipline.« Openness to transcendence or to the holy, and therefore specific characteristics of religiosity and religion seem to be foreign to a cultural-studies perspective. Such an approach, cloaked in the thinking and under the guise of a scholarly discipline that is based on a modern-secular, scientific method, is in danger of debasing the human person to the level of a research object, but also of making one's own position as a religious-studies scholar indisputable and unassailable. The author calls for a cultural studies method open to transcendence which should also be capable of making a contribution to the significant questions of this day and age.

Sumario
El artículo se pronuncia contra un concepto estrecho de las ciencias de la religión como ciencias de la cultura, algo muy extendido hoy en una disciplina académica tan poco definida. La apertura a la trascendencia o a lo sagrado, característica específica de religiosidad y religión, parece ser ajena a la perspectiva de las ciencias de la cultura. Bajo el manto y el pensamiento de un concepto científico, que se basa en una visión moderna y secular de las ciencias exactas, tal concepto corre peligro de degradar al hombre como un objeto de investigación, pero también de inmunizar la propia posición del estudioso de las religiones contra toda crítica. El autor reclama para las ciencias de la religión un concepto de ciencias de la cultura abierto a la trascendencia, que debería estar en condiciones de contribuir a responder a las grandes cuestiones actuales de la humanidad.

»Religio« im außereuropäischen Kontext

Phänomene ihrer Wandlung in der Gegenwart

von Horst Bürkle

Indem wir von *religio* sprechen, bedienen wir uns eines abendländischen Begriffs, der im vorchristlichen Religionsverständnis Roms seinen Ursprung hat. Die ursprünglichen Bedeutungsfelder beziehen sich auf das Verhalten der Menschen innerhalb der römischen Staatsreligion und bezeichnen das pflichtmäßige Verhalten den Göttern gegenüber. *Religio, id est cultus deorum*, so lautet die zusammenfassende Begriffsbestimmung dann bei Cicero.

Damit werden Verhaltensweisen des Menschen bezeichnet, die als Ausdruck von *pietas* und *sanctitas* die Beachtung der Riten und der kultischen Pflichten beinhalten. Es geht also – um eine Bezeichnung angelsächsischer Anthropologen zu benutzen – um spezifische *patterns of behaviour*. Die etymologischen Ableitungen des Begriffs reichen von *religare* (anbinden) über Gottesverehrung und Gottesdienst (negativ aber auch: abergläubische Scheu) zu Frömmigkeit, Gottesfurcht, Scheu und den diesem Verhalten entsprechenden Qualifikationen wie Heiligkeit und Gewissenhaftigkeit.[1]

Diese ursprüngliche Bedeutung des Begriffs ermöglicht es uns, ihn auf außereuropäische Kontexte in Anwendung zu bringen.[2] Was hat sich in Bezug auf bisher gültiges religiöses Verhalten der Menschen auf Grund zeitgeschichtlicher, gesellschaftlicher Wandlungen verändert? Auf welche Weise reagieren Menschen, noch im *main-stream* ihrer traditionellen Religionen, auf Umbruchsprozesse ihres gesellschaftlichen Umfeldes mit einem veränderten religiösen Verhalten? An dieser Fragestellung ist die Auswahl der hier zu besprechenden – in sich höchst unterschiedlichen – Phänomene orientiert. Nur in Bezug auf diese Fragestellung erscheint es berechtigt, reaktive Verhaltensweisen unterschiedlichster Herkunft thematisch in einen Zusammenhang zu bringen. Die Möglichkeit eines Vergleichs liegt in der zwingenden Herausforderung, die religiösen Grundmuster in einem veränderten Lebenskontext wirksam sein zu lassen. Nur in diesem Sinne ist es möglich, etwa papuanische Cargo-Kulte mit neuhinduistischen Umdeutungen vedischer Weisheiten einer gemeinsamen Betrachtung zu unterwerfen.

Wir klammern dabei die Profanisierungs- und Säkularisierungsprozesse aus, die in zunehmendem Maße damit Hand in Hand gehen.

1 Zur Begriffsgeschichte verweise ich auf die inzwischen in 3 Bänden vorliegende, noch nicht abgeschlossene Studie von Ernst FEIL, *Religio*. Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs, Göttingen 1986ff.

2 Auf die Problematik einer solchen Anwendung des Begriffs ist in der aktuellen Diskussion vielfach hingewiesen worden. So bereits Günter LANCZKOWSKI, *Begegnung und Wandel der Religionen*, Düsseldorf/Köln 1971, 39: »In einer noch tieferen Weise, als es das religionsgeographische Kartenbild, seine Beschreibung und die Schlüsse vermögen, die wir aus ihm auf die pluralistische Situation der Religion ziehen, enthüllt sich uns deren Vielfalt und Verschiedenheit dadurch, daß auch die Begriffe, die die einzelnen Religionen für das gebrauchen, was wir ›Religion‹ nennen, unterschiedlich sind (1). Diese pluralistischen Religionsbegriffe, denen spezifische Eigenintentionen ihrer zugehörigen Religionen entsprechen, und die als Ausdruck des ›individuellen Sondergeistes der einzelnen Religionen‹(2) erfasst werden können, betonen einerseits den religiösen Pluralismus in grundlegender Weise, sie lassen aber andererseits zugleich die Frage erheben, ob sie unserem Oberbegriff ›Religion‹ subsumiert werden können.«

Bei den herangezogenen Beispielen stellt sich schließlich die Frage: Welche Denkanstöße und Impulse liegen hier für denjenigen, der ihnen nicht bloß als ein Fremder begegnet, sondern im verstehenden und zugleich unterscheidenden Zugang als Christ. Gemeint ist jener innere Dialog, der sich nicht im Begrifflichen erschöpft. Er schöpft vielmehr sein *logizein* aus der Verbindung zum Logos. Diesem ordnet er als dem Schöpfergeist auch die *religiones* in ihren je aktuellen eigenen Kontexten zu.

1 Religio als Heilsvergegenwärtigung

Ein Typos dieser Art findet sich in den sich fortsetzenden Neuaufbrüchen indogener afrikanischer christlicher Gemeinschaftsbildungen. Sie erfolgen zumeist auf ethnischer Grundlage. Es gibt Ausnahmen wie die im ehemaligen belgischen Kongo entstandene Bewegung des Simon Kimbangu und der nach ihm benannten Kirche. Sie gewann in großem Umfang Anhängerschaft weit über das ursprüngliche Stammesgebiet des Gründers hinaus. Es erübrigt sich, die schon lange anhaltende Diskussion über die sachgemäße Bezeichnung dieser separatistischen Entwicklungen hier aufzunehmen. Sie reicht von der unspezifischen Ausweitung des Begriffs »Kirche« bis zur verallgemeinernden Kategorie »Synkretismus«. Es gehört zu dem Selbstverständnis der allermeisten dieser meist von ehemaligen Missionskirchen sich absondernden Gruppen, dass sie sich im exklusiven Sinne als *die* Kirche schlechthin bezeichnen. Allein für den Bereich der Südafrikanischen Republik belief sich die Zahl dieser so genannten Kirchengründungen bis zur Jahrhundertwende auf über 800. Sie fügen in ihren Namen das für sie Kennzeichnende und Besondere hinzu. Aus diesen Charakteristika ihrer Selbstbezeichnungen geht hervor, was für sie das Wesen ihrer Neugründung ausmacht: Betont wird, dass sie Kirche für Afrikaner sind. Hinzu treten Bezeichnungen wie »African Free Catholic« oder »Native« oder »National Church«. Die Betonung des apostolischen Ursprungs, der Heiligkeit der Kirche, ihrer pfingstlichen Geiststiftung als eigentlicher Zion und als das neue Jerusalem bezeichnen solchen Stiftungsgrund. Der prophetische Legitimationsanspruch des Gründers und seiner Nachfolger wird ausgewiesen im wunderwirkenden Handeln vorwiegend in Form von Krankenheilungen. Gottesdienste nehmen dabei strukturell traditionelle religiöse Elemente der Stammesreligion auf: In Ekstasen und Beschwörungen, in enthusiastischen Erlebnisweisen, visionär und durch heilkräftige Materie werden biblische Berichte zu eigener, gegenwärtiger Erfahrung. Es entspricht traditioneller afrikanischer *religio*, dass sie als unmittelbar gegenwärtige Einwirkung, als Verwandlung, Erneuerung und Heilung erlebt wird. Das Religionsverständnis ist ein umfassendes – nicht nur im Sinne von leibseelischer Ganzheitlichkeit, sondern auch als Welterfahrung im Ganzen in Einheit mit Natur, als Zusammengehörigkeit von Diesseits und postmortalem Danach, von Ursprung und Gegenwart.

In der Forschung wurden immer wieder, und dies mit Recht, einzelne Ebenen und Teilbereiche dieses Gesamtkomplexes der *religiones Africanae* und ihrer postchristlichen Nachwirkungen als dominant für dieses Ganze betrachtet. Von Placide Tempels stammt die zentrale Formel von der *force vitale*[3]: die lebensermöglichende Kraftvermittlung als Wesen dieser *religiones*. Vinzent Mulago hat diese dann erweitert mit Hilfe seines Verständnisses von »participation« – *religio* als umfassende Beteiligung und Anteilhabe. Die unterschiedlichen Schlüsselbegriffe, mit denen man das Zentrum der Religion in Afrika zu erfassen versuchte, waren und sind immer wieder der Versuch, formelhaft das Unterschiedliche auf einen Nenner zu bringen. Diesem Versuch widersprechen mit Recht die eigenen afrikanischen Stimmen in der Forschung. Wir werden uns damit bescheiden müssen, hier nicht die

Formel für das Ganze der *religio* in Afrika heute finden zu können. Was also verbindet dann die Funktionen des Heilers und des geistbewegten Propheten, die Neulokalisierungen der zentralen biblischen Heiligtümer und Wirkungsstätten Jesu und das Selbstverständnis, die »Catholic Universal Church« zu sein mit ihrer stammessprachlichen Liturgie im Dienste eines pfingstlichen Erlebens eines neuen Himmels und einer neuen Erde?

Die alte afrikanische *religio* war und ist gekennzeichnet durch eine uneingeschränkte präsentische Widerfahrnis. Hier und jetzt ereignet sich das Außerordentliche. Jerusalem und der Zion sind nicht dort, sondern hier. Heil und Gesundung vollziehen sich jetzt und das damalige Geschehen durch und in Jesus von Nazareth gilt allenfalls noch exemplarisch und in ihrer Vorläuferfunktion für das Heute. Die Zukunft des Christen hat nicht nur begonnen, sie ist in Gestalt der *religio* wunderhafte Gegenwart. Die Texte der Apokalypse und jede ursprünglich eschatologische Ansage im Neuen Testament werden zum erfahrbaren, gefühlten, erschauten, diese adamitische Endlichkeit verwandelnden neuen Heute. Die Koinzidenz von Vergangenheit und Zukunft in einer kontingenten Gegenwartserfahrung entspricht traditionellem afrikanischem Zeiterleben. Vergangenheit bleibt lebendig durch die in der *religio* bestätigte und erfahrene Ahnengegenwart. Zukunft bestimmt diese Gegenwart als proleptisches Verhalten heute. Das schlägt sich bis in die Grammatik der Bantusprachen nieder. Sie kennen, wie John Mbiti uns an Beispielen gezeigt hat, keine eigentlich futurischen Modi.[4] Geschichte beantwortet sich aus dem Heute. Das Prinzip Hoffnung wird zu einem Prinzip erfüllter Gegenwart.

Das traditionelle, durch *religiones* sanktionierte Gemeinschaftsverständnis in den Geburtsgemeinschaften bis zur metaphysisch überhöhten Ahnengemeinschaft bildet bis heute die entscheidenden Blockaden für den transtribalen modernen Staat. Entsprechend bleibt die moderne Demokratie auch in postreligiösen Gesellschaften eine durch traditionelle, ursprünglich religiös begründete Gemeinschaftsethik begrenzte Verfassungswirklichkeit. Beispiele liefert das Tagesgeschehen. Es gab Ausnahmen mit zeitlich begrenzter Wirkung. Kwahme Nkrumahs[5] marxistischer Zwangszugriff auf die Einheit Afrikas, Julius Nyereres[6] Versuch einer Überhöhung der Geburtsbindungen (*ujamaah*) im »African socialism« und Leopold S. Senghors[7] idealtypischer Ansatz eines neuen Humanismus als Verbindung von traditionellen und christlichen Wertorientierungen.

Die Rückmeldung afrikanischer *religio* und ihre neue umgestaltende Wirksamkeit im außerkirchlichen Raum stellen Fragen an Theologie und Kirche. Wir sprechen sie hier an, ohne sie schon zu beantworten. In Bezug auf Welt- und Wirklichkeitserfahrung: Welchen Gesamthorizont muss christliche, katholische Religion ausfüllen, um diejenigen Bereiche kirchlich uneingeschränkt zu beheimaten, die sich kraft und im Namen der traditionellen

3 Placide TEMPELS, *Bantu-Philosophie*. Ontologie und Ethik, Heidelberg 1956; Vincent MULAGO, Die lebensnotwendige Teilhabe, in: Horst BÜRKLE (Hg.), *Theologie und Kirche in Afrika*, Stuttgart 1968, 54-72.

4 »Der lineare Zeitbegriff mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, der sich von Unendlichkeit zu Endlichkeit erstreckt, ist dem afrikanischen Denken fremd; ihm eignet als dominierendes Element ein tatsächliches Nichtvorhandensein der Zukunft.« Eschatologie und Jenseitsglaube, in: BÜRKLE, *Theologie* (wie Anm. 3), 211.

5 Kwahme NKRUMAH, *Consciencism*. Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with Particular Reference to the African Revolution, London 1964; DERS., *Afrika muß eins werden*, Leipzig 1965. Die Widmung dieses Bandes galt bezeichnender Weise »der afrikanischen Nation (!), die kommen muß«.

6 Julius NYERERE, *Freedom and Unity - Uhura na Umoja*, Oxford 1967.

7 Leopold Sédar SENGHOR, *Negritude und Humanismus*, Düsseldorf 1967.

religio verselbständigen und mit dem Anspruch neuer Bekenntnisse separieren? Wie kann im Sinne einer Ganztherapie für den Menschen als einer leib-seelischen Einheit der Zusammenhang zur Geltung kommen, in den heilendes Handeln (moderne Medizin) und christliches Heilsverständnis »im umfassenden Sinne« (P. Tillich) von Hause aus gehören? Religion verliert damit ihr sektorales Missverständnis. Es war in den westlichen Ländern die Folge eines befreiten forscherlichen Zugriffs auf die Schöpfung und die menschliche Physis. Dass körperlich-seelisches Heilen auch im modernen medizinischen Verständnis über sich hinausweist auf das ganze Heil des Menschen, diese Perspektive macht die Begegnung mit Menschen aus den traditionellen Religionen Afrikas wieder einsichtig.[8] An Stelle eines Neben- und Gegeneinanders von traditionellem Heilerglauben und moderner medizinischer Therapie, wie es uns heute in Afrika begegnet, bedarf es des neuen religiösen Begründungszusammenhanges. Erst der Verweis christlicher Glaubensorientierung im Blick auf Heilung des Menschen im umfassenden Sinne vermag den in magischen und fetischen Praktiken wurzelnden traditionellen Heilerglauben in seiner religiösen Tiefe zu erreichen. Wo dieses gesamttherapeutische Verständnis des Christseins nicht in Sicht kommt, bleibt es bei Aktualisierungen des traditionellen Heilsverständnisses. Diese treten oft ergänzend neben die modernen Behandlungsmethoden.[9]

Auch für die neue staatliche Gemeinschaft gilt: Nur wenn es gelingt, den traditionellen Gemeinschaftsverbund in seiner ursprünglich naturreligiösen Verwurzelung in die neue, christlich fundierte Mitmenschlichkeit zu überführen, kann auch dem jungen Staat gegeben werden, was des Staates ist (Mt 22,21). Die innerhalb dieser geburtsgemeinschaftlichen Bindungen bestehende Wertordnung wird dabei aufgenommen und über ihre ethnischen Geltungsgrenzen hinausgeführt. Auf der Grundlage solcher universaler Nächstenschaft ist der junge Staat vor ideologischen Absolutsetzungen bewahrt. Im veränderten *religio*-Verständnis liegen die Ermöglichung und die Bewahrung der neuen nationalstaatlichen Gesellschaft.

2 Religio als Antwort auf das Erleben technischer Zivilisation

Die krassesten Reaktionsweisen auf den plötzlichen Einbruch moderner Kriegstechnik in die eigene vortechnische Welt religiöser Stammeskulturen finden sich in Papua Neuguinea. Forschungsberichte und die Beschreibungen dieser Phänomene liegen reichhaltig vor. Im Blick auf unser Thema stellt sich die Frage nach der Rolle der *religio* als bleibender Sinndeutungszusammenhang angesichts einer radikal sich verändernden Welt- und Wirklichkeitserfahrung. Die neuen Kultbewegungen beinhalteten Reaktivierungen alter stammesreligiöser Mythen und hatten auch die christlichen Missionsgemeinden erfasst. Offensichtlich war es nicht gelungen, die Verbindung zwischen dem Glauben der Christen und der in ihm gründenden Freiheit im Umgang mit Natur und Schöpfung vorbereitend bewusst zu machen. Der Schock und die Faszination, welche die über das Inselreich hereinbrechenden, wechselnden Invasionstruppen auslösten, setzten die vor- und außerchristlichen Erklärungsmuster rückwirkend wieder in Geltung.[10]

Die Palette dieser Reaktionsformen aus den Wurzeln angestammter *religio* ist vielfältig und breit. Sie umfasst Kulte, Opfer- und Verzichthandlungen: Felder, Wohnstätten und ganze Dörfer wurden niedergebrannt. Magie und Zauberwesen wurden reaktiviert zum Zwecke des in Bälde einsetzenden eigenen Gütersegens. Nachahmende Handlungsmuster i. S. der auch sonst bekannten Imitativkulte riefen eigene kleine Truppenverbände ins Le-

ben. Hinter allen diesen, die angestammte *religio* re-aktivierenden Verhaltensweisen stand eine gemeinsame Überzeugung: Die eigenen allmächtigen Ahnen haben den Fremden (zunächst in Gestalt australischer Besatzungen) das Mysterium preisgegeben, das diesen Gütersegen bewirkte. Dieses galt es jetzt mit Hilfe der eigenen *religio*, d.h. durch die alten Kulte, Riten und Observanzen zu entschlüsseln und der eigenen Gemeinschaft zugute kommen zu lassen.

Welche Rolle vermag *religio* im traditionellen Sinne weiter zu spielen angesichts der Herausforderungen durch sich mehr oder weniger rapide verändernde Welterfahrungen? Das zugegebener Maßen extreme Beispiel steht hier für eine allgemeine Frage nach der sich wandelnden Rolle der *religio* in der außereuropäischen Welt. Am markanten und in seiner Art singulären Beispiel der Cargo-Kultbewegungen Papua Neu-Guineas aber wird hinsichtlich unserer Thematik ein allgemein gültiger Sachverhalt deutlich. In ihm liegen theologische Verweise.

Die moderne wissenschaftlich-technische Erfahrungswirklichkeit bedarf zu ihrer Deutung der gültigen religiösen Beantwortung, gültig in dem Sinne, dass in ihr die Wurzeltiefe der jüdisch-christlichen Schöpfungssicht zur Sprache kommt. Alle immanenten, bloß säkularen Erklärungsversuche dagegen rufen die dafür ungültigen traditionellen *religiones* erneut auf den Plan. Die naturwissenschaftlichen, physikalischen Formeln allein sind keine hinreichenden Erklärungen. Die Metaphysik bleibt entscheidend im neuen Erfahrungshorizont mit im Spiel. Der Rückgriff auf die alten *religiones* erfolgt weiter, solange diese neue Welterfahrung nicht ihr »Geheimnis« im Lichte der christlichen Schöpfungs- und Freiheitslehre entbirgt.

3 Religio – Wegbereiter eines neuen Menschentypus

Religion in einer wesentlich anderen Funktion begegnet uns am Beispiel der neuen synkretistischen Massenbewegungen in Lateinamerika insbesondere in Brasilien. Auch hier greifen wir auf bekanntes Forschungsmaterial zurück. Die aus westafrikanischen Ethnien stammenden, als Sklaven ins Land gebrachten Menschen pflegen als eine Art Geheimreligion weiterhin an besonderen Kultstätten, den so genannten *Terreiros*, ihre angestammten Rituale und Kulthandlungen. Elemente dieser ursprünglich im afrikanischen Stammesverband lebendigen Religionen werden in Gestalt von *rites de passages* reaktiviert und begleiten wesentliche Einschnitte und Phasen des menschlichen Lebens. Bei geheim gehaltenen Rhythmen der Trommeln auf einem ausgesonderten heiligen Terrain werden

8 Vgl. Matthias VOLKENANDT, Zu den Grenzen heutigen Gesundheitsverständnisses, in: Hans WALDENFELS, *Religion*. Entstehung – Funktion – Wesen, München 2003, 137: »Auch in der christlich-abendländischen Tradition bis etwa in die Mitte des 19. Jahrhunderts war Gesundheit wie selbstverständlich ein enges Ineinander des körperlichen, des geistig-seelischen und des geistlich-religiösen Befindens und Wohlergehens, das aufs engste eine Einheit bildete und nur zusammen Leben und Gesundheit ausmachte und ein System des menschlichen Lebensvollzuges bildete.«

9 Beispiele dieser Art begegneten bei einzelnen Studenten der Universität von Ostafrika, die zur Ergänzung ihrer Therapie nachträglich in ihren Heimatorten einen Heiler aufsuchten, der die Behandlung in traditioneller Weise ergänzen musste. – Ein solcher Heiler betrieb eine Art von ›Privatpraxis‹ in Kampala, der Hauptstadt von Uganda, und war bereit darüber in Vorträgen vor unseren Studenten zu berichten.

10 Die stärkste Faszination ging dabei von den technischen Innovationen aus, die im Erlebnishorizont der eigenen alltäglichen Erfahrungswelt untergebracht werden konnten wie z. B. von einem fließenden Wasserhahn oder von Nahrungsmittelkonserven. Fallschirmabsprünge oder Flugzeuglandungen lagen gänzlich außerhalb dieses Horizontes und überstiegen den aus dem Kraftfeld der eigenen Ahnen erklärten magischen Zaubercharakter.

Medien in Trance versetzt, Dämonen ausgetrieben und Heilungen nach der Art der Praxis der alten Fetischpriester vollzogen. Das Erstaunliche ist, dass diese ursprünglich unter ehemaligen afrikanischen Bevölkerungsgruppen beheimateten religiösen Praktiken bald Menschen anderer Bevölkerungsschichten erfassten. Aus den zunächst örtlich sich treffenden Kultgruppen wurden landesweit sich ausbreitende Massenbewegungen. *Makumba, Umbanda* und *Candomble* sind heute die bekanntesten unter ihnen. Neben den Elementen ursprünglich schwarzafrikanischer Kulte wurden die Rituale indianischer Stammesreligionen integriert. Ein drittes für die neue Religiosität Brasiliens kennzeichnendes Element entstammt Europa: der nach dem Franzosen Allan Kardec benannte »kardezistische Spiritismus«. Alle drei Elemente sind in den neuen Religionen Brasiliens unterschiedlich vertreten.

Ihre rapide Ausbreitung unter der Intelligentia und unter politischen Führungsschichten des Landes vollzieht sich als eine eigentümliche supplementäre Religionsform. Die römische Katholizität des Landes erscheint für die neuen Anhänger als ergänzungsbedürftig. Viele, die sich in einem dieser *Terreiros* nächtlicherweise treffen oder einem der Tempelgemeinschaften kardezistischer Prägung zugesellen, sehen darin die notwendige Ergänzung und den Ausdruck eines, wie man meint, besseren Katholischseins.

Die ursprünglich parallel und regional praktizierten Kulte haben inzwischen überregionale, quasi-ekklesiologische Strukturen entwickelt. Die Tatsache, dass sich etwa jeder vierte Brasilianer einer solchen Sonderkultgemeinschaft angeschlossen hat, bedeutet heute auch ihre Präsenz in der Öffentlichkeit. Sie betreiben ihre eigenen Fernseh- und Rundfunkanstalten. In den Zeitungskiosken liegen Tagesjournale und in anspruchsvoller Aufmachung illustrierte Magazine aus.

Was steht im Hintergrund dieser Entwicklung? Welche Rolle spielt *religio* hier in einer sich wandelnden gesellschaftlichen Situation? Die ihren ethnischen und religiösen Ursprüngen nach so unterschiedliche Bevölkerung versteht sich in diesen religiösen Bewegungen auf dem Wege zu einer interkulturellen, transnationalen Einheit. Sie proklamieren exemplarisch den Menschentyp der Zukunft. Dieser wird nicht der einem eindimensionalen Säkularismus huldigende postreligiöse Mensch sein. Vielmehr repräsentiert er in sich die in der Gesellschaft vorhandenen Rassen, Volkstümer und deren Identitäten. Dieser Mensch von morgen soll nach dem Vorbild dieser Kombinationsreligiosität die integrale Persönlichkeit sein. Sie verbindet nicht nur interkulturelle Aufgeschlossenheit gegenüber anderen gesellschaftlichen Gruppen. Sie trägt die Vielheit der Kulturen in ihren religiösen Wurzeln bereits in sich. Die Zukunft hat begonnen. Sie soll nicht mehr nur durch interreligiöse Aufgeschlossenheit bestimmt sein, sondern durch eine *religio*, die, das Vielfältige in sich aufnehmend, den Anspruch erhebt, den brasilianischen Menschen von morgen zu seiner neuen Identität zu führen.

Welche Herausforderungen liegen hier für die Kirche? Der wohl beste Kenner und Erforscher dieser Bewegungen, der Dogmatiker der Theologischen Hochschule in Petropolis und spätere Bischof Bonaventura Kloppenburg, stellt dazu fest: »Ohne tiefere persönliche Kenntnis des Inhaltes der christlichen Lehre vermischt man sie mit leichthin übernommenen fremden, eindeutig nichtchristlichen Prinzipien oder Praktiken (Zum Beispiel die Idee der Reinkarnation) und bemerkt dabei nicht, daß diese sich mit dem katholischen Glauben nicht vereinbaren lassen.«[11]

Im Kontext lateinamerikanischer *religio* ist *diakrisis* – Unterscheidung der Geister – gefordert. Sie ist wesentliche Bedingung im Prozess der Inkulturation und Voraussetzung für sein Gelingen. Christsein und Kirchenzugehörigkeit kann nicht supplementär als integrierbarer Teil einer umfassenderen religiösen Bestimmung des Menschen erscheinen.

Für die *kainä kritis* – das neue Menschsein und die neue Schöpfung – gibt es Erfüllungsmerkmale. Sie sind für den Christen Wirklichkeiten nicht allein in seinem Glauben. Darum bedürfen sie keiner Erweiterungen und Ergänzungen seitens anderer *religiones*, die einem noch anzureichernden zukünftigen Erfüllungsmodell zu dienen hätten.

Dieses vorausgesetzt, gilt dann aber auch das Andere: Die vielfältigen Ausdrucksformen lateinamerikanischer religiöser Praxisebenen bedürfen einer umgekehrten Re-integration in einen sie mit umspannenden größeren christlichen Deutungshorizont. Dazu gehören der Bereich des Unbewussten, die Erschließung kosmischer Zusammenhänge, die leib-seelischen Wechselwirkungen, reale Erfahrungen auch der negativen, dämonischen Kräfte, ja – selbst die der Materie sich bedienenden ritualisierten Handlungen. Das betrifft auch das gelegentlich ekstatische Kontakterlebnis in einer engen religiösen Gruppe, wie es in den *Terreiros* den einzelnen über Stunden erfasst. Diese und andere Erscheinungsformen im breiten Spektrum außerchristlicher Religiosität bedürfen der Einbeziehung, die weit über den europäischen Zuschnitt kirchlicher Praxis hinausgeht. Im Bilde gesprochen: Wenn das Vorzeichen vor der Klammer seine Wertigkeit besitzt, vermögen auch die den heterogenen, unterschiedlichsten *religiones* entstammenden Teilwerte zu einer Einheit in Vielfalt gebracht zu werden. Das Ziel ist dann nicht ein neuer Menschentyp, dessen Religiosität ein *mixtum compositum* pluraler Ursprünge darstellt. Vielmehr erfährt der Mensch seine sinnstiftende Orientierung in einer umfassenden Katholizität, in der das je spezielle, vorläufige religiöse Sondergut seine ihm bestimmte Rolle zu spielen vermag. Rezeption bedeutet damit zugleich Aufhebung eines isolierten Absolutheitsanspruches im Namen des je Besonderen.

4 Die politische Indienststellung des islamischen religio-Verständnisses

Seit dem Anschlag auf das World Trade Center in New York am 11. September 2001 ist das islamische Verständnis des heiligen Krieges in das Interesse der Weltöffentlichkeit gerückt. Hier haben wir es mit einem anderen Beispiel eines durch seine Anwendung auf eine aktuelle Situation veränderten *religio*-Verständnisses zu tun. Welche Aktualisierung und Veränderung erfährt das *djihad*-Verständnis in der gegenwärtigen Situation?

Anders als in der Geschichte Israels wird der »Kampf im Glauben« (*djihad*) zu einem eigenen Thema der Kundgaben Mohammeds im Koran. Es wird im Sinne seines eigenen prophetischen Erfüllungsanspruches zu einem Unterthema der Ausbreitung des Islam.

11 Bonaventura KLOPPENBURG, Die Mission der Kirche im religiösen und kulturellen Kontext des heutigen Lateinamerika, in: Horst BÜRKLE (Hg.), *Die Mission der Kirche* (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie, Bd. XIII), Paderborn 2002, 165-204 (darin Lit. zum Thema 203f.). Eine ausführliche Liste der Forschungsliteratur von Bonaventura Kloppenburg zu den neureligiösen Bewegungen in Brasilien enthält der Band von Ingo WULFHORST, *Der spiritualistisch-christliche Orden*. Ursprung und Erscheinungsformen einer neureligiösen Bewegung in Brasilien, Erlangen 1985, 421-424.

Der »Kampf auf dem Wege Allahs« ist Teil des Sendungsauftrages des Stifters, mit dem er seine männlichen Gläubigen zur Ausbreitung des Islam verpflichtet. Er gehört nicht zu den fünf Grundpflichten (*rukn*) eines Moslem und gewinnt erst im Laufe der Zunahme der kriegerischen Aktionen Mohammeds erweiterte Geltung. In den frühen mekkanischen Suren herrscht noch die Ermahnung zur Geduld gegenüber den Angriffen der vorislamisch »heidnischen« Ungläubigen vor. Erst mit dem Ausbau eines islamischen Stadtstaates in der medinischen Periode wird aus dem Recht, kriegerischen Angriffen kämpferisch zu begegnen, die heilige Pflicht. Diese Verpflichtung erfährt Einschränkungen – insbesondere in der Zeit der »heiligen Monate« (z. Zt. des *ramadan*). Wesentlich für den *djihad* aber ist das Motiv der Bekehrung und der Sondersteuer. »Wenn sie sich aber bekehren, das Gebet (*salat*) verrichten und die Almosensteuer (*zakat*) geben, dann laß sie ihres Weges ziehen! Allah ist barmherzig und bereit zu vergeben« (Sure 9,5)[12]. Diesem Kampf im Namen Allahs eignet von Anfang an eine eschatologische Komponente. Der Tod im Kampf für seine Sache bedeutet realisiertes ewiges Heil (Sure 2,217; 4,74). Begründung für den *djihad* ist von Hause aus die Glaubensausbreitung. Da Herrschaft Allahs mit der imperialen Macht seines Statthalters identisch ist, können beide Motive ineinander übergehen und nicht mehr unterscheidbar erscheinen. »Sag denjenigen, die ungläubig sind: Wenn sie (mit ihrem gottlosen Treiben) aufhören, werden wir ihnen vergeben, was bereits geschehen ist [...] Und kämpft gegen sie, bis niemand (mehr) versucht, (Gläubige zum Abfall vom Islam) zu verführen, und bis nur noch Allah verehrt wird« (Sure 8,38).

Die islamische Tradition entfaltet differenzierte Ausführungsbestimmungen dieser vom Propheten grundgelegten Pflicht. Es gibt Ausnahme- und Sonderregelungen. Wie oft in einer religiösen Tradition wird das Thema kasuistisch und im Detail entfaltet. Bestimmend bleibt aber der missionarische Bezug: *djihad* als Weg der Ausbreitung des Glaubens an Allah.

In der weiteren Geschichte des Islam begegnen wir Entwicklungen, die dieser im Koran und in der Tradition grundgelegten Pflicht zum Kampf für den Glauben eine neue Deutung geben. In den verschiedenen Richtungen des mystischen Islam erfährt auch die Tradition vom heiligen Krieg eine verinnerlichte, auf die geistliche Erneuerung des Gläubigen gerichtete Deutung. Einflüsse christlichen monastischen Lebens geben dem sufitischen Frömmigkeitsideal eine spezifische Richtung. Spätere gnostische und Einflüsse östlicher Frömmigkeitspraktiken lassen aus dem ursprünglichen *djihad* einen Feldzug gegen die eigenen Schwächen im Glauben werden. An die Stelle des irdischen militärischen Kampfes tritt die spirituelle Vervollkommnung. Dass Leben des Gläubigen wird zu einer Reise (*safar*), der Gottsucher zu einem Reisenden (*salik*). Es geht um das eigene Leiden.

12 Koranzitate nach Rudi PARET, *Der Koran*, Stuttgart u. a. 1966.

13 Im Iran allein 90 Prozent und im Irak 60 Prozent der Gesamtbevölkerung.

14 »*Fatwa* ist eine formelle gesetzliche Auskunft, erteilt von einem Mufti oder Rechtsgelehrten von Ruf. [...] In dem muslimischen Idealstaat, in dem kanonisches Recht unumschränkt herrschen würde, würden alle diese Entscheidungen gleichmäßig gedeckt durch die Staatsautorität und würden das Gesetz des Landes bilden.« (Art. Fatwa, in: *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1976, 130).

15 Hidaya, in: *Lexikon des Islam*, Wiesbaden 1995, 132f.

16 *Lexikon des Islam* (wie Anm. 15), 663.

In den innerislamischen Verfolgungen der Sufis wird der Märtyrertod zur Vorstufe der Vollendung. Er ist die Erfüllung eines Lebens, das stufenweise immer schon dem Ziel der »Auslöschung« (*fana*) irdischer Bindungen und dem Aufgehen in Gott geweiht war. Ersehnt wird der eigene Tod im Martyrium, nicht der eines anderen. Der *djihad* richtet sich gegen sich selber, nicht gegen andere. Das Besiegen gilt der eigenen Existenz, nicht dem Sieg über andere.

»Freund, der tiefere Sinn, um dessentwillen Blut vergossen wird, liegt außerhalb von Gebet und Fasten und Koranrezitation. So tötet mich denn, damit ihr belohnt werdet und ich Ruhe finde. Ihr werdet Glaubenskämpfer sein, und ich werde als Märtyrer sterben.« So Al Halladsch vor seiner Hinrichtung am 26.3.922 in Bagdad.

Welche grundlegende Veränderung des *djihad*-Verständnisses stellt auf diesem Hintergrund von Koran, Tradition und Sufitum seine heutige Inanspruchnahme in der internationalen Konfliktszene dar? Die Blutspur, die den schiitischen Islam von seinen Anfängen an begleitet, zieht sich durch seine Geschichte hindurch. Sie beginnt mit den Auseinandersetzungen um die rechtmäßige Nachfolge des Propheten Mohammed. Der Mord an seinem Schwiegersohn und Nachfolger Ali i. J. 661 wird zum Stiftungsereignis dieser zweiten großen Richtung innerhalb des Islam. Mit 150 Millionen Anhängern weltweit stellt er ca. 10 Prozent im Gesamtislam dar.[13] Die drei Ali vorangegangenen, Mohammed folgenden »Stellvertreter« (*kalifa*) Abu Bakr, Omar und Osman aus der mekkaischen Stadtaristokratie wurden von der Shia als legitime Nachfolger nicht anerkannt. Nach der Ermordung Osmans i. J. 656 war der Weg frei für den in den Augen der Schia rechtmäßigen Nachfolger Ali. Ein apokryph überliefertes Wort des Propheten legitimierte nachträglich seine Nachfolge: »Allen, denen ich gebiete, soll auch Ali gebieten!«. Die Grabstätte Alis im irakischen Nadschaf wird zum zentralen Heiligtum der Schiiten. Mit dem Ende der auch gegen die Schiiten gerichteten Diktatur Saddam Husseins im Irak strömen heute die Pilgerscharen aus allen Ländern des Nahen Ostens wieder zur dieser heiligen Stadt.

»Jeder Tag im Leben eines Schiiten ist ein Tag des Kampfes, an dem er entweder den Triumph oder das Märtyrertum suchen muss.« Die Bereitschaft zu beidem ist getragen von der Gewissheit jenseitiger Verherrlichung. Die in der mündlichen Tradition des Propheten (*hadith*) überlieferte Verpflichtung zum *djihad* wird im schiitischen Islam zum eigentlichen Glaubensinhalt und Existenzvollzug. Eingebettet ist die persönliche Leidensbereitschaft in den eschatologischen Rahmen einer mit dem zukünftigen Erscheinen des letzten, verborgenen Imam sich erfüllenden siegreichen Endgeschichte: Aktualisierte Eschatologie zu Aktivierung der gegenwärtigen Pflicht auf Weisung (*fatwa*)[14] des Imam. »In den letzten Tagen werden die Wunden der Kämpfer für den Pfad Gottes offenbar werden, und Blut wird ihnen entströmen, aber es wird wie Moschus duften«. »Im Kampf für den Pfad Gottes getötet zu werden, löscht alle Sünden aus.«[15]

Welche Veränderung erfährt in den gegenwärtigen Einsätzen islamischer Kampfgruppen wie der Hisbollah das islamische, insbesondere schiitische Märtyrerideal?

Der bisherige *djihad*-Begriff erfährt eine Umdeutung zugunsten des Selbstmordes als einer taktischen Kampfweise. Die in der Geschichte und im Selbstverständnis der Schia angelegte Todesbereitschaft bezog sich auf das passive Erleiden der eigenen Person. Aus der Opferbereitschaft des Märtyrers wird die kalkulierte Selbstvernichtung als Methode im Kampf gegen einen anderen. Selbstopfer i. S. des gewollten und geplanten Selbstmordes (*qatlu nafsi-hi*) aber ist im Koran nicht erwähnt. Die mündliche Tradition Mohammeds verbietet sie unter Hinweis auf ein Prophetenwort ausdrücklich: »Wer sich selbst tötet, wird für immer vom Paradies ausgeschlossen sein«. Von Mohammed wird in diesem Zusammenhang überliefert, dass er einem Selbstmörder die Begräbnisriten verweigerte.[16]

Die eine Selbsttötung einbeziehende Tötungshandlung des modernen Attentäters verschiebt die *djihad*-Pflicht in einer die ursprüngliche Bedeutung verfremdenden Weise: Aus dem im Kampf und in der Überwindung des Gegners erlittenen eigenen Tod wird die zum Kalkül gewordene Selbstvernichtung. Die Todesbereitschaft im Kampf mit dem Gegner wandelt sich in der modernen Attentatsstrategie zur Selbstvernichtung als Vorleistung in der Ermöglichung der Bekämpfung.

Diese Entwicklung bedeutet eine Entfernung vom ursprünglichen schiitischen Martyriums- und Leidensverständnis. Verehrt wurden und werden in den Heiligtümern der Schia nicht die Attentäter, sondern deren Opfer. Im Koran unterliegt das Tötungsgebot im Heiligen Krieg (*djihad*) bestimmten Regelungen. Waffenfähige Männer zum Beispiel können, solange sie nicht gefangen genommen worden sind, getötet werden. Den freien, waffenfähigen gefangenen Mann kann der Imam, falls er nicht den Islam annimmt, mit dem Schwerte hinrichten lassen oder ihn zum Sklaven machen, gegen muslimische Gefangene austauschen, gegen oder auch ohne Lösegeld freilassen. Das Töten (*katl*) gilt koranisch in Bezug auf die Muslime als Vergehen, als Mord unterliegt es geregelten Strafverfahren und ist selber als Strafe für bestimmte Vergehen vorgesehen. Eigentötung kommt im Koran nicht vor und wird im Hadith ausdrücklich im Jenseits unter Strafe gestellt.

Das religiöse Verständnis des heiligen Krieges verbindet den Islam mit dem alttestamentlichen Krieg Jahwes in der Geschichte Israels. Es trennt ihn vom jesuanischen Kerygma der Bergpredigt und seiner paulinischen Auslegung: Der Kampf des Glaubenden richtet sich hier nicht gegen das Blut und gegen das Fleisch, sondern gegen die überirdischen Urgewalten (*archai*), gegen die überirdischen Mächte und gegen die Kräfte der Finsternis, die den Kosmos im Griff haben, gegen die himmlischen Geistesmächte des Bösen (*pneumatika täs ponärias*).[17] Der Islam hat in seiner Begegnungsgeschichte mit der Reichsbotschaft Jesu Christi, die nicht von dieser Welt ist[18], auch Spurenelemente dieses anderen Reiches aufgenommen. Die Leidensmystik und die Verehrungsgeschichte ihrer echten Märtyrer – nicht allein des Sufitums – spiegeln sie wieder. Die Begegnung mit dem Islam als *religio* muss auf solcher Spurensuche erfolgen. *Religio* im Dienste des Selbstmordattentates steht im Widerspruch auch zum Märtyrerverständnis, wie es sich nachkoranisch im Islam herausgebildet hat.

5 Ausblick

Wir haben die Rolle der *religio* im außereuropäischen Kontext fokussiert auf die Frage ihrer Veränderung unter den Bedingungen gegenwartsbezogener Entwicklungen. Dazu wurden einzelne Beispiele aus sehr unterschiedlichen sowohl religiösen wie gesellschaftlichen Situationen herangezogen. Was als eine heterogene oder gar beliebige Auswahl erscheinen mag, hat im Phänomen des sich wandelnden *religio*-Verständnisses seine Vergleichbarkeit.

Das außereuropäische Verständnis von Religion lässt sich nicht mehr allein an Hand geläufiger traditioneller Systematisierungen dieser Religionen bestimmen. Sie durchlaufen »kontextuell« bedingte Veränderungen, die für die Beschäftigung mit ihnen andere und neue Perspektiven eröffnen. In bestimmter Hinsicht ergeben sich daraus fruchtbare Begegnungsmöglichkeiten für den dialogbereiten Theologen. In anderer Hinsicht ist – wie das islamische Beispiel zeigt – ein verstehender Zugang durch abgründig Gegensätzliches nicht nur erschwert. Einspruch und Widerstand sind dann im Namen eines *religio*-Verständisses gefordert, das sich gegen seinen Missbrauch innerhalb und außerhalb Europas richtet.

Zusammenfassung
Der ursprünglich dem vorchristlichen römischen Bedeutungsfeld entstammende *religio*-Begriff wird exemplarisch auf unterschiedliche zeitgeschichtliche Verhaltensphänomene in außereuropäischen Religionen bezogen. Als Beispiele dazu dienen Erscheinungsformen verschiedener religiöser Innovationen in Afrika (nativistische kirchliche Unabhängigkeitsbewegungen), in Papua Neuguinea (Cargo-Kultbewegungen), in Brasilien (Makumba, Umbanda u.a.), sowie in Bezug auf den Islam das politisch aktualisierte *djihad*-Verständnis.

Summary
The term *religio*, which originally derives from a pre-Christian, Roman semantic field, is applied exemplarily to different contemporary-historical behavioural phenomena in non-European religions. Manifestations of different religious innovations serve as examples for this, namely in Africa (native, ecclesiastical independence movements), in Papua New Guinea (cargo-cult movements), in Brazil (macumba, umbanda, etc.), as well as, with regard to Islam, the politically revitalized understanding of *jihad*.

Sumario
El concepto de *religio*, que originariamente procede del contexto romano precristiano, es aplicado en este artículo a diferentes comportamientos contemporáneos en las religiones no-europeas. Como ejemplos sirven algunas innovaciones religiosas en África (movimientos independistas nativistas y eclesiales), en Papua-Nueva-Guinea (los movimientos de culto Cargo), en Brasil (Macumba, Umbanda p.e.) así como en relación con el Islam (la actualización política del concepto de *jihad* o guerra santa).

17 Eph 6,10-12.
18 Joh 18,36 u.a.

Religion und Kultur

Anmerkungen zum Selbstverständnis des modernen Hinduismus

von Norbert Klaes

Von Zeit zu Zeit gibt es Berichte über die schrecklichen Ereignisse, die sich seit längerem im westindischen Staat Gujerat zutragen, und bei denen vor allem Muslime von fanatischen Hindus umgebracht werden. Eine Frau erzählte vor einigen Monaten[1]: »wie ihr Haus in Brand gesteckt wurde, wie sie mit ihren Eltern und Verwandten in die Felder flüchtete [...] und als sie am Rande des Feldes ankamen, waren sie nicht etwa gerettet, sondern wurden von Männern eingefangen, ihr Vater erschlagen, die Frauen vergewaltigt und dann fast alle – mit den Kindern – verbrannt. Wenige haben überlebt und sie sitzen nun in einem der zahlreichen Flüchtlingslager, in die sich über hunderttausend Muslime Gujerats [...] geflüchtet haben«. Im Jahr 2002 fielen allein in Gujerat fast 2000 Muslime Hindufanatikern zum Opfer. Christen haben auch zu leiden. In einem Memorandum an das indische Parlament protestierte kürzlich das vereinigte christliche Forum für Menschenrechte[2] gegen die kommunalistischen Terrorakte und bestätigte, dass die christliche Gemeinschaft in Indien 1998 »mehr Gewalt erfuhr, als in den 50 Jahren der Unabhängigkeit. Nonnen wurden vergewaltigt, Priester hingerichtet, Bibeln verbrannt, Kirchen niedergerissen, schulische Einrichtungen zerstört und kirchliche Mitarbeiter schikaniert«. Ähnliches erlebten Sikhs, Dalits und Stammesangehörige.

1 Religionsverständnis von hinduistisch-nationalistischen Gruppierungen in Indien

Woher rühren diese gewaltsamen hinduistisch-nationalistischen Ausschreitungen und aus welchen Zusammenhängen der neueren Geschichte Indiens sind die verschiedenen hinduistisch-fundamentalistischen Gruppierungen erwachsen. Im Kontext der Fragestellung nach dem hinduistischen Selbstverständnis sind von besonderer Bedeutung deren religionspolitische Begründungen für ihre Ziele und Handlungen und ihr entsprechendes Religions- und Kulturverständnis.

Im weiteren Verlauf soll dann näherhin untersucht werden, welches Verständnis von Hinduismus als so genannter »Weltreligion« sich in Indien entwickelt hat, auf welchem Reli-

1 Pogrome gegen Muslime im indischen Gujerat: Friedenspolitischer Ratschlag (Friedensforschung an der Uni Kassel mit dem Bundesausschuss Friedensratschlag – http://www.uni-kassel.de/fb10/frieden/regionen/Indien/gujarat.html 12.02.2003); *Spiegel* 52 (2002) 100f.

2 *Weltkirche* 19 (1999) 45f.

3 Hans-Joachim KLIMKEIT, *Der politische Hinduismus*, Wiesbaden 1981; Norbert KLAES, Hindu Reformer und Reformbewegungen der Neuzeit, in: Mariasusai DHAVAMONY (Hg.), *Reformers in World Religions* (Studia Missionalia 34), Rom 1985, 141-179; Vasudha DALMIA / Heinrich VON STIETENCRON (Hg.), *Representing Hinduism.* The Construction of Religious Traditions and National Identity, New Delhi 1995. Inwieweit diese auf den indischen Ursprung bezogenen Aussagen auf europäische Forschungsergebnisse zurückgehen, zunächst der Stärkung britischer Machtinteressen dienten und dann von hinduistischen Eliten für den Unabhängigkeitskampf aufgegriffen wurden, vgl. im Anschluss an Edward W. SAID, *Orientalismus*, Frankfurt 1981; Ronald INDEN, *Imagining India*, Oxford 1990; Richard KING, *Orientalism and Religion*, London / New York 1999. Kritisch zur Orientalismusdebatte: Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Entzauberung Asiens*, München 1998; Andreas NEHRING, *Orientalismus und Mission*, Neuendettelsau 2000, 12-35 (Habilitationsschrift).

gionsbegriff es beruht und wie es sich heute gesellschaftspolitisch auswirkt. Zunächst einige Anmerkungen zum nationalistisch hinduistischen Verständnis von Religion und Kultur.

1.1 Hindu-Nationalismus – hindutva

Bereits seit dem Ende des 19. Jahrhunderts gibt es indische nationalistische Bemühungen, grundsätzlich im Pluralismus indisch-kultureller und -religiöser Lebensformen das Eigentliche des indischen Wesens (hindutva), wie es in den uralten Veden gründet, zu erforschen und im Zuge der wachsenden Opposition gegen die Briten und der Bewegung zur indischen Selbstherrschaft (svarāj) die wahre, unveränderliche Identität hinduistisch-indischen sozialen und religiösen Lebens herauszustellen[3]. In diesem Zusammenhang übernahmen auch indische politische und religiöse Reformer zum ersten Mal als Selbstbezeichnung das Wort »Hinduismus« von der englischen East India Company in Bengalen, mit dem diese im 19. Jahrhundert die unüberschaubare Vielfalt der religiösen Gruppierungen Indiens zusammengefasst hatte. Zudem war der Begriff »Hindu« nach der islamischen Fremdbezeichnung für Menschen am Fluss Indus, die Nicht-Muslime waren, mittlerweile zur indischen Selbstbenennung geworden[4]. Muslime und Christen wurden nun zunehmend von Hinduführern als ein ausländischer Import angesehen, und sie wurden als eine Bedrohung der Integrität der in die Vergangenheit zurückprojizierten, idealisierten Hindukultur, die als Fundament nationaler Solidarität galt, abgelehnt. Auch nach der Unabhängigkeit Indiens (1947) setzte sich die Suche nach indisch-hinduistischer Identität vor allem durch die Auseinandersetzungen mit den islamischen Nachbarn und den Muslimen im eigenen Land fort.

1.2 Radikale hinduistische Gruppierungen und ihre Ziele

Im Zuge der Globalisierung kämpfen heute vor allem verschiedene rechtsgerichtete religiös-politisch orientierte Bewegungen und Parteien darum, auf der Grundlage des Ideals einer gemeinsamen indisch-hinduistischen Kultur, die das Wesen des Hindutums (hindutva)[5] zum Ausdruck bringt, die Einheit der Nation zu verwirklichen.[6] Unter ihnen spielte neben der in Maharashtra tätigen *Shiv Senā* der bereits 1925 gegründete *Rāshtrīya Svayamsevak Sangh* (RSS – Nationale Selbsthilfevereinigung) und die auch im Ausland sehr aktive missionierende *Vishva Hindu Parishad* (VHP – Welt-Hindu-Rat) eine große Rolle. Der *RSS* hat zum Ziel, zum Ideal der altindischen unwandelbaren Ordnung (dharma) der vier Klassen (varnas) zurückzukehren und die unterschiedlichen divergierenden Religionsformen und Lebensweisen in Indien in der Einheit der vergöttlichten Hindu-Nation und

4 vgl. Heinrich VON STIETENCRON, *Der Hinduismus*, München 2001, 7-10; DERS., Hinduism: On the Proper Use of a Descriptive Term, in: Günther D. SONTHEIMER/Hermann KULKE (Hg.), *Hinduism Reconsidered*, Delhi ²1996, 11-27.

5 V. D. SAVARKAR, *Hindutva*. Who is a Hindu?, New Delhi 1989 (1923).

6 vgl. zum Folgenden: Walter K. ANDERSEN/Shridhar D. DAMLE, *The Brotherhood of Saffron*. The RSS and Hindu Revivalism, New Delhi 1987; Daniel GOLD, Organized Hinduism: From Vedic Truth to Hindu Nation, in: Martin E. MARTY/R. Skott APPELBY (Hg.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago 1991, 531-593; T. BASU u. a. *Khaki Shorts, Saffran Flags*. A Critique of the Hindu Right, New Delhi 1993; Fritz FREI, Religiöse Tradition als Rettung der Nation und der Welt. Universaler Wahrheitsanspruch der hinduistischen Bewegung RSS, in: Anton PETER (Hg.), *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft*, Immensee 1996, 170-186; C. JAFFRELOT, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics 1925 to the 1990s*. Strategies of Identity-Building, Implementation and Mobilization, London 1996; Norbert KLAES, Religiöse Einwirkung auf die Politik in Indien, in: *epd-Entwicklungspolitik* 27 (1997) 28-34; vgl. die Selbstdarstellung der RSS: H. V. SESHADRI, *RSS – A Vision in Action*, Bangalore 1988.

des Hindu-Volkstums zu einigen. In der seit 1964 bestehenden *VHP* kann jeder Mitglied sein, der den ewigen Werten hinduistischer Tradition folgt oder sie wenigstens respektiert. Dieser Hindu-Dharma soll in der ganzen Welt verbreitet werden. Die seit 1951 als politische Partei im Parlament vertretene rechtsgerichtete *Bhāratīya Janata Party* (BJP), die seit Oktober 1999 bis 2004 mit ihrem eher moderaten Premierminister Atal Behari Vajpayee die Regierung der »Nationalen Demokratischen Allianz« (NDA) anführte, lehnt gewaltsame Übergriffe, wie sie zu Beginn erwähnt wurden, öffentlich ab. Ihre radikalen Kräfte können sich aber auf die Tätigkeit von VHP und RSS stützen. BJP mit dem RSS und der VHP gemeinsam bilden seit einigen Jahren sie so genannte *Sangh Parivar,* die (Rashtrīya Svayamsevak) Sangh Familie, die die Politik der *hindutva*, des Hindutums, vertritt. Mit diesen Bestrebungen zu einer totalen kulturellen Hinduisierung Indiens sind nun aber alle unterschiedlichen muslimischen und christlichen Gesellschaftsvorstellungen und ist jegliche eigenständige Lebensweise ausgeschlossen.

1.3 Hinduistisch-nationalistisches Verständnis von »Hinduismus«, »Religion« und dharma

Welche Stellung dann der Islam und das Christentum in Indien nach hinduistisch-nationalistischem Verständnis im Zusammenhang mit der Auffassung von hindutva als Basis des Zusammenlebens einnehmen sollte, führte vor einigen Jahren der damalige Sekretär des RSS im Maharashtra, ein Geschichtsprofessor der Universität Pune, Shripaty Shastry, auf einem christlichen Symposium[7] aus: »Der Hindu-Begriff von [...] Integration ist Harmonie, sicherlich nicht Uniformität. Ein Mensch kann Hindu auf Grund seiner Nationalität sein und zur gleichen Zeit ein Sanātani, ein Anhänger des Ārya-Samāj, ein Muslim oder ein Christ, ein Sikh oder ein Buddhist [...] der RSS möchte, dass Indien ein Land mit vielen Religionsgemeinschaften (land of many religious faiths) ist, die wie in der Vergangenheit alle gleichermaßen geehrt und respektiert werden aber mit nur einer nationalen Zielsetzung und Einstellung (of *one* national outlook)«. In der anschließenden Diskussion fuhr er fort: »Ich halte indische Christen nicht für Ausländer. Was heißt ›indischer Christ‹? Er ist ein Hindu, der (oder dessen Vorfahren) das Christentum angenommen hat. Das Wort ›indisch‹ bedeutet hier ›Hindu‹: d.h., sie sind grundsätzlich ein ›Hindu‹«. Hindu-Sein auf Grund der Geburt heißt dann totale Identifikation mit Indien – darüber hinaus einer »Religion« anzuhängen, ist Privatsache. »Religion« wird hier als universaler komparatistischer Oberbegriff gebraucht, unter dem alle in Indien existierenden Religionsgemeinschaften zusammengefasst werden. Der Inhalt des Wortes »Hindu« umfasst die Liebe zum Vaterland Indien, zu seiner Geschichte und zu seinem kulturellen Erbe, und den Einsatz für die Nation, für ihr Glück und ihre Zukunft. Auf die Frage eines katholischen Priesters, ob er als »Hindu-Christ« in den RSS aufgenommen werden kann, bestätigte Shastry, dass es schon solche »christlichen Hindus« als Mitglieder gibt[8]. Da der Vortrag und die anschließende Diskussion in englischer Sprache geführt wurden, kann nicht geklärt werden, welches *indische* Wort für »religion« und »religious faith« eingesetzt wird. Gemäß M. S. Golwalkar (1906-1973), der jahrzehntelang den RSS geleitet hat, braucht »religion« kein bestimmender Faktor für die nationale Verwirklichung zu sein. Golwalkar hat einmal diese seine Auffassung mit dem indischen Begriff »dharma«, der nicht selten in der neohinduistischen religionswissenschaftlichen Diskussion mit »Religion« gleichgesetzt wird, zum Ausdruck gebracht. »Der Nicht-Hindu, der hier lebt hat einen Rāshtra-Dharma (nationale Verantwortung), einen Samāj-Dharma (eine Verpflichtung der Gesellschaft gegenüber), einen Kula-Dharma (eine

Verpflichtung gegenüber den Vorfahren) und nur in seinen Vyakti-Dharma (persönlicher Glaube – personal faith) kann er jeden Pfad wählen, der sein spirituelles Verlangen zufrieden stellt.«[9] – Mit Vyakti-Dharma wird nur ein Aspekt von Dharma ausgesagt. Der klassische Begriff Dharma[10] ist eine umfassende Umschreibung der Wirklichkeit der indischen Gesellschafts*ordnung*, der ethischen *Anforderungen, Normen und religiösen Gebote*, das ihnen entsprechende *Verhalten*, der *Verdienst*, d.h. das gute karman, das *nach* der Handlung übrig bleibt, und deren Grundlegung in einer gesetzmäßigen *Ordnung der Welt*. Der persönliche Dharma, den Golwalkar als Vyakti-Dharma bezeichnet, wird im neueren Hinduismus meist Sva-Dharma genannt, mit dem die durch die Geburt gegebenen Verpflichtungen und die eigene Lebensverantwortung zum Ausdruck kommen. In diesem persönlichen Sinn wird dharma bereits im 19. Jahrhundert von bengalischen Vishnuiten in der Auseinandersetzung mit dem Christentum so komparatistisch ausgeweitet, dass dieser Sva-Dharma der Christen als Khṛṣṭa-Dharma bezeichnet wird, der allerdings dem universal geltenden ewigen Dharma (Sanatana-Dharma) ein- und untergeordnet ist. Versteht also Golwalkar Religion im Sinne von Sva-Dharma als persönlich verantworteten Glauben, der nur einen Aspekt vom umfassenden Dharma ausmacht, dann fällt es ihm leicht, die von der indischen Verfassung verlangte Religionsfreiheit zu erfüllen. Er hat wiederholt betont, dass er den in diesem »religiösen« Sinn als individuelles spirituelles Angebot verstandenen Islam und das Christentum nicht nur tolerierte (tolerated) sondern sie auch respektierte. Gemäß diesem Verständnis grenzt Sastry in seiner Aufzählung der Religionen (religious faiths) in Indien den »Hinduismus« nicht umfassend gegenüber anderen Religionen ab. Vielmehr werden aus den hinduistische Traditionen als Beispiele für »Religionen« die Sanātanas genannt, die einen ewigen universalen dharma vertreten, und den Ārya-Samāj einer von Dayānanda Sarasvatī im 19. Jahrhundert gegründeten hinduistischen Reformbewegung. In diesem Sinne gehören auch in Übereinstimmung mit der indischen Verfassung (§ 25 (2) Explanation II) »Personen, die sich zur Sikh-, Jainas- und buddhistischen Religion bekennen« zum Hinduismus. Alle diese religiösen Traditionen in Indien einschließlich Islam und Christentum, bieten beliebige Möglichkeiten, sich persönlich religiös zu verwirklichen.

2 Momente eines abendländischen, substantialistischen Religionsverständnisses

Woher rührt diese Religionsauffassung, die von radikal hinduistischen Bewegungen vertreten wird, in wie weit ist sie von europäisch orientalistischen und religionswissenschaftlichen Traditionen beeinflusst und in wie weit entspricht sie traditionellem

7 Shri Shripaty SASTRY, *Relevance of Christianity in India today*, Pune 1984, 37-64, hier 51, 57f.
8 vgl. zu diesem Problem: Norbert KLAES, Wer ist ein »Hindu-Christ«? Zwischen Hindu-Nationalismus und christlicher Inkulturation, in: Wolfgang GANTKE/Karl HOHEISEL/Wassilios KLEIN (Hg.), *Religionsbegegnung und Kulturaustausch in Asien*, Wiesbaden 2002, 140-151.
9 SASTRY, *Relevance* (wie Anm. 7), 52.
10 vgl. zum Dharmabegriff: Paul HACKER, Der Dharmabegriff des Neuhinduismus, in: *ZMR* 42 (1958) 1-15; Wilhelm HALBFASS, *Indien und Europa*, Basel 1987, 385-402; Norbert KLAES, Grundwerte menschlichen Verhaltens im Hinduismus, in: Horst BÜRKLE (Hg.), *Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen*, Frankfurt 1993, 53-68; Hans-Michael HAUSSIG, *Der Religionsbegriff in den Religionen*, Berlin 1999, 55-102, 94; Wilhelm HALBFASS, The Structure of Dharma: Religious and social Identity in Traditional Hinduism, in: Hans-Michael HAUSSIG/Bernd SCHERER (Hg.), *Religion – eine europäisch-christliche Erfindung?*, Berlin 2003, 191-199.

indischen Verständnis? In der *abendländischen* Kultur- und Geistesgeschichte war das Religionsverständnis[11] von der jüdisch-christlichen Tradition bestimmt und wurde erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts auf außerchristliche Religionen und deren Formen der Gottesverehrung ausgeweitet. Der Religionsbegriff verallgemeinerte sich so und »Religion« erschien in der europäischen Spätaufklärung immer mehr als eine ideale Größe, die nur in unzulänglichen Gestalten in den konkreten geschichtlich gewachsenen Religionen vorkommt. Wichtigstes Kriterium für Bestimmung von Religionen als Gegenstand der beginnenden *Religionswissenschaft* war zumeist der Gottesglaube. In diesem Sinne schrieb 1868 Max Müller, Indologe und Begründer der modernen Religionswissenschaft: »Jede Religion, sogar die unvollkommenste und degenerierteste, hat etwas, das uns heilig sein sollte, denn es existiert in allen Religionen eine geheime Sehnsucht nach dem wahren aber unbekannten Gott«[12]. In der Folgezeit gab es zahlreiche europäische und amerikanische Versuche zu klären, was »Religion« ist und bis heute ist die Bestimmung von Religion als Gegenstand der Religionswissenschaft nicht abgeschlossen. Im Anschluss an die christlich-abendländische Tradition wurde unter anderem vor allem unternommen, die allen Religionen gemeinsamen Inhalte, die gemeinsame »Substanz« zu suchen, die unter dem Oberbegriff »Religion« zusammengefasst werden konnte. Man sah sie im Glauben an höhere Wesen (Edward Burnett Tylor, gestorben 1917), im Glauben an Gott oder in der Begegnung mit der Wirklichkeit des Heiligen (Rudolf Otto, Gustav Mensching, Nathan Söderblom, usw.). Noch 1980 definierte Günter Lanczkowski Religion als »ein unableitbares Urphänomen, eine Größe sui generis, die konstituiert wird durch die existentielle Wechselbeziehung zwischen Mensch und Gott einerseits, [...] und andererseits den Reaktionen des Menschen, seine ›Richtung auf das Unbedingte‹.«[13]

3 »Hinduismus« – die Vielfalt indischer Auffassungen von »Hinduismus« und der Pluralismus indischer Religionsgemeinschaften

In unserem Zusammenhang stellt sich nun die Religionsfrage auf folgende Weise: sicherlich gibt es viele religiöse Phänomene und religiöse Bewegungen im Hinduismus, die diesem christlich geprägten Begriff der »Religion« zuzuordnen sind. Vor allem die Anschauungen über »religion« und »religious faiths« in den extremistischen indischen Hindu-Organisationen scheinen den substantialistischen westlichen Auffassungen von »Religion« nahe zu kommen. Aber entspricht Religion so verstanden dem Selbstverständnis von Hinduismus? Gibt es für die Hindus eine umfassende hinduistische Identität und Möglichkeiten, sich als »Hinduistische Religion« von anderen Religionen abzugrenzen?

11 Übersichten bei: HAUSSIG, *Der Religionsbegriff* (wie Anm. 10), 1-54; Klaus HOCK, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002; Hans G. KIPPENBERG / Kocku VON STUCKRAD, *Einführung in die Religionswissenschaft*, München 2003.

12 Max MÜLLER, *Chips from a German Workshop 1.* Essay on the Science of Religion, London 1868, XXXI.

13 Günter LANCZKOWSKI, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 1980, 33f.

14 Klaus KLOSTERMAIER, *Hinduismus*, Köln 1965, 50.

15 Why I am a Hindu, in: *The Illustrated Weekly of India* 24 (1974) 22-27, hier 22.

16 Swāmī ŚIVANANDA, *All about Hinduism*, Śivanandanagar 1947 (³1993), 7f.

3.1 Unterschiedliche indische Auffassungen von »Hinduismus«

Vor vielen Jahren sind kurze Beiträge von berühmten Hindu-Vertretern über das »Wesen des Hinduismus« gesammelt worden. Dabei hat der orthodoxe Devan Bahadur K. Krishna Svāmī Rao folgende Kriterien der hinduistischen Orthodoxie genannt. »Tägliches Bad, tägliche Rezitation von vedischen Texten am Morgen, Mittag und Abend, Enthaltung von Speisen, die von einem Hindu aus niedererer Kaste oder von einem Nicht-Hindu zubereitet sind, Enthaltung von Fleisch, besonders Rindfleisch und von berauschenden Getränken und Drogen. Initiation für die oberen Kasten. Heirat innerhalb der eigenen Kaste. Totenopfer für die verstorbenen Angehörigen.«[14] Völlig anders klingt das, was Jagivan Ram (gestorben 1986), der frühere Landwirtschaftsminister Indiens, in einer Umfrage der Wochenzeitung The Illustrated Weekly Of India vor vielen Jahren über das Thema »Why I am a Hindu«[15] zu sagen hat: »Der Hinduismus lehrt die Göttlichkeit des Menschen durch die dreifache Grundformel ›Ich bin Brahman‹, ›Das bist Du‹, ›Alles um uns herum ist Brahman‹. Alle Menschen sind gleich, denn sie sind alle göttlich [...] Das gesamte Universum ist ein Ausdruck oder eine Manifestation Gottes. – Anhänglichkeit an vergängliche Dinge ist die Ursache des Schmerzes. Hier haben wir eine Vision Gottes und zugleich eine Lebensausrichtung. Befreiung oder moksha ist nicht ein hypothetischer Zustand *nach* dem Tod, sondern ist realisierbar in diesem Leben selbst. Die Upanishaden sagen: ›Wenn alles Begehren des Herzens vergangen ist, wird der Mensch unsterblich und er erlangt hier das Brahman‹.« Dies sind zwei allgemeine Beschreibungen des Hinduismus von bekannten Hindus, die nun wirklich nichts miteinander zu tun zu haben scheinen. Das Problem ist, dass diese sich umfassend gebenden Umschreibungen des Hinduismus wohl zwei der wichtigsten Strömungen, nämlich die brahmanisch-orthodoxe Tradition Indiens und die moderne vedantische Orientierung von Hinduismus wiedergeben, aber in ihrer Stellungnahme zahlreiche bedeutende Religionsformen der indischen Geschichte auslassen. Besonders deutlich wird diese Vorgehensweise an einigen ganz unterschiedlichen von Svāmī Śivananda, dem Gründer der Divine Life Society und des Ashram in Rishikesh, gesammelten Aussagen über »Who is a Hindu«[16]: 1. »Der, der die Kühe und Brahmanen beschützt, ist ein Hindu« – 2. »Die, die die Toten verbrennen, sind Hindus« – 3. »Einige definieren: ein Hindu ist, der Indien als sein Mutterland (motherland) und als den heiligsten Ort auf Erden betrachtet.« – 4. »Der, der ein Anhänger des Vedānta ist, ist ein Hindu.« – 5. »Der, der dem vedischen dharma oder Sanātana-Dharma (dem ewigen dharma) anhängt, ist ein Hindu.« Alle diese Bestimmungen von Hinduismus sind eher affirmativer Art, vermitteln aber nicht ein umfassendes Verständnis von dem, was Hinduismus als Religion ausmachen könnte. Selbst die folgende, sich vollkommen gebende Definition von Hinduismus scheitert an dem tatsächlichen Pluralismus indischer Religionsgeschichte. Śivananda schreibt: ein Hindu ist der, der »vollkommenen *Glauben* an das Gesetz des Karma (das Gesetz der Vergeltung), das Gesetz der Wiedergeburt, an Avatar (göttliche Inkarnationen), an Ahnenverehrung, an den Varnāshrama-Dharma (dharma der vier Klassen und Lebensstadien), die Veden und an die Existenz von Gott hat, der, der *praktiziert*, ausführt mit Glauben und Ernsthaftigkeit die Instruktionen, die in den Veden gegeben sind, der ausführt den Sandhyā (morgendliche religiöse Verpflichtung), Shraddha (vor allem Totenopfer), Pitri-Tarpana (Ahnenverehrung) und die Panca-Maha-Yajnas (fünf große Opfer), der, der befolgt die Varnāshramas-Dharmas (die vier Klassen und Lebensstadien), der die Avatars verehrt und die Veden studiert.« Śivananda fügt hinzu: »Dies ist eine Definition, die von einigen hochgebildeten Menschen gegeben wird. Diese ist die einzige korrekte und vollständige Definition.« Gegenüber diesem exklusiven eher

orthodox-brahmanisch orientierten Anspruch, Hinduismus bestimmt zu haben, präzisiert der Philosoph und ehemalige Staatspräsident S. Radhakrishnan[17]: »Hinduismus ist nicht eine bestimmte Lehre, sondern ›a way of life‹. Er erlaubt völlige Freiheit in der Welt der Ideen, aber besteht streng auf der Einhaltung gewisser Regeln des Verhaltens. Ein Theist, ein Atheist, ein Skeptiker und Agnostiker kann Hindu sein, vorausgesetzt, er nimmt das Hindu-System von Kultur und Leben an.« Anders ausgedrückt, es gibt in Indien kaum eine religiöse Lehre, der nicht eine andere widerspricht. Der berühmte zum Christentum bekehrte Bengale Brahmabhāndhab Upādhyāy schrieb in seiner Suche nach einer »Hindu-Katholischen Identität« (1898): »Glauben wir an den Hinduismus? [...] der Hinduismus hat keine definierten Glaubenssätze [...] die Hindu-Vedantins der Rāmānuja-Schule betrachten die Hindu-Vedantins der Śankara-Schule als blasphemisch, die vishnuitischen Lehren unterscheiden sich so weit wie die Pole von den shivaitischen Lehren, selbst die Götter sind dafür da, miteinander zu kämpfen. Der Test, Hindu zu sein, kann also nicht in den religiösen Meinungen liegen.«[18] Heinrich von Stietencron bestätigt in einem Aufsatz: »Animismus und Polytheismus, Pantheismus, Panentheismus und Henotheismus, Dualismus, Monotheismus und reiner Monismus existieren Seite bei Seite«[19]. Im Bereich der unterschiedlichen lehrhaften religiösen Überzeugungen Indiens fehlen die Gemeinsamkeiten, durch die die Identität des Hinduismus als einer zusammenhängenden Religion, die von anderen abgrenzbar ist, konstituiert werden könnte.

3.2 Der Pluralismus indischer Religionsgemeinschaften

Der *Pluralismus* dieser verschiedenartigen Glaubensauffassungen ist aber in der indischen Geschichte nicht selten darüber hinaus Ausdruck der Unterschiede der *religiösen Gemeinschaften* selber. Es gibt viele indische religiöse Bewegungen, die nach Forschern wie Friedhelm Hardy[20] wegen ihres zusammenhängenden monotheistischen Glaubenssystems, ihrer wohl definierten, in sich geschlossenen und sich ihrer Identität bewussten Gemeinschaft und ihrer oft intoleranten Ablehnung[21] anderer indischer Religionsbewegungen als *eigenständige »Religionen«* anzusehen sind. Dazu könnten unter anderem der südindische Shrivishnuismus, oder der Shaivasiddhanta oder in Gujerat die Gemeinschaft Vallabhas oder der Shivaismus Kaschmirs, der besonders durch Abhinavagupta entwickelt wurde und sich aus den Tantras ableitet, gezählt werden. Hardy geht soweit, ein wenig provokativ für Schulbücher in England gemäß dem Selbstverständnis der vielen Hindus in Großbritannien zu fordern, dass unter dem Stichwort Gott an Stelle der Spalte Hinduismus mindestens zwölf neue Spalten wie Shrivishnuismus etc. eingesetzt werden, die die eine Spalte des Hinduismus ersetzen. Nur diese Religionen wie Vishnuismus oder Shivaismus

17 Sarvepalli RADHAKRISHNAN, *The Hindu View of Life*, London 1927 ([17]1971), 55.
18 Julius LIPNER / George GISPERT-SAUCH (Hg.), *The Writings of Brahmabhāndhab Upādhyāy 1*, Bangalore 1991, 24f.
19 V. STIETENCRON, Hinduism (wie Anm. 4), 14.
20 Friedhelm HARDY, *Monotheismus im Hinduismus*, 1995 [Vortrag in Heidelberg].
21 Karl-Heinz GOLZIO, Das Problem von Toleranz und Intoleranz in indischen Religionen anhand epigraphischer Quellen, in: Helmut EIMER (Hg.), *Frank-Richard Hamm Memorial Volume*, Bonn 1990, 89-102; Klaus KLOSTERMAIER, *A survey of Hinduism*, New York 1989, 53-60.
22 V. STIETENCRON, *Hinduismus* (wie Anm. 4), 101-106.
23 HALBFASS, *Indien* (wie Anm. 10), 109-221; Gerhard OBERHAMMER (Hg.), *Inklusivismus*. Eine indische Denkform, Wien 1983.

wären dann übrigens religionswissenschaftlich vergleichbar mit Religionen wie dem Judentum, Christentum oder dem Islam.

Dieser indische Pluralismus von Religionen und Religionsformen zeigt sich neben den Stammesreligionen der Adivasis (Ureinwohner) zudem noch heute in der Vielfalt indischer *Volksreligionen*[22]. Sie sind nur lokal und regional erfassbar, haben keine ausgebildete Theologie oder eine einheitliche Gesetzgebung. Es besteht auch deshalb in diesen lokalen Religionen kein Bedürfnis sich reflex von anderen Religionsformen abzugrenzen. Die religiösen Menschen sind auf die freudigen, gefährlichen und trostlosen Ereignisse des täglichen Lebens ausgerichtet und wenden sich dabei an die übermächtigen Gottheiten durch Verehrung und Opfer und finden ihre Einheit in der Lebensweise ihrer Vorfahren in der durch sie vermittelten eigenen dörflichen oder familiären Tradition. Natürlich verstehen sich diese Menschen als Tamilen, Bengalen oder Gujeratis, und sie verstehen sich als Inder, als Hindus, aber die Frage, ob sie der Religion des einen Hinduismus angehören, ist für sie irrelevant oder gar unverständlich.

4 Die Einheit des »Hinduismus«

Kann es nun aber wegen des religiösen Pluralismus in Indien nach hinduistischem Selbstverständnis so etwas wie »*den Hinduismus*« geben? Genauer gefragt: gibt es ein umfassendes Verständnis von Hinduismus, das nicht einseitig eine *bestimmte* indische religiöse Tradition oder einen wichtigen Traditionsstrang als exklusiv »hinduistisch« bezeichnet und das nicht unterlässt, dem religiösen Pluralismus Indiens Rechnung zu tragen und ihn einzubeziehen.

4.1 Brahmanisch-orthodoxes Denken

Es lassen sich bereits seit den Dharmashāstras in der brahmanischen orthodoxen Tradition Tendenzen feststellen, mit anderen religiösen Gruppierungen und Anschauungen zugleich inklusivistisch und exklusivistisch umzugehen.[23] Es herrscht dort ein zugleich einschließendes und ausschließendes Denken und Sich-Verhalten vor, das sich später auf ganz andere und umfassendere Weise auch bei den Reformern ab dem 19. Jahrhundert zeigen wird: seit den vedischen Zeiten waren in Indien immer wieder durch außerindische oder eigene Einflüsse neue religiöse Gruppierungen und Anschauungen entstanden. Diese wurden normalerweise in einem andauernden Prozess den orthodoxen Religions- und Gesellschaftsformen assimiliert. Dabei bewirkte die Angleichung keine eigentliche Reform des Bestehenden. Jeder konnte der bleiben, der er schon vorher war. Diesem assimilierenden Denken entsprechend wurden die, die wie die Muslime sich einem Absorptionsprozess widersetzten und andersartig bleiben wollten, als mlecchas, als Fremde, ausgeklammert. Diese waren wohl nach orthodoxer Auffassung im universalen Weltbild eingeschlossen – aber eben nur so, dass sie völlig am Rand des Kosmos eingeordnet waren und damit faktisch ausgeschlossen oder besser gar nicht wahrgenommen wurden. Sie galten als unrein, beschmutzend und häufig als sittenlos, der Umgang mit ihnen war verboten. Dem gegenüber standen die Orthodoxen im Zentrum des Universums und waren im bleibenden Besitz aller Wahrheit, denn in den Veden als einzig legitimer Quelle war alles Wissen in Bezug auf die Harmonie der Gesellschaft und das Heil des Einzelnen enthalten. Kontakt mit dem Fremden oder das Interesse an fremden Ländern hätte dem orthodoxen Hindu somit nichts bringen können. Neben der Anerkennung der Tradition half der Glaube an das Gesetz der

Vergeltung und der Wiedergeburt und die strikte Einhaltung der Kastenregeln, Kontinuität und eigene Vorrangstellung in der hierarchisch aufgebauten Welt zu wahren. Gemäß dieser Auffassung verwundert es nicht, dass trotz jahrhundertelanger spürbarer Gegenwart die Muslime im hinduistisch-orthodoxen Schrifttum so gut wie gar nicht vorkommen. Nach Wilhelm Halbfass geht »die ›Indozentrik‹, die im orthodoxen hinduistischen Denken zunehmend ausgebildet und verfestigt wird, über die üblichen Formen des Ethnozentrismus weit hinaus. Sie ist ein theoretisch entwickeltes und bis zu bemerkenswerten Höhen der Reflexion durchgehaltenes Gefüge der Selbstisolierung und Selbstuniversalisierung [...] das andere ist als Anderes, Fremdes, gar nicht anerkannt, weder als religiöse, noch als kulturelle Herausforderung, weder als Ziel der Kritik noch als Folie der Selbstkritik.«[24]

Besonders seit dem 19. Jahrhundert wurde diese Form ein- und ausschließenden Denkens von indischen Reformern in der Auseinandersetzung mit der britischen Kolonialmacht, mit der europäischen Aufklärung, mit dem Christentum, dem Islam auf ganz Indien ausgeweitet und auch auf die Religionen der Welt angewandt. Als Beispiele für dieses Denken seien wegen ihres großen Einflusses bis in die heutige Zeit Dayānanda Sarasvatī und Vivekānanda genannt.

4.2 Indischer »Inklusivismus«, Dayānanda Sarasvatī, Chandrashekarendra Sarasvatī, Vivekānanda

Dayānanda Sarasvatī (1824-1883)[25] gründete 1875 die Gemeinschaft des schon erwähnten Ārya-Samāj, die bis heute von Bedeutung ist. Er entwickelte aus der Situation der Auseinandersetzung mit Islam, Christentum und britischer Herrschaft eine eigentümliche, Hindu-konzentrierte Form der Absolutheit indischer Religion. Er übernahm von Islam und Christentum den Offenbarungsbegriff der Buchreligionen, die rationale theistische Religiosität, die Gottesdienst- und Organisationsformen seiner Gemeinschaft und den Gedanken der Brüderlichkeit. Aber er interpretierte sie um und projizierte sie in die vedischen Anfänge – als universalen Beginn der einen Menschheitsreligion. Er weitete somit gegenüber den christlichen und islamischen Universalitätsansprüchen den Hinduismus zu einer Universal-Religion aus, und bestimmte die vedischen Anfänge des Hinduismus als göttliche Uroffenbarung der ganzen Menschheit, in der alles Wesentliche der Menschheitsgeschichte enthalten war. Die religiösen und sozialen Missstände – einschließlich der christlichen und islamischen Glaubensanschauungen und Lebensformen – mussten als Verfallserscheinung, als Abfall von den Ursprüngen gedeutet werden. Ihnen gegenüber setzte Dayānanda als einzigen Maßstab der Erneuerung die vedischen, in Indien von Gott geoffenbarten Wahrheiten. 1870 hatte er zum ersten Mal von dem allgemeinen Ideal einer

24 HALBFASS, *Indien* (wie Anm. 10), 211.
25 T. F. JORDENS, *Dayānanda Sarasvatī - His Life and his Ideas*, Delhi 1979; KLIMKEIT, *Der politische Hinduismus* (wie Anm. 3), 171-191; KLAES, *Hindu Reformer* (wie Anm. 3), 141-179.
26 Arvind SHARMA, How Hinduism Perceives Religion, in: HAUSSIG/SCHERER (Hg.), *Religion* (wie Anm. 10), Berlin 2003, 67-75, hier 73f.
27 S. N. DHAR, *A Comprehensive Biography of Swami Vivekananda*, Vol. I, II, Madras 1975; KLIMKEIT, *Der politische Hinduismus* (wie Anm. 3), 273-280; KLAES, Hindu Reformer (wie Anm. 3), 174-178.

Wiederherstellung des universalen vedischen Goldenen Zeitalters gesprochen. Mit diesem Denken war jegliche materielle, religiöse und soziale Erscheinung der Welt in das ursprüngliche je eigene des Hinduismus eingeschlossen. Es gab nur die Möglichkeit der Entwicklung aus dem arischen Ursprung oder der Abfall von ihm. Sämtliche fremden gesellschaftlichen und religiösen Herausforderungen konnten so positiv als das schon vom Ursprung her eigene angenommen oder negativ als das dem eigenen Wesen fremde – als Abfall vom Ursprung – abgelehnt werden. Die Möglichkeit, den Anderen als Anderen anzuerkennen, gab es nicht. Selbst wenn man von den Europäern in der damaligen Situation lernen musste, würde die Entwicklung der Menschheit letztlich doch aus den Offenbarungsquellen Indiens kommen, deren Hüter die Inder waren. Durch den ursprünglichen Besitz der Veden behielten die indischen »Arier« den anderen Völkern gegenüber eine Sonderstellung. Mit all dem wurde von Dayānanda ein indisches Selbstbewusstsein geschaffen, gemäß dem, inklusivistisch und reaktionär, die übrige Welt schon immer indisch war und deren geschichtliche Verwirklichung nur als vedisch-indische gedacht werden konnte. Ethnisches Denken und Universalismus bedingten sich gegenseitig im Denken Dayānandas.

Diese Sicht von »Hinduismus« als universaler Religion wird von vielen indischen Religionsgelehrten geteilt. Arvind Sharma wies kürzlich in einem Aufsatz *How Hinduism Perceives Religion*[26] darauf hin, dass berühmte hinduistische Persönlichkeiten wie Sri Chandrashekarendra Sarasvati folgendermaßen argumentieren: Die Tatsache, dass die Hindus keinen *Namen* für ihre *eigene* Religion hatten, ja, dass sie nicht einmal ein Wort für den Begriff *Religion* überhaupt hatten, ist einfach zu erklären: »*Andere* Religionen existierten nicht *vor* der Zeit ihrer Stifter (wie z. B. vor Jesus oder vor Muhammad). *Unsere* ist eine Religion, die lange vor den gestifteten Religionen existierte. Selbstverständlich war sie die einzige Religion in der Welt [...] Also gab es für sie keine Notwendigkeit für einen Namen. Sie war *namenlos* und selbst jetzt setzt sie sich namenlos fort.« Die Namenlosigkeit ist somit Hinweis für die Ursprünglichkeit, Ewigkeit und Globalität indischer Religion. Der Pluralismus der Religionen der Welt rührt daher, dass nach dem Niedergang der ursprünglichen (indischen) Religion die Stiftung neuer Religionen durch Propheten nötig wurde.

Der andere große Reformer am Ende des 19. Jahrhunderts Vivekānanda[27] (1863-1902) vertrat eine neue Form des Advaita-Vedānta. Die ursprüngliche klassische Ātman-Brahman Lehre als Befreiung des göttlichen Selbst (ātman) eines jeden Menschen *von* der Welt ins Absolute, Brahman, hinein wurde von ihm uminterpretiert. Auf Grund des göttlichen Selbst in *jedem* Menschen wird nun die (göttliche) Gleichheit und Einheit aller Menschen hervorgehoben und der soziale Einsatz füreinander gefordert, nicht frei sein *von* der Welt, sondern frei sein *für* die Welt. Hier werden die starre festgelegte hinduistische Gesellschaftsordnung und die verschiedenen Religionsformen *relativiert*, sie bleiben vordergründig, vorläufig als Mittel und Wege bestehen, haben aber die Einheit aller gleichwertigen Menschen im Göttlichen zum Ziel. Grundlage dieser Auffassung ist für Vivekānanda die Offenbarungserfahrung, so wie sie ursprünglich in den Veden geoffenbart ist, als Moment der Verwirklichung der Einheit von Ātman und Brahman – vermittelt durch den Wiedergeburtsglauben mit dem Vergeltungsgesetz des karman und das Kastenwesen. Mit dieser so verstandenen endgültigen Einheit von Ātman und Brahman fand Vivekānanda den einzigen Maßstab dafür, was das *Wesen des Hinduismus* ausmacht. Durch diese Wesensbestimmung konnte er die verschiedenen oft gegensätzlichen hinduistischen Traditionen in einer alle Unterschiede umgreifenden Vision *einen*. »Die Einheit des Hinduismus ist die Einheit des Zieles; die Unterschiede erklären sich aus den wechselnden Bedingungen und Voraussetzungen«. Diese neue Auslegung des Wesens und der Einheit des Hinduismus wurde zum ersten Mal auf dem Weltparlament der Religionen (1893) in Chicago weltweit

veröffentlicht. Ja, diese Interpretation war sozusagen konstitutiv für die Einheit des Hinduismus selber. Die Herausgeber der gesammelten Werke Vivekānandas schreiben in der Einleitung über seine Rede in Chicago: »Von der Ansprache des Svāmīs vor dem Parlament der Religionen kann man sagen, dass, als er zu reden anfing, er über ›die religiösen Ideen der Hindus‹ sprach, dass aber, als er aufhörte, der Hinduismus geschaffen war.«[28] Dieses neue hinduistische Selbstverständnis und Selbstbewusstsein gründete somit nicht wie bei den anderen Reformern in dem Glauben an den einen Gott als Vater aller Menschen, der sich vornehmlich in den Veden geoffenbart hatte und im eigenen Herzen erfahrbar war, sondern in der Überzeugung der eigenen persönlichen Identität mit dem Absoluten. Selbstbehauptung und Selbstbewusstsein waren notwendiger Ausdruck der Identitätserfahrung. Wie keiner seiner Vorgänger hat Vivekānanda dieses hinduistische Selbstverständnis auf inklusivistische Weise universalisiert. Er macht es nicht wie Dayānanda Sarasvati durch die Grundlegung einer besseren Welt in den indischen Ursprüngen. Vivekānanda ging weit darüber hinaus. Wegen seines im Göttlichen gründenden Selbst-Verständnisses musste Indien ein Selbst-Bewusstsein entwickeln, das sich als Bewusstsein der Welt verstand. Nur durch Indien hatte die Welt eine Chance, zu sich »selbst« und damit zum Absoluten zu finden.

5 Die Einheit der indischen Religionen und Gesellschaftsstrukturen im göttlichen Ziel

Nach dieser Überzeugung führen also alle unterschiedlichen hinduistischen Traditionen zum einen göttlichen Ziel. Die Traditionen werden dadurch nicht überflüssig, sondern sind die verschiedenartigen Wege, auf denen das eine göttliche Ziel erreicht werden kann. Diese Art, den »Hinduismus« als die *eine* Religion im Pluralismus der vielen indischen Religionsgruppierungen zu verstehen, ist für viele Hindus besonders aus der gebildeten Schicht attraktiv. Ein befreundeter Hindu, Mitglied der indischen Regierung und Gāndhī-Anhänger pflegte mit großer Begeisterung diese moderne vedantische Einheitslehre zu vertreten. Ging er in einen Tempel, war er Anhänger der Vishnuitischen Religion und betete andachtsvoll zur absoluten Gottheit. Die oben zitierte Religionsauffassung des früheren indischen Landwirtschaftsministers Ram geht in eine ähnliche Richtung.

Nicht nur die unterschiedlichen veränderbaren und vorläufigen hinduistischen *Religionsformen* wurden von diesem absoluten Ziel her bestimmt und in einen friedvollen Zusammenhang gebracht, sondern auch die spannungsgeladenen oft ungerechten *Gesellschaftsstrukturen* werden von diesem absoluten Ziel der göttlichen Einheit her harmonisiert. Ganz im Sinne Vivekānandas sagt dazu Brahmabhāndhab Upādhyāy am Ende

28 *The Complete Work of Swami Vivekananda*, Vol. I, Calcutta [14]1972, X.
29 Brahmabhāndhab UPĀDHYĀY, The One-Centredness of the Hindu Race, in: *Vidyajyoti* 45 (1981) 410-421, hier 414, 421.
30 Julius J. LIPNER, *Brahmabhāndhab Upādhyāy*, Delhi 1999, 243, 330ff.

des 19. Jahrhunderts: »Wenn Hindusein (hindutva) sich nicht gründet auf einen bestimmten religiösen Glauben oder auf eine Übereinstimmung in bezug auf Regeln des Essens und Trinkens, nun, worin gründet es dann? Auf welcher Grundlage ruht der Zustand nationaler Einheit der Hindus (jātiyatā) auf? – Die Basis des hindutva, sein Wesen, sind die Klassen- und Lebensstadienpflichten (varnāshramadharma) und das Sich-Ausrichten auf das Eine (ekniṣṭhatā), das ihnen (den Verpflichtungen) Richtung gibt [...] die Tendenz zur Ausrichtung auf das Eine, [...] die Erfahrung einer letzten Nicht-Unterschiedlichkeit zwischen Handelndem und der Wirkung, das Wissen über die Täuschung des Vielfältigen, umfassen des Hindu hindutva. Wir finden sie im Anfang in den Veden und ihre Vollendung im Vedānta. Diese spirituelle Vision wurde manifest in den Verpflichtungen der Kasten- und Lebensstadien. Das Ziel der Kastenaufteilungen ist, das Unterschiedliche nicht-unterschiedlich zu machen und das Viele zu einen«.[29] Das kann nur gelingen im Geist der Entsagung (nivritti-mārga), der selbstlosen Ethik ohne Gier, Ehrgeiz und Konkurrenzdenken, wie Krishna sie in der Bhagavadgītā verkündet und gelebt hat. In diesem Sinn ist »Krishna die lebendige Wurzel von Hindutva«[30].

6 Kultur und Religion

Es ist wohl deutlich geworden, dass es in der Welt Indiens kein eindeutiges Einvernehmen über das, was Hinduismus ist, gibt. Die meisten eher orthodoxen Versuche, Hinduismus zu umschreiben, zu definieren betonen, dass der *lehrhafte* Bereich der Religionen der ist, der nach hinduistischem Verständnis unterschiedlich, veränderbar sein kann, ohne dass damit das »eigentliche« von Hinduismus in Frage gestellt wird. Zu diesem »Eigentlichen« des Hinduismus gehören unter anderem die religiös begründeten Kastenstrukturen als Grundlage für den Hinduismus als »Way of life«. Der politisch-fundamentalistische Versuch, diese Kastenstrukturen allein der indischen *Kultur* in Unterschied zu den Religionen zuzuordnen, entspricht nicht dem Selbstverständnis der meisten Hindus. Diese Art und Weise Kultur (oder auch Zivilisation) und Religion zu unterscheiden ist vom westlichen Denken der Aufklärung beeinflusst und hat sich weltweit bis in die UNO-Deklarationen z. B. die »Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung auf Grund der Religion oder der Überzeugung« von 1981 durchgesetzt. Sie hat auch Eingang in die indische Verfassung gefunden. In Art. 25 steht, dass »alle Personen in gleicher Weise berechtigt sind [...] frei Religion (religion) zu bekennen, praktizieren und propagieren«. So sind die Hindu-Fundamentalisten nach diesem Art. 25 der indischen Verfassung gezwungen, das Kastenwesen der indischen *Kultur* zuzurechnen, weil sie sonst gegen die Forderung der *Religions*freiheit verstoßen würden, wenn die Kastenstrukturen als *religiöse Forderung* den Muslimen und Christen aufgezwungen würden. Auf einer Tagung in Jaipur vor einigen Jahren mit indischen Politikern und Politologen wurde ausgesagt, dass das vedisch begründete Kastensystem wichtiges Moment indischer Kultur sei. Auf meine erstaunte Frage, ob der Varnāshramadharma, der in den Manusmriti des zweiten Jahrhunderts n. Chr. doch religiös legitimiert sei, nicht auch Moment indischer *Religion* sei, erfolgte ein längeres, etwas peinliches Schweigen. Nach einiger Zeit meinte ein Politiker: Wir haben es aber so entschieden, dass es zur Kultur gehört. Damit war das Thema Religion und Kultur vom Tisch und damit auch die unangenehme Frage, ob man je nach der Antwort Islam und Christentum, die sich dem Kastensystem und seinen Auswirkungen widersetzen, im Namen indischer *Kultur* und nationaler Identität angreifen oder gar verfolgen kann, oder dies im Namen der *Religions*freiheit verboten wird.

Die komplexe Wirklichkeit von religiös-kulturellem Hinduismus ist auf der Basis westlicher kultur- und religionswissenschaftlicher Begriffe von »Religion« nicht adäquat zu erfassen, nicht zuletzt weil es »den Hinduismus« als »die eine Religion« in der Geschichte Indiens nie gegeben hat. Die eigentliche Fiktion der Rechtsradikalen aber liegt nicht in ihrer Behauptung, dass »Hinduismus« eher religiös beeinflusste Kultur und Lebensweise als dogmatisch bestimmbare Religion Indiens ist, sondern in der kommunalistischen Annahme, dass es nur *eine* einheitliche Hindu-Kultur im Unterschied zu den indischen Religionen in der Geschichte Indiens gegeben hat und gibt. Die Mehrheit der Hindus akzeptieren den Hinduismus als einen Pluralismus von miteinander verwobenen indischen Religionen und indischen Kulturen, geeint durch die gemeinsame Anerkennung von Grundlagen wie die Veden oder den ewigen dharma oder das eine Ziel im brahman oder einfach dadurch, dass diese Religionen in Indien entstanden sind.

Zusammenfassung
Nach Auffassung nationalistischer hinduistischer Gruppierungen sind Muslime und Christen aufgrund ihrer Geburt »Hindus«, die sich mit der Nation Indien identifizieren müssen. Für ihre persönliche spirituelle Verwirklichung können sie dem Islam oder dem Christentum oder irgendeiner indischen Religionsform angehören. Problematisch ist, dass dieses verengte individualistische Religionsverständnis, das beträchtliche Nähe zu einem abendländisch-»substantialistischen« Religionsbegriff aufweist, die religionswissenschaftliche Frage nach dem »Hinduismus« als Religion nicht zulässt. Reformer wie Svami Vivekānanda suchten deshalb im Pluralismus »hinduistischer« Traditionen nach religiösen Maßstäben für die Einheit des »Hinduismus«.

Summary
According to the view of nationalistic Hindu groups, Muslims and Christians are »Hindus« by birth and should identify with the nation of India. For their personal spiritual fulfilment it is possible for them to belong to Islam, Christianity or some other Indian form of religion. The problem here is that this narrow, individualistic understanding of religion, which displays considerable closeness to a Western »substantialistic« concept of religion, does not have room for the question posed in religious studies concerning »Hinduism« as a religion. Reformers like Svami Vivekānanda therefore looked for religious criteria for the unity of »Hinduism« in the pluralism of »Hindu« traditions.

Sumario
Según los grupos hinduistas nacionalistas, los musulmanes y los cristianos son por razón de su nacimiento »hindis« que tienen que identificarse con la nación India. Para su realización personal-espiritual pueden pertenecer al Islam o al Cristianismo o a otras religiones de la India. Cuestionable es que tal concepto individualista de la religión, que revela una cierta afinidad con el concepto occidental »sustancialista« de la religión, no permite estudiar en el marco de las ciencias de la religión el »Hinduismo« como religión. Por eso, reformadores como Svami Vivekānanda han buscado en el pluralismo de las tradiciones »hinduistas« normas religiosas para le unidad del »Hinduismo«.

Das Religionsverständnis in den traditionellen afrikanischen Gesellschaften[1]

von Claude Ozankom

In der gegenwärtigen Diskussion über die Folgen der Globalisierung für die Gesellschaften des südlich von der Sahara gelegenen Afrika rückt ein Problemfeld zunehmend in den Mittelpunkt: Die geistige Substanz dieses Erdteils. Konkret geht es um die Frage nach den geistigen Ressourcen, auf deren Grundlage sich die Menschen dieses Kontinents den herandrängenden Aufgaben stellen können. Nach Einschätzung vieler Experten gehört die Religion insofern zu den möglichen geistigen Quellen, als sie jene wesentliche Dimension darstellt, die einen echten Zugang zur afrikanischen Weltsicht eröffnet. Damit ist jener Horizont beschrieben, in dem die nachstehenden Ausführungen artikuliert werden. Dabei orientieren sich die Überlegungen in erster Linie am religiösen Leben der Bantu-Völker.[2]

1 Vorbemerkungen

Zu den immer wieder diskutierten Themen in der Forschung über die Religion hinsichtlich des traditionellen Afrika zählt die Frage, ob der Plural (Religionen) oder der Singular (Religion) angemessen sei. Dabei fällt auf, dass die afrikanischen Experten Religion (Singular) propagieren[3], während die Mehrheit ihrer ausländischen Kollegen Religionen (Plural) favorisiert[4]. M. E. sind beide Redeweisen gerechtfertigt, je nachdem ob der Akzent auf den im letzten gemeinsamen Kern der traditionellen Religiosität der Menschen oder vielmehr auf ihre vielfältigen Ausdrucksformen gesetzt wird. Nichtsdestoweniger ist dem Singular (Religion) nach meinem Dafürhalten deshalb der Vorzug zu geben, weil die religiösen Grundstrukturen im traditionellen Afrika, wie ich noch aufzeigen werde, von einer tief gehenden Einheit geprägt sind. Damit wird eine möglichst genaue Untersuchung der ver-

1 Der vorliegende Beitrag entspricht dem Referat, das ich bei der Jahrestagung 2003 der Görres-Gesellschaft gehalten habe. Der Vortragsstil wurde beibehalten. Dazu Literatur in Auswahl: Oscar BIMWENYI-KWESHI, *Alle Dinge erzählen von Gott*, Freiburg i. Br. 1982; Idowu BOLAJI, *African Traditional Religion*. A definition, London 1973; Bénézet BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986; Ernst DAMMANN, Die Religionen Afrikas, Stuttgart 1963; Réne LUNEAU/Louis-Vincent THOMAS, *La terre africaine et ses religions*, Paris 1975; John MBITI, *Afrikanische Religion und Weltanschauung*, Berlin 1974; Baudouin MUBESALA LANZA, *Les permanences et mutations de la religion traditionnelle africaine*, Rom 2002.

2 Der Begriff »Bantu« stammt von der Sprachwissenschaft und ist ein Sammelbegriff für jene Völker, die die Silbe »ntu« (plural = »bantu«) benutzen, um das Wort Mensch wiederzugeben.

3 Vgl. u. a. Konde NTEDIKA, La foi chrétienne en dialogue avec la religion africaine traditionnelle, in: *Quelle Eglise pour l'Afrique du troisième millénaire?*: contribution au Synode Spécial des Evêques pour l'Afrique; actes de la Dix-huitième Semaine Théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991, Kinshasa 1991, 155-163; Vincent MULAGO, *La religion traditionnelle des bantu et leur vision du monde*, Kinshasa 1980, 9-16.

4 Vgl. u. a. René LUNEAU/Louis-Vincent THOMAS, *Les religions d'Afrique Noire*. Textes et traditions sacrées, Paris 1969, Vorwort.

schiedenen Erscheinungsformen dieser Religion nicht für obsolet erklärt. Vielmehr wird die Aufmerksamkeit auf die wesentlichen Elemente dieser Religion gelenkt. Präzisierend lässt sich Letzteres auf folgende Formel bringen: Ungeachtet der Verschiedenheit hinsichtlich mancher Riten, Praktiken und Vorstellungen, weist die Religion im traditionellen Afrika eine grundlegende Einheit auf, die es stets im Auge zu behalten gilt, damit ein Zugang zur religiösen Welt der Menschen auf diesem Kontinent möglich sein kann.

Die größte Herausforderung aber, welche die Beschäftigung mit dem religiösen Leben der Menschen im traditionellen Afrika mit sich bringt, besteht nicht in der Entscheidung, ob von Religionen im Plural oder vielmehr von Religion im Singular die Rede sein soll, sondern in der Frage nach einem angemessenen Religionsverständnis. Die Geschichte ist voller Belege für Probleme und Missverständnisse, mit denen vor allem frühere Interpretationsansätze der Religion in Afrika behaftet sind. So sei hier nur kurz an Kategorisierungen wie Ahnenkult, Animismus, Polytheismus, Totemismus usw. erinnert, mit deren Hilfe die einschlägige Forschung ein Verständnis der traditionellen afrikanischen Religion begrifflich zu fassen versucht hat.[5] Aus der Einsicht, dass diese und ähnliche Theorien dem erforschten Phänomen nicht gerecht werden, erwuchs die Suche nach neuen und angemessenen Auslegungsansätzen. Hierher gehören die Arbeiten u. a. von Vincent Mulago, René Luneau, Engelbert Mveng, Meinrad Hebga, John Mbiti, Placide Tempels und Louis-Vincent Thomas. Sie sind alle von dem Bemühen geleitet, zum einen genauer auf die Gestalt des Religiösen in Afrika zu achten und zum anderen möglichst den insgesamt auf das Christentum zugeschnittenen und damit von Europa geprägten Begriff der Religion nicht als Messlatte für das Verständnis der afrikanischen traditionellen Religion anzulegen.[6]

Was aber ist nun konkret unter afrikanischer traditioneller Religion zu verstehen?

Allem voraus sei festgestellt: Die herkömmlichen Gesellschaften Schwarzafrikas waren von der Mündlichkeit geprägt. Sie kannten keine Heiligen Schriften, keine eindeutig benennbaren Gründergestalten und keine »Fachleute« der Religion. Ebenso – und das ist hier wesentlich – kannte das traditionelle Afrika keine Trennung zwischen einem religiösen und einem profanen Bereich. Mehr noch: Das Leben wurde so sehr als ein einziges Ganzes aufgefasst und entfaltet, dass ein ausdrücklicher Religionsbegriff, der zudem für den Vergleich mit anderen Religionen hätte herangezogen werden können, nicht in den Blick genommen wurde. In Anbetracht dessen kann das Religionsverständnis des traditionellen Afrika am ehesten thematisiert werden, indem man sich an den Begriffen »Luzingu« (Kikongo), »Ladzing« (Kibunda), »Bomoyi« (Lingala) »Leben« (Deutsch) orientiert. Meine Überzeugung ist: Das Leben stellt den zentralen Begriff dar[7], in dessen Horizont

5 Die Liste ließe sich problemlos um vieles ergänzen und reicht bis in die Gegenwart hinein.

6 Vgl. hierzu Ernst FEIL, *Religio*, 3 Bde, Göttingen 1986ff.; Hans-Michael HAUSSIG, *Der Religionsbegriff in den Religionen*, Berlin 1991.

7 Elungu Pene Elungu drückt dies so aus: »L'homme traditionnel est [...] farouchement attaché à la vie vécue, concrète, va jusqu'au refus de la mort.« Elungu Pene ELUNGU, *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris 1987, 17.

8 Vincent MULAGO bringt dies wie folgt auf den Punkt: »Wenn man die familienmäßigen, sozialen, politischen und religiösen Institutionen der afrikanischen Gemeinschaften im Allgemeinen und der Bantu im Besonderen betrachtet, so kommt man zu dem Schluss, dass ihre wesentliche, wenn nicht einzige Grundlage die Teilnahme an ein und demselben Leben ist.« Vincent MULAGO, Solidarité africaine et coresponsabilité chrétienne à la lumière de vatican II, in: *Actes de la VIIè Semaine théologique de Kinshasa* (24-29 juillet 1972), Kinshasa 1973, 86-134; hier: 87 (Übersetzung: C. Ozankom).

9 Vgl. dazu u. a. MBITI, *Afrikanische Religion* (wie Anm. 1); Vincent MULAGO, Le mariage traditionnel bantu, in: *Revue du Clergé Africain* 26 (1971) 5-61; DERS., La famille et le mariage africains interpellent l'Eglise, in: *Bulletin Africain de Théologie* 4 (1982) 17-40.

10 Vgl. Vincent MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, Paris 1965, 117: »Wenn man so will, die vitale Union [...], die in vertikaler und horizontaler Ausrichtung Lebende und Tote miteinander verbindet, ist das lebendige Prinzip zwischen ihnen allen. Es ist das Ereignis einer communio, einer Teilnahme an derselben Wirklichkeit, am selben Lebensprinzip, das viele Seiende verbindet.« (Übersetzung: C. Ozankom).

11 Vgl. dazu BUJO, *Afrikanische Theologie* (wie Anm. 1), 21.

ein Religionsverständnis im Sinne jener wichtigsten Eckpfeiler einer jeden Religion (= Gottes- oder Transzendenzbezug, Menschen- und Weltbild, ethische Maßstäbe usw.) mit Blick auf das traditionelle Afrika artikuliert werden kann. Dies gilt es nun anhand von Gottesvorstellung und der Rolle der Ahnen näher zu erläutern:

2 Leben in Gemeinschaft als »Schlüssel« zum Religionsverständnis in Afrika

Ähnlich wie alle Menschen schätzen die Afrikaner das Leben als das wichtigste Gut ein, das sie »besitzen«. Wichtig hierbei ist die Vorstellung, dass sich das Leben in einer hierarchischen Ordnung vollzieht. Damit ist der Gedanke der Partizipation gemeint, der zusammenfassend auf folgende Formel gebracht werden kann: Leben bedeutet Teilnehmen und wird über verschiedene »Instanzen« vermittelt.[8] Näherhin handelt es sich um eine Hierarchie im Weitergeben und Unterhalten des Lebens, die zwei Bereiche, die sichtbare und die unsichtbare Welt, umfasst. In der unsichtbaren Welt wird die Hierarchie von Gott angeführt, gefolgt von den Vorfahren, die die Volksgruppen oder Ethnien gegründet haben. Analog dazu steht der König oder die höchste Autorität an erster Stelle in der sichtbaren Welt. Ihm/ihr folgen die Clanvorsteher und Ältesten, die Menschen mittleren Alters bis hin zu den Allerjüngsten in der Gesellschaft. Insgesamt handelt es sich um eine Art Kommunikation des Lebens zwischen beiden Welten, zwischen den Lebenden und den Verstorbenen. Jeder Lebende ist nicht nur daran gehalten, diese Ordnung zu fördern und notfalls zu schützen. Der Ort »par excellence« aber, an dem sich das Leben entfalten kann, ist die Großfamilie, die Gemeinschaft von Menschen, die auf verschiedenen Ebenen, gleichsam in mehreren konzentrischen Kreisen, durch einen gemeinsamen Vorfahren miteinander verbunden sind.[9] Kurz, der einzelne Mensch kann nur innerhalb der Gemeinschaft zur Entfaltung kommen[10], wodurch ein Übergewicht des sozialen Gefüges gegenüber dem einzelnen Menschen unverkennbar wird.

Wichtig in diesem Zusammenhang ist die Vorstellung, wonach sich das Leben keineswegs auf das Biologische beschränkt, sondern umfassend ist und in seinem mannigfachen Sinn verstanden wird. Hierher gehört alles, was zum Wohl der Gemeinschaft beachtet, unternommen und gegebenenfalls vermieden werden muss.

2.1 Gott in der afrikanischen Tradition

Die zentrale Rolle des Lebens (und sein »sakraler Charakter«, wie Bénézet Bujo es einmal formuliert hat[11]) hängt aufs engste mit der Grundüberzeugung zusammen, dass das Leben von Gott stammt, der einzig, transzendent aber immanent zugleich, allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, gut und gerecht ist.

2.1.1 Ein »einziger« Gott

Trotz mancher Unterschiede in der Beurteilung dessen, was Religion mit Blick auf das traditionelle Afrika bedeutet, besteht eine weit gehende Übereinstimmung in der Forschung der letzten Jahrzehnte darüber, dass die Menschen im vorkolonialen Schwarzafrika in der Hauptsache an *einen* Gott glaubten. Das Wissen über den einen Gott drückt sich in Sprichwörtern, Mythen, Legenden, Gebeten usw. aus. Jedes Volk hatte (und hat) einen oder mehrere Namen für Gott. So nennen ihn beispielsweise die Baluba (Kongo)

»Vidye« oder »Mwine Dyulu«; die Bakongo (Kongo) nennen ihn »Nzambi Mpungu«, die Babunda (Kongo) »Nzem«, die Bemba (Sambia) »Lesa«, »Mulungu«, die Ewe (Togo, Benin, Ghana) »Mawu«, die Luimbe (Angola) »Nzambi Kalunga«, die Serer (Gambia, Senegal) »Rog«, die Herero (Namibia) »Ndjambi Karunga«, die Igbo (Nigeria) »Chukwu« usw.

Gott, der einzig ist, ist Ursprung aus sich selbst. Er ist unergründlicher Grund. Zwischen ihm und dem Menschen besteht ein fundamentaler Unterschied, eine unüberbrückbare Distanz. Mit der Erfahrung des Abgrundes zwischen Gott und Mensch wird folgende Vorstellung verbunden: Gott thront in der Höhe, im Himmel, während die Erde der Wohnsitz des Menschen ist. Durch diese topographische Ausdrucksweise wird »die fundamentale Differenz zwischen Mensch und Gott, der im Himmel, weit über der Erde in einer unzugänglichen und uneinnehmbaren Region wohnt«, zur Geltung gebracht. Diese topographische Metapher wird bevorzugt mit dem Bild eines hohen Berges wiedergegeben. In diesem Sinne heißt es z.B. in der Balulwa (Kongo): »Hoher Berg, geäderter Blattrücken [...], auf dem sich kein Vogel niederlässt«.[12]

2.1.2 Gott ist allmächtig und allgegenwärtig

Gott ist in der traditionellen afrikanischen Religiosität nicht nur einzig und ohne Ursprung. Er ist auch allmächtig. Dies wird in zahlreichen Redensarten zur Sprache gebracht. So sprechen die Zulu davon, dass Gott derjenige ist, »der sogar Majestäten beugt« und der derart brüllen kann, »dass alle Völker vor Schrecken erstarren«. Für die Kiga ist Gott derjenige, »der die Sonne untergehen lässt«. Bei den Kikuyu wird Gott als derjenige angeredet, »der die Berge erheben und die Flüsse über die Ufer treten lässt«.

Gott, der allmächtige, ist allgegenwärtig. So heißt es bei den Ila: »Gott findet nirgendwo und nirgendwann ein Ende«. Bei den Bamum kommt die allgegenwärtige Natur Gottes im Namen Ndschinji zum Ausdruck, der soviel bedeutet wie: »derjenige, der überall ist.« Auf ähnliche Weise heißt es bei den Ruanda, dass »Gott überall begegnet« (vorkommt)[13].

2.1.3 Gott ist allwissend, transzendent und immanent zugleich

Der allgegenwärtige und allmächtige Gott ist allwissend. Wenn die afrikanischen Völker Gott als allwissend betrachten, so verleihen sie ihm dadurch die höchste Ehrenstellung, da Weisheit als hohes Gut betrachtet wird. Und während die Weisheit, die ein Mensch erreichen kann, notwendig bruchstückhaft bleibt, gilt Gottes Allwissenheit als absolut und unbegrenzt. In diesem Sinne ist Gott für die Akan »derjenige, der alles weiß oder sieht«; für die Yoruba ist Gott der »Weise, der Erkenner der Herzen, der sowohl das Innere als auch das Äußere des Menschen sieht«.

Gott ist zudem transzendent und immanent zugleich. Konkret bedeutet dies: Gott ist so fern (transzendent), dass die Menschen ihn nicht erreichen können. Er ist aber so nahe, dass die Menschen bei ihm geborgen sein können.

12 Zitiert nach BIMWENYI-KWESHI, *Dinge* (wie Anm. 1), 138.
13 Vgl. zu diesem Passus MBITI, *Afrikanische Religion* (wie Anm. 1), 38ff.
14 »Er ist Ursprung der Dinge, d. h. nicht nur Ursprung ihrer Form oder ihres Erscheinungsbildes, sondern Ursprung all dessen, was die Dinge sind.«
15 Placide TEMPELS, *Philosophie bantoue*, Paris 1961, 42.
16 Zitiert nach BIMWENYI-KWESHI, *Dinge* (wie Anm. 1), 145.

Dass Gott transzendent ist, kommt u.a. in einem Sprichwort der Kongo deutlich zum Ausdruck: »Er ist von keinem anderen erschaffen und niemand ist jenseits von ihm.« M.a.W.: Es kann kein Jenseits von Gott geben. Denn er übersteigt alle Grenzen; er ist aus sich selbst und er ist die Fülle der Seinswirklichkeit.

Trotz seiner Transzendenz ist Gott zugleich dahin gehend immanent, dass die Menschen ihn anrufen und seine Nähe erfahren können, wie dies am deutlichsten in den verschiedenen Handlungen der Gottesverehrung in Szene gesetzt und ins Wort gehoben wird.

2.1.4 Gott Schöpfer und Erhalter des Lebens

Gott ist Ursprung und Erhalter aller Dinge. Das Leben stammt von ihm, der es in Fülle besitzt. Er ist demnach Quelle, Ursprung[14] und Spender allen Lebens und Wachstums: »Par dessus toute force est Dieu, Esprit et Créateur, le mwine bukomo bwandi, celui qui a la force, la puissance par lui-même. Il donne l'existence, la subsistance et l'accroissement aux autres forces.«[15] Zugleich ist die Vorstellung vorherrschend, wonach Gott das Leben nicht nur unterhält, sondern zuallererst erzeugt und zwar bevor der Mensch Kenntnis davon nehmen kann.

Bei vielen Völkern wird Gottes Schöpfertätigkeit im Bild des Töpfers ausgedrückt. Wichtig in diesem Zusammenhang ist der Glaube, »dass nichts war, bevor Gott die Welt schuf«, womit sich so etwas wie eine »creatio ex nihilo« belegen lässt.

2.1.5 Gott ist fürsorgend (gütig)

Gott, der Schöpfer ist nicht nur omnipräsent, allgegenwärtig, allwissend transzendent und immanent zugleich. Er ist auch fürsorgend. Die Fürsorge gilt zwar der ganzen Schöpfung, sie kommt dem Menschen aber in besonderer Weise zugute. Darauf weisen verschiedene Titel hin, mit denen der Mensch Gott, ob seiner Güte und seines Wohlwollens dankt und um seinen Beistand, besonders bei Bedrohung und Gefahr anruft.

Näherhin wird der gütige, fürsorgende Gott als ein hilfreicher Held erfahren, dessen Name insbesondere bei großen, lebensentscheidenden Momenten angerufen wird. Dabei wird der Mensch vom Vertrauen getragen, dass derjenige, der sich auf Gott verlässt, die Erfahrung der Fülle macht, mit der Gott zuteilt. In diesem Sinne hält beispielsweise die Luba-Tradition fest: »Gott ist der herrliche große Geber, der auch den Bäumen im Walde gibt.«[16] Dieses und ähnliche Zeugnisse artikulieren die Erfahrung, dass Gott den Menschen großzügig, verschwenderisch d.h. im Überfluss beschenkt, und dass der Mensch die Fülle dieser Gaben letztlich nur in einem begrenzten Umfang in Empfang nehmen kann.

2.2 Die Ahnen

Neben dieser herausragenden Rolle Gottes als Ursprung und Erhalter allen Lebens ist die Vorstellung vorherrschend, dass das Leben der Menschen am ehesten gelingen kann, wenn sie sich am Willen ihrer Ahnen, d.h. jener Vorfahren, die auf Erden rechtschaffen waren und ein vorbildliches Leben geführt haben, orientieren, ihr Gedächtnis begehen und ihre Erfahrungen ins Heute zu übersetzen versuchen. Infolgedessen versuchen die Lebenden, das Wohlwollen der Ahnen durch verschiedene Riten und Praktiken auf sich zu lenken. Pointiert stellt Bujo dies wie folgt heraus: »Der Ahnenkult ist der feierlichste Moment

und der privilegierte Ort, an dem der Afrikaner versucht, die Lebenskraft des ›mystischen Ahnenleibes‹ zu intensivieren.«[17] Wenn in dieser Äußerung wie in vielen ähnlichen die Überzeugung zum Ausdruck kommt, dass der Afrikaner zu den Ahnen »betet« und ihnen »Opfer« darbringt, so muss präzisierend hinzugefügt werden, dass es im Grunde um Verehrung geht. Die Opfergaben sind ein Symbol für die Teilhabe der Ahnen am Leben der Gemeinschaft. Das Gebet ist hier soviel wie ein Gespräch mit den Ahnen. Damit wird man erneut auf das Moment der Kommunikation zwischen Toten und Lebenden verwiesen, die oben erwähnt worden ist. Man kann in diesem Zusammenhang von einem »Aufeinander-angewiesen-sein« beider Lebenswelten sprechen. Denn während die Lebenden nur dann das Leben in Fülle haben können, wenn sie den Ahnen die Ehre erweisen und ihre Weisungen beherzigen, besteht das Glück der Toten darin, im Gedächtnis der Lebenden weiterzuleben.

Aus dem bisher Gesagten kann festgehalten werden, dass das Leben das Beherrschende in der traditionellen Religion Afrikas darstellt. In allen Riten und Handlungen, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, geht es um das Leben, sowohl der Gemeinschaft als auch des Individuums, wobei jene dahingehend solch einen Vorrang hat, dass der Einzelne nur als Mitglied der Gemeinschaft zur Entfaltung kommen kann.

Dieses der Religion inhärente »Lebenskonzept« muss nach Kräften unterstützt und – wenn nötig – verteidigt werden. Dies geschieht nicht zuletzt in Rückbindung an die Vergangenheit, in der man Orientierungspunkte bei Ahnen und Ältesten, nämlich durch ihre Worte, Gesten, Taten, Erfahrungen usw. zu finden und dies in die Gegenwart zu übersetzen sucht. Eben in dieser Besinnung auf die Ahnen und Ältesten ist ein Gedeihen des Lebens, das von Gott kommt, möglich.

3 Zur Aktualität und Vitalität der afrikanischen traditionellen Religion

Wer sich heute mit der Frage nach der Aktualität der afrikanischen Traditionen im Allgemeinen und der Religion im Besonderen beschäftigt, dem begegnet oft die Einschätzung, dass sie – wenn nicht schon erschöpft oder im Verschwinden begriffen, zumindest für die Bewältigung der heute anstehenden Probleme unbedeutend seien. Gegen dieses Votum kann man im Anschluss an Bimwenyi einwenden: Wenn man von den Bewohnern der Städte und der urbanen Gebiete absieht, die aber auch noch nicht jeden Kontakt mit den verzweigten Familien in ihrer Heimatregion verloren haben, »dann muss man zugeben, dass die schwarzafrikanischen Völker auch in unseren Tagen nach den Hauptlinien ihrer eigenen Traditionen leben. Diese Traditionen sind im Übrigen recht lebendig und keineswegs, wie behauptet wird, im Sterben begriffen. Es gibt keine Veranlassung, im Hinblick auf diese Traditionen von ›Archeologie‹ zu sprechen, ohne diesen Ausdruck zu missbrauchen.«[18]

Hier wird also geltend gemacht, dass die These, wonach die Traditionen Schwarzafrikas einer zunehmenden Bedeutungslosigkeit und einem verstärkten Auflösungsprozess ausge-

17 BUJO, *Afrikanische Theologie* (wie Anm. 1), 21.
18 BIMWENYI-KWESHI, *Dinge* (wie Anm. 1), 36.
19 Die Anregungen hierzu verdanke ich Georges Balandier und Oscar Bimwenyi-Kweshi.
20 BIMWENYI-KWESHI, *Dinge* (wie Anm. 1), 41.
21 Denn »man wechselt seine Herkunft nicht wie einen ›Tropenhelm‹, eine ›Brille‹, einen ›Anzug‹.« BIMWENYI-KWESHI, *Dinge* (wie Anm. 1), 44.

setzt seien, in dieser Undifferenziertheit nicht haltbar ist. Damit darf man aber nicht um des Schwarzseins willen ins andere Extrem verfallen, d.h. in eine Art ideologisch motivierte Leugnung der Realität und Brutalität der Veränderungen, die sich in Afrika in besonderer Weise seit der Begegnung mit Europa vollziehen.

Insgesamt können drei Ebenen namhaft gemacht werden, auf denen die Frage nach den Veränderungen verbunden mit dem Problem der Aktualität des afrikanischen sozio-religiösen Erbes erörtert werden kann: die morphologische Ebene, die Ebene der Institutionen und die Ebene der wesentlichen Sinndeutungen.[19]

3.1 Die Ebene auffälliger Veränderungen

Die erste Ebene ist der Bereich, in dem Veränderungen in Schwarzafrika augenscheinlich sind. Hier handelt es sich um all jene Innovationen, die das Bild Schwarzafrikas seit der Begegnung mit Europa prägen. Konkret geht es um Veränderungen hinsichtlich der Bekleidung, Transportwesen, Kommunikation, Wohnverhalten, Arbeitswelt usw. Die Verflochtenheit all dieser Komponenten hat dazu geführt, dass das soziale Gefüge und der Bezug zur Umwelt in einem bis dahin ungekannten Ausmaß neu gestaltet wurden. Die Erfahrung dieser Veränderungen ist so evident, dass damit die Gefahr einer Fehleinschätzung ihrer Omnipräsenz und Tiefenwirkung für manche Beobachter gegeben ist. Bimwenyi merkt daher an: »Die Auffälligkeit dieser Veränderungen ist frappierend und birgt die Gefahr in sich, in der Beurteilung ihrer Tiefe und ihres Tempos auch auf die anderen Aspekte in allen gesellschaftlichen Bereichen zur Anwendung zu kommen. Was wiederum Veranlassung gibt zu jener fälschlichen metonymischen Interpretation, die kein Empfinden hat für den für die Veränderungsprozesse charakteristischen ›Asynchronismus‹ wie auch für jene ›je eigene Zeitlichkeit‹.«[20] Kurz: Aus den tatsächlichen Veränderungen kann nicht generell gefolgert werden, dass die Gesellschaften Afrikas ihre wohl verstandene Identität zugunsten einer nicht näher definierten Modernität euro-amerikanischer Provenienz aufgegeben hätten.

3.2 Die Ebene der Institutionen

Die Institutionen stellen jenen Bereich dar, in dem die Veränderungen nicht mehr so schnell und beobachtbar sind wie auf der morphologischen Ebene. Näherhin kann hier von einer »Koexistenz« der Systeme und Institutionen gesprochen werden, die für die Organisation des sozialen Lebens in Afrika seit der Kolonialära kennzeichnend sind. Denn zum einen sind die alten Strukturen nicht mehr alleinige Richtschnur für die Gesellschaftsordnung, und zum anderen ist das Neue, von Europa Übernommene, noch nicht so integriert, dass es als einzige Grundlage zur Gestaltung der sozialen und natürlichen Welt dienen könnte. Ausschlag gebend für diese Dualität der Systeme ist das Bündel psychologischer Aktionen und administrativer Maßnahmen, die dazu angetan waren, bestimmte traditionelle Sitten und Institutionen zu depotenzieren. Hierher gehören u.a. die Entmachtung der herkömmlichen Leitungsinstanzen, die Zersetzung der Strukturen der Großfamilien usw. Diese und ähnliche Angriffe gegen die überkommenen Institutionen in Afrika haben dennoch nicht zu ihrer völligen Liquidation geführt. Ein beredtes Beispiel hierfür ist die Rechtsprechung: Je nach Bedarf kann man sich an ein »modernes« Gericht wenden oder das Strittige im Rahmen eines Palavers einer juristisch gültigen Klärung zuführen.

Es zeigt sich also: Es handelt sich hier um eine tiefere Ebene, auf der die Geschwindigkeit der Veränderungen eindeutig geringer ist als auf der ersten Ebene.[21]

3.3 Die Ebene der wesentlichen Sinndeutungen

Die Ebene der »wesentlichen Sinndeutungen« meint jenen Bereich, »der angefüllt ist mit den Grundbegriffen, den fundamentalen Metaphern und prägnanten Symbolen, mit den ursprünglichen Anschauungen über Mensch, Welt und Jenseits und die wesentlichsten Beziehungen, die spinnwebenartig die Grundkarte der Welt und die verschiedenen Schicksalswege skizzieren. Es ist das, was zur Sphäre der ›tiefen Kultur‹ eines Volkes gehört, zu seinem ›Grundcharakter‹, zu seinen Grenzerfahrungen und wesentlichen Deutungen, die es aus diesen Erfahrungen heraus als Antwort auf entscheidende Existenzfragen entwickelt.«[22]

Es handelt sich demnach um die tiefe Schicht der Sinnorientierung, die jeder Kultur eigen ist, deren Sitz im Leben darin besteht, den Menschen bei der Auseinandersetzung mit den Fragen nach Mensch, Welt und letztem Sinn der Dinge Lösungsvorschläge oder Antwortansätze anzubieten. Hier befindet man sich also auf der Ebene der wichtigsten Quellen, aus denen eine gegebene Kultur gespeist wird. Hierher gehören die grundlegenden Vorstellungen über Gott, Mensch und Welt. Daraus empfangen die wichtigsten Riten, die bestimmte Momente des Lebens in besonderer Weise feiern (z. B. Geburt, Initiation, Tod usw.) ihren Sinn; hier ist auch jene Grundlage gegeben, von der her sich die ganze Lebensaktivität des Menschen (z. B. Solidarität, Achtung vor dem Leben usw.) erhellt.

Freilich muss man sich bewusst sein, dass die Veränderungen, denen sich Afrika heute ausgesetzt sieht, vor dieser Ebene der tiefen Sinndeutungen keineswegs Halt gemacht haben. Tatsächlich hat die Begegnung mit Europa auch diese Ebene nicht unberührt gelassen und in vielen Fällen zu einer Neuinterpretation herausgefordert, wie dies am Beispiel der Institution der Initiation deutlich wird.[23] Dieser Wandel und diese Veränderungen finden aber, im Gegensatz zu demselben Prozess auf der morphologischen Ebene und im Bereich der sozialen und politischen Strukturen, in einem wesentlich langsameren Tempo statt. Denn hier ist der Mensch »viel zu sehr betroffen in seinen Selbstvollzügen, als dass er sich ohne Garantien erlauben könnte, aus der Sicherheit des ›Habens‹ aufzubrechen in Richtung auf ein ungewisses ›Habenwerden‹.[24] Damit wird auf jene grundsätzliche Dauerhaftigkeit vieler Sinndeutungen angespielt, die sich in der Regel äußerst langsam bewegen. Mit Blick auf die traditionelle afrikanische Religion kann man daher festhalten, dass diese Religion nach wie vor aktuell ist, dass sie jedoch in verschiedenen Formen zum Tragen kommt.

Erstens ist die Traditionelle Afrikanische Religion insofern in den vielen Afrikanischen Unabhängigen Kirchen und anderen neuen religiösen Bewegungen lebendig, als sie hier zu einer neuen Gestalt des Christentums im Lichte des afrikanischen religiösen Erbes gekommen ist. Dies gilt vor allem hinsichtlich der Bedeutung von Heil und Heilung, der Strukturen der kirchlichen Gemeinschaften, der Bedeutung der afrikanischen Tradition in der Liturgie usw.

Zweitens ist die Traditionelle Afrikanische Religion in vielfältigen »religiösen Gemeinschaften« jener Menschen lebendig, die sich weder dem Islam noch dem Christentum angeschlossen haben und ihr Leben nach den überlieferten religiösen Vorstellungen

22 Ebd., 45.
23 Vgl. hierzu MUBESALA LANZA, *Les permanences* (wie Anm. 1), 152ff.
24 BIMWENYI-KWESHI, *Dinge* (wie Anm. 1), 67f.

gestalten. Aufs Ganze gesehen geht es um »neoafrikanische religiöse Bewegungen, welche die afrikanische traditionelle Religion unter den Bedingungen heutiger pluraler Welt verstehen und leben wollen.

Drittens entdecken auch die so genannten »Missionskirchen« die Relevanz der Traditionellen Afrikanischen Religion. Dabei geht es darum, den allenthalben propagierten Prozess der Inkulturation so zu gestalten, dass die Kirchen nicht weiterhin als Fremdkörper wahrgenommen werden, sondern heimisch werden.

Viertens ist die Traditionelle Afrikanische Religion nicht zuletzt in der afrikanischen Diaspora (Amerika und Karibik) vielfältig lebendig, wo diese Religion durch Sklavenhandel und Migration Zugang gefunden hatte.

Fünftens und letztlich ist die traditionelle afrikanische Religion grundsätzlich bei den meisten Afrikanern deshalb lebendig, weil sie zu den wichtigsten Stützen ihrer Identität gehört. Dies wird u.a. dann deutlich, sobald ein Mensch in einer lebenswichtigen Angelegenheit keinen Rat mehr weiß, sich der traditionellen Religiosität zuwendet in der Hoffnung auf bessere Impulse zur Bewältigung der anstehenden Aufgaben. Darin liegen die tiefen Ursachen der Enttäuschungen ehemaliger Missionare, die feststellen mussten, dass manche afrikanische Christen in wichtigen Situationen, sich nicht an den Missionar wendeten, sondern sich auf den Weg zu den Ältesten ins Heimatdorf machten.

4 Ausblick

Wie lässt sich das Religionsverständnis im traditionellen Afrika kennzeichnen? Diese Frage bezeichnet insofern ein wichtiges Feld der Beschäftigung mit den geistigen Ressourcen Afrikas im Zeitalter der Globalisierung als die Religion eine wichtige Stütze der afrikanischen Weltsicht darstellt.

Insgesamt kann angesichts der voran stehenden Überlegungen festgehalten werden, dass Religion im traditionellen Afrika kein Sonderbereich ist, dass es keine Trennung zwischen einer sakralen und einer profanen Sphäre gibt. Dahinter steht die Einsicht, dass das Leben so zentral und eine Einheit ist, dass das traditionelle Afrika keinen expliziten Religionsbegriff entwickelt hat. Infolgedessen stellt der Begriff des Lebens jenen hermeneutischen Schlüssel dar, mit dessen Hilfe das traditionelle afrikanische Religionsverständnis artikuliert werden kann. Grundlegend hierbei ist der Gedanke der Partizipation, der soviel bedeutet wie: Das Leben ist ein Teilnehmen und es wird über viele Instanzen vermittelt. Konkret geht es um eine Art Hierarchie im Weitergeben und Fördern des Lebens, die zwei Bereiche umfasst, die sichtbare und die unsichtbare Welt. Auf der Grundlage dieser Vorstellung konnte nun herausgehoben werden, dass das Leben von Gott stammt, der in der Regel als einzig, transzendent aber zugleich immanent, allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, gut und gerecht ist. Diese Überzeugungen und die dazu gehörenden Attribute Gottes kommen in Legenden, Mythen, Gebeten und religiösen Handlungen aller Art zum Ausdruck. Allein: So sehr die Menschen der Überzeugung sind, dass Gott Ursprung und Erhalter allen Lebens ist, so glauben sie auch, dass ihnen dieses Leben über die Ahnen zuteil geworden ist. Es verwundert daher nicht, dass die Vorstellung begegnet, wonach das Leben am ehesten gelingen kann, wenn sich die Menschen am Willen ihrer gottesfürchtigen Ahnen orientieren, ihr Gedächtnis begehen und ihre Erfahrungen ins Heute zu übersetzen versuchen. Dem entspringt das Bemühen der Menschen, durch verschiedene Handlungen, das Wohlwollen der Ahnen auf sich zu lenken. Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass es keine »religiösen Fachleute« gibt. Jede(r) kann sich in privaten Angelegenheiten an die Ahnen (seltener an

Gott selbst) wenden. Handelt es sich um etwas Offizielles, genauer um etwas, das das Wohl der Familie des Clans, der ganzen Gesellschaft betrifft, so ist die jeweilige Leitungsinstanz zuständig für die religiösen Handlungen.

Dessen ungeachtet stellt sich die Frage nach der Relevanz dieses um das Leben kreisenden Verständnisses der Religion für das Leben der Menschen im zeitgenössischen Afrika. In der Tat: Die Begegnung vor allem mit Europa hat zu Veränderungen geführt, die selbst vor dem Religiösen nicht Halt gemacht haben. Bemerkenswert ist nun, dass die traditionelle afrikanische Religion nicht gänzlich verschwunden ist. Sie lebt in vielfältiger Weise weiter, so z. B. bei einigen Menschen, die sich weder dem Islam noch dem Christentum angeschlossen haben, in veränderter Form in der afrikanischen Diaspora (Amerika und Karibik), in den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (und den verschiedenen so genannten »neuen religiösen Bewegungen«), seit geraumer Zeit auch in den ehemaligen Missionskirchen in Gefolge eines recht verstandenen Inkulturationsprozesses und allgemein bei allen Afrikanern, die die Eckpfeiler dieser Religiosität als einen wichtigen Bestandteil ihrer Identität ansehen, was nicht zuletzt dann zum Tragen kommt, wenn beispielsweise ein Schicksalsschlag das Augenmerk der Menschen auf ihr sozio-religiöses Erbe lenkt, von dem sie sich mehr Impulse für die Lösung ihrer Probleme als von anderen Quellen erwarten.

Zusammenfassung

Durch die Kolonialzeit und den Prozess der Globalisierung befinden sich die Gesellschaften Schwarzafrikas in einem dramatischen Wandel. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach den geistigen Ressourcen, die einen wirksamen Beitrag zur Bewältigung der anstehenden Probleme zu leisten vermögen. Dabei rückt die Religion zunehmend in den Mittelpunkt. Dies greift der vorliegende Beitrag auf und stellt die wichtigsten Eckpfeiler der traditionellen afrikanischen Religion unter besonderer Berücksichtigung ihrer Aktualität und Vitalität auf.

Summary

As a result of the colonial era and the process of globalization the societies of Black Africa are in a state of dramatic change. In this context the question arises concerning the spiritual resources which are capable of making an effective contribution towards coming to terms with the unresolved problems. Here religion increasingly moves onto centre stage. The present contribution takes up this point and articulates the most important foundational elements of traditional African religions, considering in particular their relevance and vitality.

Sumario

A causa de la época colonial y del actual proceso de globalización, las sociedades del África negra se encuentran en un dramático proceso de cambio. En este contexto se presenta la cuestión por los recursos espirituales que pueden contribuir constructivamente a resolver los problemas debidos a tal cambio. Así, las religiones adquieren una nueva relevancia. El artículo presenta los principales pilares de las tradicionales religiones africanas, poniendo especial atención en su actualidad y vitalidad.

Die Entwicklung der Religionen aus evolutionstheoretischer Sicht

von Ina Wunn

1 Die Frage nach dem Warum

Theoretische Ansätze gelten unter Religionswissenschaftlern gelegentlich als problematisch. Nur allzu oft engen sie den Blick ein, fokussieren auf bestimmte Strukturen und lassen wichtige Aspekte der Religionen selbst, ihre Verortung in einer bestimmten Kultur oder ihr generelles Verhältnis zu Kultur und Gesellschaft ebenso außer Acht wie ihre Ursprünge und historische Entwicklung sowie mögliche Wechselwirkungen in oder mit dem Bewusstsein und der Psyche.[1] Ganz besonders gilt diese Theoriemüdigkeit allen evolutionistischen Entwürfen: Immerhin hat die Geschichte der Religionswissenschaft einschließlich der religionswissenschaftlich relevanten Zweige der britischen Anthropology mehr als eindrücklich die Gefahren des Evolutionismus deutlich gemacht, der zu seiner Zeit eine eurozentrische Weltsicht, zumindest was die Entwicklung außereuropäischer Kulturen und Religionen betraf, zementieren zu wollen schien.[2] Es ist daher nicht mehr als folgerichtig, wenn nach einem Aufleben evolutionistischer Theorien in den neunzehnhundertsechziger und -siebziger Jahren entsprechende Entwürfe stillschweigend und leider auch ergebnislos beiseite gelegt wurden und die Diskussion sich neuen Schwerpunkten zuwandte.

Dieser evolutionismusfeindlichen Entwicklung im sowieso schon kleinen Kreis theoriefreudig orientierter Religionswissenschaftler entsprachen jedoch keineswegs die Verhältnisse in der aktuellen Forschung. Hier hat der Evolutionsbegriff allenthalben Einzug gehalten; vor allen Dingen eine sich am Sprachgebrauch der Biologie orientierende Terminologie durchzieht religionswissenschaftliche Veröffentlichungen wie ein roter Faden – selbst in dem von den Organisatoren der Jahrestagung der DVRG 2003 herausgegebenen Abstract-Reader finden sich in Kontexten, die nichts mit Biologie zu tun haben, gelegentlich Hinweise auf ein evolutionistisches Religionsverständnis, wie an der Verwendung solcher Begriffe wie Entwicklung, Konkurrenz/Competition, Environment oder Mutation deutlich wird. Wenn hier vielleicht teilweise nur mit einer bestimmten Begrifflichkeit operiert wird, ist dies bei einer Reihe von Publikationen völlig anders, die angefangen von den letzten Jahrzehnten bis heute in der Religionswissenschaft von sich reden machten: Dazu gehören Einzelstudien und Modellentwürfe aus dem Bereich der Consciousness-studies[3], der (gelinde ausgedrückt, umstrittenen) Memetik[4] und einer ethologisch-ökologisch

1 Vgl. Benson SALER, *Conceptualizing religion*. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories, Leiden 1993.

2 Vgl. z. B. Robert N. BELLAH, Religiöse Evolution, in: Constans SEYFARTH/Walter M. SPRONDEL (Hg.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt 1973, 267-302; in der älteren Literatur Edward Burnett TYLOR, *The Origins of Culture*, Cloucester, Mass. 1970 (1958), ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel *Primitive Culture*, Kapitel I-X, London 1871.

3 Vgl. Steven MITHEN (Hg.), *Creativity in Human Evolution and Prehistory*, London/New York 1998; Timothy FITZGERALD, *The ideology of religious studies*, New York/Oxford 2000; Jensine ANDRESEN (Hg.), *Religion in Mind*. Cognitive Perspectives, On Religious Belief, Ritual, and Experience, Cambridge 2001.

4 Vgl. dazu Pascal BOYER, *Religion Explained*. The Human Instincts that fashion Gods, Spirits and Ancestors, London 2002, 38-51.

orientierten Anthropology.[5] In den genannten Forschungsrichtungen oder -disziplinen ist Evolution nicht mehr nur Terminologie, sondern Programm. Die Entwicklung der Religionen, der Religiosität des Einzelnen, religiöser Vorstellungen und religiöser Praktiken wird unter einem dezidiert evolutionistischen Gesichtspunkt bearbeitet; Veränderung, Konkurrenz, Vererbung, Höherentwicklung, Selektion spielen bei allen diesen Entwürfen als entscheidende Mechanismen eine Rolle. Wie diese kurze Auflistung der heterogenen Fragestellungen bereits vermuten lässt, liegt den Ansätzen keineswegs ein einheitliches Evolutionsverständnis zugrunde. Die Unterschiede betreffen schon so grundsätzliche Probleme wie die Frage nach der evolvierenden, d.h. sich verändernden oder anpassenden Einheit: ist Religion ein Faktor, der bei der Evolution der Spezies Mensch eine wesentliche Rolle spielt, d. h. einen Evolutionsvorteil darstellt,[6] oder evolviert die Religion selbst?[7] Wo setzt die Selektion an, am Menschen, an der Religion, an der Gruppe von Gläubigen, am Bewusstsein des Einzelnen? Welche Rolle spielt die Umwelt in Fragen der religiösen Evolution, und was ist im Falle von Religionen eigentlich konkret unter Umwelt zu verstehen?[8] Alle die genannten Fragen werden in bisherigen angewandt-evolutionistischen Ansätzen nicht beantwortet, nicht einmal gestellt, meist auch nicht als relevant erkannt. Demzufolge wird unter Evolution je nach Autor ein völlig unterschiedliches Geschehen verstanden, das als Argument für den Erfolg oder Misserfolg einer religiösen Gruppierung oder einer Ethnie herangezogen wird. Ein unklares Theorieverständnis führt jedoch zwangsläufig zu unklaren Methoden; die Ergebnisse werden beliebig und sind weniger aussagekräftig als möglich und schon gar nicht vergleichbar. Hier sind Abhilfe und Klärung nötig, auch um dem Anspruch der Religionswissenschaft als Wissenschaft im strengen Sinne gerecht zu werden. Um mit Jacques Waardenburg zu sprechen: »I wanted to make clear that for the study of religions to be recognized as a distinct field of research – and not just a matter of personal taste or gifts – questions of theory and method had to be discussed.«[9]

Es gilt daher, das stillschweigend akzeptierte Paradigma von den evolvierenden Religionen in näheren Augenschein zu nehmen und, wenn möglich, in die Form eines wissenschaftlich sauberen Modells zu bringen. Zu diesem Zwecke wird nach dem üblichen Verfahren vorgegangen: Es wird zunächst eine Hypothese formuliert, diese wird durch Beobachtung, hier konkrete Fallbeispiele, verifiziert bzw. korrigiert; die Resultate führen zur Formulierung des Modells.[10] Die Hypothese lautet: »Die Entwicklung der Religionen lässt sich als Evolutionsgeschehen beschreiben.«

5 Vgl. Walter BURKERT, *Creation of the Sacred*. Tracks of Biology in Early Religions, Cambridge/Mass. 1996; Marvin HARRIS, *Cannibals and Kings*. The Origins of Culture, New York 1977; Weston LA BARRE, *The Ghost Dance*. The Origin of Religion, New York 1970.

6 So z. B. BURKERT, *Creation* (wie Anm. 5).

7 Wie bei BELLAH, Religiöse Evolution (wie Anm. 2).

8 Beispiele für unterschiedliche Umweltbegriffe finden sich z. B. bei HARRIS, *Cannibal* (wie Anm. 5); LA BARRE, *Ghost Dance* (wie Anm. 5); Roy RAPPAPORT, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999.

9 Jacques WAARDENBURG, Preface, in: DERS. (Hg.), *Classical Approaches to the Study of Religion*, New York/Berlin 1999, V.

10 Vgl. Alan F. CHALMERS, *What is This Thing Called Science*, New York u. a. 1999.

11 Vgl. Antoine de CONDORCET, *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, hg. und kommentiert von Wilhelm ALFF, Frankfurt 1976.

12 Vgl. Georges CUVIER, *Lettres sur l'histoire physique de la terre, addressées à M. le professeur Blumenbach, renfermante de nouvelles preuves géologiques et historiques de la mission divine de Moyse*, Paris 1798; Oliver RIEPPEL, Artikel Georges Cuvier, in: Ilse JAHN/Michael SCHMITT (Hg.), *Darwin & Co*, München 2001.

13 Vgl. Ina WUNN, *Die Evolution der Religionen*, Habilitationsschrift, elektronische Veröffentlichung, Hannover 2004, 203-268.

14 Ernst MAYR, *Eine neue Philosophie der Biologie*, München/Zürich 1991 (Cambridge Mass. 1988), 125.

Eine solche Formulierung der Hypothese unterstellt, dass allgemein bekannt ist, was unter Evolution zu verstehen ist; wie der Vorgang sich darstellt oder welche Resultate er zeigt, welches die Evolutionsmechanismen sind und, vielleicht die wichtigste Frage von allen, für welchen Objektbereich die Evolutionstheorie Gültigkeit beansprucht.

2 Was ist Evolution?

Gerade die letztgestellte Frage zum Geltungsbereich der Evolutionstheorie ist von entscheidender Bedeutung in einer Zeit, in der ein inflationärer Sprachgebrauch den Terminus Evolution auf alles anwenden zu können glaubt, was sich im Laufe der Zeit verändert. Hier sind Klärungen nötig. Die Evolutionstheorie – dies ist eine triviale, aber wesentliche Bemerkung – ist eine biologische Theorie. Das heißt, dass sie für die Biologie formuliert wurde und dass sich ihr Geltungsbereich auf die belebte Natur erstreckt, deren Wandel in der Zeit sie erklärend beschreibt. Die Suche nach einer solchen Theorie setzte im 17. Jahrhundert ein, als sich in der Aufklärung das wissenschaftliche Interesse sämtlicher Disziplinen, vor allem auch der Geschichtswissenschaft und einer beginnenden Gesellschaftswissenschaft, historischen Prozessen zuwandte, die man zunehmend auch im Bereich der belebten Natur nachweisen zu können glaubte.[11] Vor allen Dingen die zu jener Zeit boomende geologische und paläontologische Forschung konnte sehr bald belegen, dass die Arten keineswegs stabile Einheiten waren, sondern sich im Laufe der Geschichte, konkret der Erdgeschichte, ebenso wandelten wie die politischen Systeme im Verlauf der Menschheitsgeschichte. Die auf empirischem Wege gemachte Feststellung eines Artenwandels in der Zeit und die Veröffentlichung dieser Beobachtung erregte zwar ungeheures Aufsehen, stellte aber noch lange keine Theorie dar, denn die Mechanismen, die diesen Artenwandel bewirken sollten, blieben zunächst unverstanden. Von den zahlreichen, aber durchweg noch unbefriedigenden Lösungsansätzen der Zeit seien hier nur Georges Cuviers Katastrophentheorie (1798), Etienne Geoffroy Saint-Hilaires (1833) Umwelttheorie und Jean-Baptiste de Lamarcks Vervollkommnungstheorie (1809) genannt.[12] Der Durchbruch gelang erst den kongenialen Biologen Alfred Russel Wallace und Charles Darwin, die in ihrem *Joint Paper* von 1858 die Ursachen des Artenwandels und der Anpassung erkannten.[13] Die Erkenntnisse der beiden großen britischen Naturforscher haben noch immer Gültigkeit. Die Aussagen der Evolutionstheorie können heute, mehr als hundert Jahre nach ihrer Erstformulierung wie folgt zusammengefasst werden: Die Individuen einer Population unterscheiden sich in zahlreichen Merkmalen, Phänotypen vermehren sich in Abhängigkeit von den Bedingungen des jeweiligen Milieus unterschiedlich erfolgreich, und das Maß der Tauglichkeit ist erblich und wird von einer Generation auf die nachfolgende übertragen. Damit ist Evolution in der Biologie ein Zwei-Stufen-Prozess: »Der erste Schritt besteht in der Herstellung von Variation in jeder Generation, das heißt von zahllosen genetischen oder phänotypischen Varianten, die als Ausgangsmaterial der Selektion dienen können; diese variable Population wird dann dem Prozess der Auslese ausgesetzt. Dieser erste Schritt der Produktion von Variation ist vollkommen unabhängig vom tatsächlichen Ausleseprozess, und doch wäre Selektion ohne die kontinuierliche Wiederherstellung von Variabilität nicht möglich.«[14] Gerade das voneinander unabhängige Greifen der Evolutionsmechanismen ist für die Aussage der Evolutionstheorie von eminenter Wichtigkeit: Es bedeutet nämlich, dass Evolution blind ist. Evolution kennt kein Ziel und schon gar keine Höherentwicklung. Eine Generation stellt eine bestimmte Anzahl von Individuen bereit, die sich aufgrund einer Zufallskombination der elterlichen Gene in entscheidenden Details unterscheiden. Die Selektion, gesteuert von

den Umweltbedingungen einerseits, vom Zufall andererseits, bestimmt, welche Varietäten sich erfolgreich fortpflanzen: Nicht nur mangelnde Eignung bestimmt den Misserfolg; auch äußere Ereignisse wie Katastrophen oder Unglücksfälle können die potenziell bestgeeigneten und Erfolg versprechenden Varietäten einer Spezies ausmerzen.

Evolution im eigentlichen, das heißt im biologischen Sinne, ist demnach nicht nur einfach Formenwandel im Laufe der Geschichte, sondern das Ergebnis eines sehr spezifischen Prozesses. Es ist daher auch keineswegs möglich, jede Veränderung in der Zeit als Evolutionsgeschehen zu charakterisieren, wie es in den letzten Jahren Mode geworden ist. Im Gegenteil: Die Feststellung von Wandel ist nur die Voraussetzung, um überhaupt die folgenden Fragen des Warum und Wie an das zu untersuchende Material heranzutragen.

Will man daher die Veränderung der einzelnen Religionen sowie die Veränderungen im Spektrum der Religionen im Laufe der Menschheitsgeschichte als Evolutionsgeschehen charakterisieren und sie damit einer einerseits historischen und andererseits naturalistischen Betrachtungsweise unterziehen, muss zunächst gefragt werden, ob überhaupt Veränderung stattgefunden hat. In einem weiteren Schritt ist zu erörtern, welche Mechanismen, d.h. Evolutionsfaktoren, für diese Veränderung verantwortlich zu machen sind.

3 Religionen im Wandel der Zeit

Die Frage, ob sich Religionen im Laufe der Menschheitsgeschichte gewandelt haben, ist in einer Wissenschaft, die sich auch als Religionsgeschichte bezeichnet, trivial und soll hier nur gestellt werden, um den formalen Anforderungen der Modellbildung zu genügen.[15]

Religionen wandeln sich in mehrfacher Hinsicht: Im Laufe der Menschheitsgeschichte hat sich das Spektrum der Religionen fundamental verändert. Während in vorgeschichtlicher Zeit ausschließlich bestimmte Formen von Jägerreligionen mit Wild- und Waldgeistern, in ackerbauenden Kulturen auch Formen von Ahnenverehrung das religiöse Weltbild beherrschten,[16] traten in geschichtlicher Zeit zahlreiche Religionen auf, die sich durch die Verehrung eines Götterpantheons kennzeichnen lassen. Heute stehen die großen monotheistischen Religionen im Vordergrund, ohne jedoch die anderen Religionstypen völlig verdrängt zu haben. Auch letztere markieren keinen Endpunkt in der Entwicklung der Religionen.[17] Gerade in den letzten Jahrzehnten ist eine Fülle neuer religiöser Bewe-

15 Hinsichtlich der theoretischen Anforderungen an eine evolutionistische Modellbildung vgl. Francisco José AYALA, The Theory of Evolution, in: Ernan MCMULLIN (Hg.), *Evolution and Creation*, Notre Dame/Indiana 1985, 59-90.

16 Vgl. Ina WUNN, Der ethnographische Vergleich in der Religionswissenschaft, in: *ZMR* 85 (2001) 153-167.

17 Vgl. dazu Karl-Heinz OHLIG, *Religion in der Geschichte der Menschheit*. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins, Darmstadt 2002.

18 Vgl. z. B. Monika SCHRIMPF, *Religiöse Konfliktberatung am Beispiel neuer religiöser Bewegungen in Japan*, Vortrag auf der DVRG 2003, Erfurt; Gustav-Adolf SCHÖNER, *Astrologie als Religion und »Erfahrungswissenschaft«*, Marburg 2002.

19 Als Beispiele aus dem Bereich der christlichen Religionsfamilie / lateinischen Westkirche nennt Peter Antes die Entwicklung des Dogmas von anfänglicher Vielfalt der Deutungen zu immer stärkerer Festlegung sowie den Wandel des Christusbildes vom Herren und Pantokrator zum Bruder und Mit-Menschen. Vgl. Peter ANTES, *Christentum – eine Einführung*, Stuttgart u. a. 1985, 85 u. 107: Die wenigen, hier und im folgenden Text genannten Beispiele dienen lediglich der Illustration des Gemeinten. Sie sind keinesfalls als die praktische Umsetzung des Modellentwurfs zu verstehen, der gesondert und in weit ausführlicherer Form erfolgen müsste, als ein knappes Essay erlaubt.

20 Vgl. bereits Georges-Louis Leclerc de BUFFON, *Histoire Naturelle, Générale et Paticulière, avec la description du Cabinet du Roi*, 44 Bde., Paris 1749-1804.

21 Vgl. Karl VON LINNÉ, *Systema naturae, sive Regna Tria Naturae systematicae proposita per classes, ordines, genera & species*, Leiden 1735.

22 Vgl. Ernst MAYR, *Artbegriff und Evolution*, Hamburg/Berlin 1967, 25.

gungen entstanden, die als Sekten oder Neue Religionen klassifiziert werden und in der religionswissenschaftlichen Forschung angemessene Beachtung gefunden haben.[18]

Neben dem Wandel des Spektrums der Religionen im Laufe der Weltgeschichte ist eine Veränderung der Religionen im Verlauf einzelner Entwicklungslinien zu beobachten. So ist aus dem Judentum zunächst das Christentum hervorgegangen, anschließend der Islam, ohne dass die historisch jeweils ältere Religion von der neuen abgelöst worden wäre; vielmehr hat eine Bildung von Tochterreligionen stattgefunden, die inzwischen alle den Status einer unabhängigen Religion für sich in Anspruch nehmen.

Aber auch die einzelnen Religionen selbst haben manchen Wandel durchmachen müssen, der sich nicht nur in den zahlreichen Schismen in der Geschichte der großen Religionen zeigt, sondern der auch das Erscheinungsbild der entsprechenden Religionen innerhalb einer sich als kontinuierlich verstehenden Entwicklungslinie prägt.[19]

4 Die Einheit

Steht die Tatsache eines Wandels der vielfältigen Religionen in der Geschichte fest, kann nach den Ursachen dieses Wandels gefragt werden. Voraussetzung ist das Vorhandensein einer Einheit, an der sich die Veränderung festmachen lässt. Hier trifft das Desiderat *religionswissenschaftliches Evolutionsmodell* auf erste Schwierigkeiten. So leicht ein Wandel innerhalb der Religionen festzustellen ist und so leicht es dem erfahrenen Religionshistoriker fallen mag, auch die Veränderungen im Spektrum der Religionen im Laufe der Jahrhunderte zu dokumentieren, so schwer scheint es andererseits, im außerbiologischen Bereich eine natürliche Einheit vergleichbar der biologischen Art zu finden, an deren Formenwandel das Evolutionsgeschehen greifbar wird. Die Evolutionsbiologie ist da scheinbar im Vorteil, verfügt sie doch mit der Art=Spezies über diese in der Natur existente Untersuchungseinheit, deren Realität sich der Beobachtung unmittelbar aufdrängt.

Dieser nahe liegende Schluss im Sinne eines naiven Empirismus verkennt, dass gerade die Frage der Art als natürliche Einheit die Biologie über Jahrzehnte gespalten hat. Bis weit in die Aufklärung hinein kannte die Biologie nur Individuen und sah die taxonomischen Einheiten wie Art, Gattung und Klasse lediglich als künstliche Hilfsmittel an, geeignet, in eine unübersehbare Materialfülle Ordnung zu bringen.[20] Erst der schwedische Arzt und Naturforscher Karl v. Linné postulierte auf dem Theoriehintergrund der platonischen Ideenlehre die Existenz der Art als natürliche Einheit, die zu Beginn der Zeit von Gott erschaffen worden sei und sich seitdem identisch reproduziere.[21] Auch wenn die Vorstellung von der Unveränderlichkeit der Arten noch zu Linnés Lebzeiten ins Wanken geriet, arbeitete die Biologie weiter mit dem Artkonzept, indem sie zu Recht die Arten als natürliche Reproduktionseinheiten verstand, die sie über einen Merkmalskatalog von anderen Arten abgrenzte. Dieser typologische Artbegriff, der die Artgrenzen mit Hilfe des Grades der morphologischen Unterschiede festlegt, hatte während des 19. und frühen 20. Jahrhunderts uneingeschränkte Gültigkeit und geriet erst ins Wanken, als man Arten entdeckte, deren Individuen höchst unterschiedliche Merkmale zeigten (zwei Trivialbeispiele: Hunde, Menschen), und andererseits solche Arten, die morphologisch nicht zu unterscheiden sind, die sich aber dennoch nicht miteinander paaren (Zilpzalp und Fitis). Das bedeutet, dass in der Biologie der typologische Artbegriff nicht mehr haltbar ist, da eine polytypische Spezies dann nicht als eine Art aufgefasst werden könnte, während aber solche Populationen zu einer Art zusammengefasst werden müssten, die sich morphologisch nicht unterscheiden, aber zwischen denen Fortpflanzungsisolierung besteht.[22] Die zeitgenössische Biologie hat

auf diese Problematik reagiert und auf der Basis ihrer Erkenntnisse vor allen Dingen in der Genetik und Populationsforschung einen biologischen Artbegriff formulieren können. Demnach sind Arten »Gruppen von wirklich oder potentiell sich fortpflanzenden natürlichen Populationen, die reproduktiv von anderen solchen Gruppen getrennt sind.«[23] Diese Definition beruht auf der biologischen Bedeutung der Art, die damit als »›Schutzmarke‹ für einen wohlgefügten, einander angepassten Satz von Genkomplexen dient.«[24] Nun wären die Probleme der Biologie mit ihrem Artbegriff für eine religionswissenschaftliche Fragestellung ohne Relevanz, wenn sich hier nicht entscheidende Parallelen zeigten. Auch die Religionswissenschaft arbeitet ganz natürlich und selbstverständlich mit der Einheit Religion, deren jede durch einen spezifischen Merkmalskatalog gekennzeichnet ist und die sich dadurch von anderen Religionen unterscheiden lässt. In der Religionswissenschaft gilt, wenn man so will, ein typologischer Religionsbegriff, der noch zusätzlich an Schärfe verliert, da er immer wieder Gefahr läuft, mit dem Kulturbegriff zu verschwimmen.[25] Vielleicht rührt daher die fast schon verzweifelte Suche nach dem, was Religionen eigentlich ausmache.[26] Eine solche inhaltliche und wesensmäßige Bestimmung von Religion(en) ist zwar für die religionswissenschaftliche Forschung von höchstem Interesse, für den hiesigen Zweck allerdings ganz unnötig. Um es noch einmal deutlich zu machen und allen Missverständnissen vorzubeugen: Es wird hier lediglich nach der natürlichen, systematischen Einheit gefragt; Inhalte von Religionen oder gar die Frage ihres Ursprunges oder ihrer Ursachen bleiben davon gänzlich unberührt!

Um das Vorhandensein einer natürlichen Einheit im Bereich von Religion nachzuweisen, genügt die Beobachtung, dass voneinander zu unterscheidende Religionen offensichtlich vorhanden sind und dass eine bestimmte Religion im Bewusstsein ihrer Anhänger existiert,[27] und zwar in einer Form, die es diesen Anhängern zweifelsfrei ermöglicht, zwischen den Mitgliedern der eigenen Religionsgemeinschaft und den Mitgliedern einer fremden Religionsgemeinschaft zu unterscheiden. Für den Beobachter mögen die Merkmale der besagten Religionen noch so ähnlich, die Unterschiede noch so trivial sein: der Anhänger betrachtet die fraglichen Erscheinungsformen als nicht kompatibel und empfindet zwischen den Gruppierungen eine merkliche Distanz. Im Gegensatz zu einem typologischen Religionsbegriff, der sich an Merkmalen orientiert, hat ein organischer oder auch naturalistischer Religionsbegriff unter Religion (als systematische, natürliche Einheit) demnach einen wohlgefügten und aneinander angepassten Komplex von Glaubensvorstellungen und Handlungen zu verstehen. Religionen als systematische Einheiten werden also durch Schärfe der Abgrenzung definiert und nicht durch Merkmalsunterschiede, d.h. durch ihre Beziehung zu nicht zur selben Religion gehörigen Gruppierungen (Isolation), und nicht durch die Beziehungen, die Individuen gleicher Religionszugehörigkeit zueinander haben. Religionen sind damit nicht zufällige Aggregate von Individuen, deren religiöse Überzeugungen und Handlungen sich in äußerlich gleichen Symbolen zeigen, sondern Einheiten, bei denen sich die zugehörigen Individuen als zu einer Glaubensgemeinschaft gehörig erkennen.

Einen wesentlichen Aspekt bei der Abgrenzung einzelner Religionen stellen die innerhalb einer Religion vorhandenen und kommunizierten Informationseinheiten dar, die das Erscheinungsbild der Religion nach außen prägen. Dies können Begriffe, Glaubensvorstellungen oder Handlungsmuster sein, die als typisch für die fragliche Religion angesehen und über verbale und nonverbale Kommunikation ausgetauscht werden. Nur bestimmte Informationseinheiten sind innerhalb einer Religion akzeptiert und daher kompatibel; der Begriff *Kali* zum Beispiel gehört nicht zu den in den christlichen Religionen kommunizierten, bekannten oder akzeptierten Informationseinheiten und damit nicht zum

Informationseinheiten-Pool der christlichen Religionen. Die Angehörigen einer Religion bilden daher eine Reproduktionsgemeinschaft bezüglich eines Sets von Informationseinheiten. Die Anhänger dieser Religion erkennen einander als Kommunikationspartner. Die Religion ist daher eine Kommunikationseinheit, die aus einem großen Pool von Informationseinheiten mit wechselseitigen Beziehungen besteht. Damit ist die Religion als Kategorie nichts Willkürliches, sondern natürliches und intersubjektiv feststellbares Ergebnis eines Konsenses hinsichtlich religiöser Vorstellungen und Handlungen, die durch Diskontinuitäten von anderen Religionen getrennt ist.

Operationell kann sich die Religionsabgrenzung daher (parallel zum biologischen Verfahren der Speziesabgrenzung) nicht am Prinzip der Verschiedenheit orientieren – in der Biologie stehen einer solchen Verfahrensweise die Probleme der polytypischen Spezies oder der reproduktiven Isolation entgegen. Die Abgrenzung einzelner Taxa hat vielmehr neben der Merkmalsähnlichkeit weitere Faktoren wie mögliche Isolation oder eventuell unterschiedliche Beziehung zur Umwelt zu berücksichtigen, bevor endgültig über eine Abgrenzung entschieden werden kann.

5 Die Evolutionsfaktoren oder -mechanismen

5.1 Die Variabilität

Wenn sich Religionen wandeln, wie nach einem kurzen Blick auf die Religionsgeschichte evident ist, und damit eine evolutionistische Betrachtung des Wandels der natürlichen Einheiten Religion möglich ist, kann nach den Ursachen dieses Wandels gefragt werden. Bereits eine oberflächliche Beobachtung der Religionen zeigt, dass die religiösen Überzeugungen der Anhänger einer Religion nicht identisch sind. Die Unterschiede betreffen z. B. in den großen Religionen das Gottesbild, den Glauben an die heiligen Überlieferungen, die Jenseitsvorstellungen. Zumindest in den Religionen mit schriftlicher Überlieferung bleiben diese geringfügigen Unterschiede auf der Ebene persönlicher Glaubensüberzeugungen meist unbemerkt und haben keine Auswirkungen auf die zukünftige Entwicklung der Religion. Anders verhält es sich in den Kreisen religiöser Spezialisten, die sich mit den heiligen Schriften und ihrer Auslegung befassen. Hier lässt sich ein deutlicher Wandel der

23 Ebd., 28.

24 Ebd., 25. Mayrs Erkenntnisse zur Bedeutung der Art und der Populationen stellen einen Meilenstein in der Evolutionsbiologie dar und sind von entscheidender Bedeutung auch für die erfolgreiche Suche nach einer natürlichen Einheit in der Welt der Religionen. Die Ausführungen zum Artbegriff füllen ein mehr als 600 Seiten starkes Werk und können hier nur in ihren Ergebnissen wiedergegeben werden. Entsprechend stark verkürzt sind auch die Erörterungen zur natürlichen Einheit *Religion*, die nur so weit wiedergegeben werden können, wie zur Formulierung des Modells notwendig ist.

25 Vgl. Peter ANTES, Artikel *Religion, religionswissenschaftlich*, in: EKL Bd. 3, Sp. 1543-1545; dort auch die dem typologischen Religionskonzept zugrunde liegende Definition des Religionsbegriffs.

26 Vgl. FITZGERALD, *The ideology* (wie Anm. 3); Frits STAAL, *Rules Without Meaning*. Ritual, Mantras and the Human Sciences, New York et al. 1989.

27 Dies im Widerspruch zu FITZGERALD, *The ideology* (wie Anm. 3), der Religionen als ethnozentrische Konstrukte versteht, deren Wahrnehmung sich einer bestimmten geistesgeschichtlichen Entwicklung verdankt. Dagegen ist einzuwenden, dass wahrgenommene Entitäten und ihre begriffliche Fassung als kulturell vermittelte Wahrnehmungsmuster immer und notwendigerweise kulturabhängig sind, im Gegensatz zu angeborenen Wahrnehmungsmustern. Das ist jedoch kein Hindernis für eine Erforschung. Auch die unter dem Begriff »Haus« oder »menschlicher Körper« subsumierten Wahrnehmungsmuster sind kulturell erworben; dennoch lassen sich von der Kunstgeschichte bestimmte Baustile bzw. von der Medizin Leiden des menschlichen Körpers über kulturelle Grenzen hinaus unterscheiden oder beschreiben. Vgl. dazu aus ethologischer Sicht Irenäus EIBL-EIBESFELDT, *Die Biologie des menschlichen Verhaltens*. Grundriß der Humanethologie, München 1984; aus religionswissenschaftlich-methodologischer Sicht WUNN, *Vergleich* (wie Anm. 16), 153-167.

Auffassungen von Generation zu Generation feststellen, der sich durch den Vergleich theologischer Kommentare und theologisch-philosophischer Spekulationen bis in Einzelheiten nachweisen lässt.[28] Theologische Spekulationen bleiben jedoch nicht ohne Rückwirkung auf die Glaubensüberzeugungen und -praxis der Anhänger der fraglichen Religionen; eindrücklichstes Beispiel ist die Reformation, die die frühneuzeitliche lateinische Westkirche spaltete. Aber auch außerhalb des Kreises religiöser Spezialisten führen unterschiedliche Auffassungen zu langsamen Veränderungen. Sowohl bei den religiösen Überzeugungen als auch beim religiösen Handeln treten immer wieder kleinste und kleine Veränderungen auf, die sich auf lange Sicht auf die Weiterentwicklung der gesamten Religion auswirken. Zwar sind diese von der allgemeinen Glaubenslehre oder der verbreiteten Auffassung abweichenden Varietäten in den Schriftreligionen besonders leicht nachzuweisen, existieren aber genauso in den Religionen schriftloser Kulturen. Der Kulturanthropologe Paul Radin führte unter anderem den Nachweis, dass die Glaubensvorstellungen, deren Intensität, religiöse Begabungen und Interessen bei den Mitgliedern einer ethnischen Gruppe keineswegs so gleich sind, wie es viele Forschungsberichte zu dokumentieren scheinen.[29] Gerade weil so genannte primitive oder auch traditionelle Religionen keinerlei dogmatische Festlegung kennen, zeichnen sie sich durch eine außerordentliche Beweglichkeit aus.[30]

5.2 Die Selektion

Während sich offensichtlich einige Veränderungen nicht nur durchsetzen und damit überleben konnten, sondern weite Verbreitung fanden, hatten andere nur Bedeutung für ein Individuum oder eine kleinere Gruppe. Andere Varietäten konnten sich zwar überraschend schnell ausbreiten, verschwanden aber bald darauf von der Bildfläche. Offensichtlich sind religiöse Überzeugungen einschließlich der entsprechenden Handlungen Kräften ausgesetzt, die entweder fördernd oder hemmend wirken können.

Förderlich für das Auftreten von Varietäten sind bestimmte religiöse Bedürfnisse, die es in dieser Form bisher nicht gegeben hat, und auf die eine lebendige Religion reagiert. Um die Befriedigung solcher Bedürfnisse innerhalb der christlichen Religionsfamilie handelt es sich beispielsweise bei der Forderung nach Zulässigkeit der Polygamie in einigen afrikanischen Kulturen oder der Feier des Abendmahls mit Reis und Tee in Südostasien.[31] Die Bedeutung solcher Neuerungen ist verschieden. Während einige rasch zahlreiche Anhänger gewinnen können, sich als möglicherweise unabhängige Glaubensgemeinschaften stabilisieren und fest etablieren, verschwinden andere nach kurzem Zwischenspiel von der Bildfläche. Daraus folgt, dass die Selektion, die in der Biologie den Wandel der Arten, aber auch deren Stabilität steuert (Stichwort Weißmann'sche Germinalselektion), auch im Bereich der Religionen für Wandel und Beharrungsvermögen der Glaubensvorstellungen verantwortlich ist. Auf der Ebene lokaler religiöser Gruppierungen sorgt im Allgemeinen der Einfluss der Gemeinschaft immer wieder für eine Nivellierung des religiösen Gedankengutes. Lediglich auffallende Modifikationen in der Umwelt der Religionen, so zeigt ein Blick in die Geschichte, haben ein vermehrtes Auftreten von Varietäten sowie deren erhöhte Durchsetzungsfähigkeit zur Folge.[32] Solche Zeiten hat es in der Geschichte der Religionen immer wieder gegeben. Im Judentum führte die Besatzung durch die Römer zu zahlreichen Sonderentwicklungen im Bereich der jüdischen Religion. Hier setzte dann auch gleich die Selektion ein: Die Römer schlugen nicht nur die zelotischen Aufstände nieder, sondern vernichteten mit diesem militärisch-politischen Akt gleichzeitig eine Sekte, also eine Varietät einer Religion, deren Entwicklung damit abrupt abbrach. In diesem Falle selektierte die politische Umwelt. Regulierende Selektion durch die natürliche Umwelt

lag dagegen im Falle der südamerikanischen Azteken vor, deren Religion eine von der Umwelt diktierte Erscheinungsform annahm.[33] Im Falle der christlichen Hussiten dagegen selektierte der Wettbewerb innerhalb der eigenen Religion, der für den Niedergang der Hussiten verantwortlich war.[34] Ganz andere Gründe hat das Aussterben des Mithraskultes. Diese Mysterienreligion hatte sich in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten dem Wettbewerb konkurrierender Religionen zu stellen und unterlag dem Christentum.[35]

Religionen sind – so zeigen die Ausführungen – einer Auslese unterworfen, die als Selektion bezeichnet werden kann. Diese Selektion findet einmal innerhalb der Religion statt, indem kleinere Überlieferungsunterschiede in der Gemeinschaft im Allgemeinen nivelliert werden. Haben sich aber bereits abgrenzbare Sonderentwicklungen ergeben, so kann innerreligiöse Selektion zu deren Verschwinden führen. Zum Aussterben bereits etablierter Religionen kann es kommen, wenn bestimmte Faktoren der jeweiligen Umwelt der fraglichen Religion zu deren Vernichtung führen. Selektion findet auch im direkten Wettbewerb der Religionen miteinander statt. Auf dem Markt der Sinnanbieter müssen sich Religionen bewähren und gegen mögliche Konkurrenten durchsetzen.

Selektion setzt damit an völlig unterschiedlichen Punkten an: Selektiert wird bereits auf der Ebene der religiösen Überzeugungen und Handlungen des Individuums. Variationen, die sich nicht durchsetzen können, verschwinden von der Palette der Auffassungen. Gleiches gilt für spontan oder bewusst entstandene Veränderungen innerhalb größerer Gruppen, die sich wieder verlieren, weil sich für die abweichende Auffassung keine Anhängerschaft findet oder weil die Abweichler von staatlichen oder religiösen Instanzen zur Ordnung gerufen werden. Andererseits kann die Selektion wie im Falle der Germanischen oder Keltischen Religion eine ganze Religion erfassen, also an der Religion selbst ansetzen.

5.3 Die Umwelt

Die Überlegungen zu Variabilität und Selektion zeigen den Einfluss der Umwelt auf die Entwicklung der Religionen. Unter Umwelt einer Religion ist in Anlehnung an die Arbeiten von Religionssoziologen wie Robert Bellah oder Auguste Comte zunächst und vor allem die soziale Organisation zu verstehen, die sich direkt auf den Religionstypus auswirkt. Demnach werden Jäger/Sammlergesellschaften und frühe Ackerbauern eine Religion vom Typus »primitiv« mit ihren überdimensionierten Ahnengestalten entwikkeln, fortgeschrittenere Ackerbaukulturen dagegen Religionen mit einem polytheistischen Pantheon usw.[36] Zur Umwelt gehören jedoch auch die naturräumlichen Gegebenheiten, die Wirtschaftsfaktoren und die politische Konstellation, wie die amerikanischen Anthropologen Marvin Harris und Weston La Barre eindrucksvoll zeigen konnten.[37] Einflüsse der

28 Vgl. ANTES, *Christentum* (wie Anm. 19), 85.
29 Vgl. Paul RADIN, *Gott und Mensch in der primitiven Welt*, Zürich, ohne Jahresangabe.
30 Vgl. z. B. Norbert R. ADAMI, *Religion und Schamanismus der Ainu auf Sachalin*, München 1991.
31 Vgl. ANTES, *Christentum* (wie Anm. 19), 117.
32 Vgl. LA BARRE, *Ghost Dance* (wie Anm. 5).
33 Vgl. Marvin HARRIS, *Culture, People, Nature*. An Introduction to General Anthropology, New York 1975.
34 Vgl. Ruth ALBRECHT, Artikel *Hussiten*, in: EKL Bd. 2, Göttingen 1989, Spalte 584-585.
35 Vgl. Dieter ZELLER, Artikel *Mysterienreligionen*, in: TRE Bd. 23, Berlin/New York 1994, 514-515.
36 Vgl. BELLAH, Religiöse Evolution (wie Anm. 2), 267-302; Auguste COMTE, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*, Bd. 1-4, Paris 1851-1854.
37 Nur ein kleines Beispiel aus den ausführlichen Erörterungen der genannten, religions-ökologisch arbeitenden Wissenschaftler sei aufgeführt: Nach Harris ist der Opferkult der Azteken mit seinen kannibalistischen Ritualen ein direktes Resultat der naturräumlichen Verhältnisse: Eine an natürlichen Eiweißressourcen arme Umwelt führte zu eklatantem Eiweißmangel, der dann letztendlich Anthropophagie und ihre religiöse Begründung zur Folge hatte. Vgl. HARRIS, *Culture* (wie Anm. 5).

natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt auf die Religion zeigen sich jedoch noch auf einem völlig anderen Gebiet, nämlich dem der religiösen Symbole und ihrem Niederschlag in der Ikonographie. Dieser Bereich religionswissenschaftlicher Forschung ist erst vor kurzem im Rahmen einer Warburg-Renaissance wieder in den Mittelpunkt religionswissenschaftlichen Interesses getreten. Aby Warburg hatte das Auftauchen bestimmter Bilder und ikonographischer Symbole in den unterschiedlichsten geographischen Regionen und historischen Zeitabschnitten zum Gegenstand seiner Forschungen gemacht, die er selbst als »historische Psychologie des menschlichen Ausdrucks« bezeichnet. Darunter versteht er die geschichtliche Entwicklung körperbezogener Ausdrücke als Folge einer Interferenz von Affektenergien und kulturellen Verarbeitungsmustern, die sich in der Ikonographie gerade der religiösen Kunst zeigen. Ergebnis der kulturell-psychologischen Affektverarbeitung ist die symbolische Bildersprache der Religionen, die immer wieder bedrohliche und damit Angst auslösende Aspekte der natürlichen Umwelt aufgreift und religiös-symbolisch verarbeitet.[38]

Damit ist die Umwelt in der religiösen Evolution ein völlig anderer Faktor als in der biologischen Evolution. In der Biologie wirkt die Umwelt nur indirekt über die Selektion, während die Bereitstellung von Varietäten über genetische Rekombination des elterlichen Erbmaterials völlig blind und ungerichtet erfolgt. Das ist, wie die oben genannten Beispiele zeigen, bei einer Evolution von Religionen anders. Religionen reagieren rasch und sehr direkt auf Umweltveränderungen, indem in einem solchen Falle die Entstehung von Varietäten[39] nicht blind erfolgt, sondern gezielt auf die Umweltveränderung reagiert, sei es in Auseinandersetzung mit einem politischen Feind, mit naturräumlichen Gegebenheiten, mit gesellschaftlicher Dynamik. Die »Vererbung« der neuen Eigenschaften der jungen Religionsvariante kann dann gezielt über Informationsfluss erfolgen. Den Umweg über einen genetisch gesteuerten Erbgang und anschließende Zufallsverteilung der Ergebnisse (der biologische Zwei-Stufen-Prozess) gibt es in der religiösen Evolution nicht. Religionen verändern sich, wenn sich ihre Umwelt ändert. Die Art des Wandels ist eingeschränkt gerichtet und reagiert über die Erzeugung reaktiver Varietäten direkt auf die durch die Umweltveränderung ausgelösten religiösen Bedürfnisse. Die Veränderungen innerhalb der Religionen werden anschließend direkt über Kommunikation, gezielt und nicht zufällig weitergegeben – Variabilität und Vererbung sind damit direkt umweltgesteuert; erst dann setzt die Selektion ein.

5.4 Die Vererbung

Der Grund für den oben an Beispielen gezeigten, direkten Einfluss der Umwelt auf die Entwicklung der Religionen liegt in der spezifischen Art ihrer Weitergabe, biologisch ausgedrückt, Vererbung. Im Unterschied zu Organismen, die sich (meist) geschlechtlich fortpflanzen, verbreiten sich Religionen über Kommunikationsprozesse. Wie der Humangenetiker Luigi Cavalli-Sforza herausarbeiten konnte, ist die kulturelle Information prinzipiell den gleichen Mechanismen unterworfen wie die biologische, auf den Genen festgeschriebene Information.[40] Während das Genom durch Reduplikation und Weitergabe von Generation zu Generation übermittelt wird, geht die kulturelle Information von den Nervenzellen im Gehirn eines Individuums zu denen eines anderen über. Bewusste oder unbewusste Abweichungen unterschiedlicher Größe führen zum Auftreten von Varietäten. Während jedoch die genetische Informationsweitergabe auf den Zufall angewiesen ist, sind kulturelle Veränderungen, wie im Abschnitt Umwelt dargestellt, als gewollte und zielgerichtete Innovationen möglich. Information durch Kommunikation

oder Lernen auf Kommunikationsbasis ist das Medium, mit dessen Hilfe Information über Religionen weitergegeben wird. Religiöse Inhalte und Überlieferungen, ethische Forderungen, Normen und religiöses Verhalten werden durch bewusste oder unbewusste Nachahmung gelernt. Wie Cavalli-Sforza anhand empirischer Studien zeigen konnte, bestehen gerade hinsichtlich der Religion starke Ähnlichkeiten der Auffassungen von Mutter und Kind, die sich bis in Details wie spirituelle Neigungen oder Häufigkeit des Betens auswirken.[41] Diese Art der Verbreitung von Religion, die sich hinsichtlich Geschwindigkeit und Neigung zu Variabilität kaum vom genetischen Erbgang unterscheidet, ist nach Cavalli-Sforza die übliche in einer stabilen Umwelt.

Kulturelle Information wird allerdings nicht nur vertikal, sondern auch horizontal weitergegeben, wobei letzteres die Informationsweitergabe zwischen Angehörigen der gleichen Generation bedeutet, während ersteres die kulturelle Übermittlung von Information von den Eltern auf die Kinder meint.[42] Die Art der Informationsvermittlung ist letztlich von großem Einfluss auf die unterschiedliche Dynamik des Informationsflusses. Wie Cavalli-Sforza herausstellen konnte, erfolgt die kulturelle Übermittlung in zwei Phasen; dem Mitteilen einer Neuerung und ihrer Rezeption, wobei der Erfolg wiederum von einer Reihe Einzelfaktoren abhängig ist. Hier zählen Alter, Persönlichkeit und Ansehen des Übermittlers ebenso wie die Eigenschaften des Empfängers zu den Ursachen für einen potentiellen Erfolg. Die bevorzugte Art und Weise des Informationsflusses entscheidet neben den Umweltfaktoren, ob eine Religion eher konservativ und traditionsverbunden oder eher dynamisch und wandlungsfähig ist. Ein vorwiegend vertikaler Informationsfluss von der Mutter auf das Kind wird eher die konservativen Tendenzen einer Religion verstärken.

In den modernen Gesellschaften hat sich die kulturelle Evolution durch die inzwischen vielfältigen Möglichkeiten der Kommunikation enorm beschleunigt. Ein auch die Religionen betreffender, fast unbegrenzter Informationsfluss ist heute mit Hilfe einer Vielzahl von Medien, angefangen vom Buch über Radio und Fernsehen bis zum Internet, aber auch durch die verstärkte Mobilität (Migration, Tourismus) jederzeit möglich. Gleichzeitig treten wichtige Isolationsmechanismen in den Hintergrund.

Die entscheidenden Unterschiede zwischen der Verbreitung von Religionen und der Fortpflanzung der biologischen Arten müssen noch einmal betont werden: In der Biologie erfolgt der Informationsfluss von einem Individuum auf das andere über die Gene als Informationsträger auf dem Wege der Fortpflanzung. Gene pflanzen sich fort, indem sie als Teil eines zunächst diploiden Chromosomensatzes bei der Reifeteilung neu kombiniert werden und anschließend als haploider Chromosomensatz bei der sexuellen Fortpflanzung mit einem weiteren haploiden Chromosomensatz des Geschlechtspartners verschmelzen. Die Variationen unter den Phänotypen der Filialgeneration beruhen im Wesentlichen auf der Neukombination der elterlichen Erbanlagen. Bei der geschlechtlichen Fortpflanzung bringen beide Elternteile einen Satz Gene mit, die die Chromosomen des neuen Individuums bilden und seinen Phänotypus bestimmen. Durch diesen Vorgang ist kein durch sexuelle Fortpflanzung erzeugter Nachkomme das Ebenbild seiner Eltern, »sondern

38 Vgl. Aby WARBURG, *Schlangenritual*. Ein Reisebericht, Berlin 1996 (1988) (Erste Veröffentlichung unter dem Titel: A Serpent Ritual, in: *Journal of the Warburg Institute* II (1938-39) 222-292).

39 Allerdings entstehen auch hier nur verschiedene Varietäten – es sind also Versuche einer direkten Umweltanpassung, die sich dann im Selektionsgeschehen bewähren müssen. Einigen wenigen gelingt dies vielleicht, die meisten werden jedoch aussterben.

40 Vgl. Luigi Luca CAVALLI-SFORZA, *Gene, Völker und Sprachen*. Die biologischen Grundlagen unserer Zivilisation, (Mailand 1996) Darmstadt 1999, 188-190.

41 Vgl. ebd., 206.

42 Vgl. ebd., 201.

das Produkt eines völlig neuen, einzigartigen Arrangements von jeweils der Hälfte der mütterlichen und der väterlichen Erbanlagen«.[43] Der Informationsfluss durch Kommunikation ist dagegen keinerlei Regeln unterworfen. Weder findet eine Neukombination des Informationsmaterials nach mathematisch überprüfbaren Gesetzmäßigkeiten statt, noch werden Großmutationen prinzipiell durch eine Art Germinalselektion verhindert. Das heißt, dass von der identischen Weitergabe einer Religion bis zu ihrem vollkommenen Wandel Veränderungen jeder Größenordnung möglich sind. Damit ist die Fortpflanzung durch Kommunikation ein Vorgang, der sich im Gegensatz zur biologischen Fortpflanzung theoretisch jeder Regelhaftigkeit entzieht. Dass es letztlich doch Regeln gibt, die die Verbreitung von Religion einerseits und die Variabilität andererseits steuern, konnte oben gezeigt werden. Diese Regeln liegen im Unterschied zur Biologie jedoch nicht auf der Ebene der Molekulargenetik, sondern auf Verhaltensebene. Nicht alles, was theoretisch möglich wäre, findet tatsächlich statt.

Wie Cavalli-Sforza zeigen konnte, wird gerade religiöses Verhalten meist vertikal von der Parental- auf die Filialgeneration vererbt; als eine Folge wandeln sich Religionen unter stabilen Umweltbedingungen nur sehr langsam. Erst wenn sich die religiöse, die naturräumliche, die wirtschaftliche oder die politische Umwelt ändern, neigen Religionen zu verstärkter Variabilität. Dann erst kommt die Unterschiedlichkeit des Erbganges zwischen Religion und Biologie zum Tragen: Religionen können auf Umweltveränderungen direkter und gezielter reagieren; die Veränderungen sind auf dem Wege der Kommunikation erheblich »fortpflanzungsfähiger«, als es der langsamere biologische Fortpflanzungsgang ist.

Mögliche Einwände wie der folgende, gelegentlich in einer Diskussion vorgebrachte, dass sich Katholizismus und Protestantismus trotz gleicher Umweltverhältnisse zu unterschiedlichen Varietäten einer Religion entwickelt haben, greifen ebenso wenig wie der Vorwurf, dass bei einer direkten und zielgerichteten Reaktion auf die Umweltverhältnisse ein Aussterben von Religionen nicht möglich sein dürfte. Der Protestantismus entstand zusammen mit anderen reformatorischen Bewegungen in einer Zeit des kulturellen Umbruchs und konnte sich als eigenständige Varietät, Sub-Religion oder auch Religion (die Frage nach dem taxonomischen Rang wäre Thema einer eigenen Untersuchung) bereits etablieren, bevor er einem ähnlichen Selektionsdruck wie der Katholizismus ausgesetzt wurde. Das Ergebnis ist eine heute große Merkmalsähnlichkeit beider Konfessionen bei gleichzeitig bestehender Abgrenzungsschärfe. Parallelentwicklungen im Erscheinungsbild der Religionen sind daher als Konvergenzen zu bewerten.

Ein Aussterben der Religionen auch bei gezielter Anpassung ist gegeben, da auch eine aktive Reaktion auf sich ändernde Umweltverhältnisse zunächst lediglich Varietäten produziert. Erst diese Varietäten müssen sich der Selektion stellen und werden ausgelesen. Umwelt wirkt eben nur insofern direkt, als sie die Entstehung der Varietäten steuert; ob diese dann erfolgreich sind, ist eine Frage der Selektion. Auch die Entstehung der Varietäten, selbst wenn sie gezielt in Reaktion auf Umweltreize erfolgt, ist nicht gänzlich frei. Die

43 Hubert MARKL, Vorwort zu MAYR, *Philosophie* (wie Anm. 14), V.
44 Vgl. MAYR, *Philosophie* (wie Anm. 14), 168.
45 ANTES, *Religion* (wie Anm. 25), 1543.
46 Vgl. MAYR, *Philosophie* (wie Anm. 14), 170, 177.
47 Für das Christentum ist hier z. B. die Jungfrauengeburt zu erwähnen: ANTES, *Christentum* (wie Anm. 19), 37. Dort heißt es: »Obwohl Jesus an einigen Stellen der Evangelien als Josephs Sohn (vgl. Lk 4,22; Joh 1,45; 6,42) bezeichnet wird, stimmen die Kindheitsberichte von Mt und Lk überein, dass Jesus nicht der leibliche Sohn Josephs ist (vgl. Mt 1,18ff.; Lk 1,26ff.) sondern auf wunderbare Weise empfangen und von der Jungfrau Maria geboren wurde. Die christliche Kirche hält – wie zudem der Islam – daran als Glaubenssatz fest, der für viele Zeitgenossen heute im Unterschied zu den Adressaten dieser Verkündigung zum Problem geworden ist.«

Erklärung für dieses zunächst unverständliche Statement liefert eine nähere Erläuterung des für die Evolution der Religionen wesentlichen Begriffs der Adaptation.

5.5 Die Adaptation

Unter Angepasstheit wird in der Biologie diejenige Ausstattung einer Spezies verstanden, die ihr ermöglicht, sich in einer gegebenen Umwelt erfolgreich zu behaupten.[44] Nur die am besten angepassten Individuen überleben und können sich fortpflanzen. Eine im Vergleich zu Mitbewerbern ungenügende Anpassung bedeutet, ein Opfer selektierender Kräfte zu werden. Da die Verbreitung einer Religion nicht an physiologische Fortpflanzungsprozesse geknüpft ist, ist für das Maß an religiöser Fitness die erfolgreiche Kommunikation einschließlich der Überzeugungskraft der kommunizierten religiösen Vorstellungen und Handlungen verantwortlich.

Unter Angepasstheit von Religionen ist in Anlehnung an die Verhältnisse in der belebten Natur die Ausstattung einer Religion hinsichtlich ihrer Inhalte und Vorstellungen, deren Symbolisierung in Idolen, Ritualen und Kulthandlungen sowie ihrer Organisation zu verstehen, die es ihr ermöglicht, erfolgreich mit anderen Religionen oder anderen Auffassungen innerhalb der eigenen Religion zu konkurrieren, und die es ihr ermöglicht, sich in der gesellschaftlichen und natürlichen Umwelt zu behaupten. Anpassung bedeutet demnach größere psychologische und soziologische Effizienz sowie größere Effizienz im Umgang mit allen »Vorstellungen, Einstellungen und Handlungen gegenüber jener Wirklichkeit, die Menschen als Mächte oder Macht, als Geister oder auch Dämonen, als Götter oder Gott, als das Heilige oder Absolute oder schließlich auch nur als Transzendenz annehmen und benennen«.[45]

Zum Verständnis des Adaptationsvorganges, d.h. jenes Prozesses, in dessen Verlauf sich die Organismen ihrer Umwelt anpassen, seien hier noch einmal die Verhältnisse in der belebten Natur kurz umrissen: Tier oder Pflanze sind zwar an ihre jeweilige Nische angepasst; dies bedeutet allerdings nicht, dass diese Anpassung dazu geführt hat, dass sämtliche Ressourcen genutzt werden – die Biologie kennt zahlreiche Beispiele für offensichtlich ungenutzte Nischen. Ebenso wenig bedeutet Adaptation eine perfekte oder auch nur sehr gute Anpassungsleistung an die entsprechende Nische, da die adaptierten Organismen aus einer Aufeinanderfolge konsekutiver Schritte hervorgegangen sind. Etliche ihrer Eigenschaften sind von den Vorfahren ererbt und werden von der Selektion nur deshalb toleriert, weil kein besser angepasster Konkurrent die gleiche Nische beansprucht, wurden aber nicht gezielt für das Leben in einer bestimmten adaptiven Zone entwickelt.[46] Vergleichbares gilt für Religionen. Vor allen Dingen alte Religionen mit schriftlicher Überlieferung schleppen oft Vorstellungen mit, die Jahrhunderte zuvor als Ergebnis der Auseinandersetzung mit der damaligen Umwelt entstanden sind und heute als problematisch empfunden werden.[47] Auch im Kreise der Religionen bedeutet Adaptation daher nicht eine perfekte oder auch nur fast perfekte Anpassungsleistung an die entsprechende Nische, da die Religionen die Endprodukte einer historischen Aufeinanderfolge konsekutiver Schritte sind. Die Summe der Ausdrucksformen einer Religion ist als Folge einer historischen Entwicklung mit jeweils eigenen Adaptationsleistungen entstanden und wird von der Auslese mangels besser adaptierter Konkurrenz toleriert, wurde aber nicht für eine bestimmte adaptive Zone entwickelt. Wenn sich die Wandlungsmöglichkeiten einer alten Religion erschöpft haben, wenn also die als Folge konsekutiver Adaptationsschritte möglichen Ausdrucksformen nicht mehr kommunizierbar und verständlich sind, wird die Religion aussterben.

6 Fazit: Das Modell

Die Tatsache des Wandels der Religionen in der Zeit wurde bestätigt, die evolvierende, natürliche Einheit festgestellt. Die Evolutionsmechanismen wurden erfasst und diskutiert. Damit ist die zu Beginn der Untersuchung aufgestellte Hypothese bestätigt und ein Modell der Evolution von Religionen umrissen. Der Gültigkeitsbereich des hier entwickelten Modells erstreckt sich, das ist zu betonen, ausschließlich auf einen bestimmten Objektbereich, nämlich den der Religionen.

Damit lässt sich das Modell einer Evolution der Religionen wie folgt formulieren:

Die religiösen Auffassungen der einzelnen Anhänger einer Religion unterscheiden sich in zahlreichen Merkmalen, Erscheinungsformen der Religionen vermehren sich in Abhängigkeit von den Bedingungen des jeweiligen Milieus unterschiedlich erfolgreich, religiöse Überzeugungen und religiöses Handeln sind kommunizierbar und werden von einem Individuum auf das andere übertragen.

Die Evolution der Religionen ist ein Mehrfaktorenprozess. Die Veränderung, die Entstehung und das Aussterben von Religionen sind direkt umweltabhängig, indem die verschiedenen Faktoren der Umwelt die Entstehung von Varietäten selbst und deren Erscheinungsbild steuern. Diese so entstandenen Varietäten vermehren sich über regelhafte Kommunikationsprozesse in Abhängigkeit von der Umwelt unterschiedlich erfolgreich.

Obwohl die Modellbildung mit der obigen Formulierung abgeschlossen ist, hat der biologiegeschulte Leser vielleicht etwas anderes erwartet, nämlich die Umsetzung dieses Evolutionsmodelles mit dem Ergebnis, nun einen Stammbaum der Religionen vor sich zu sehen. Dies ist jedoch nicht mehr ein Modell, sondern seine Umsetzung in eine evolutionistische Systematik, die nun allerdings auf der Basis der Erkenntnisse der religiösen Evolution erstellt werden sollte. Die theoretischen Anforderungen, die an eine solche Systematik zu stellen sind, wären Thema einer eigenen, komplexen Erörterung, wie sie für die Biologie Ernst Mayr vorgelegt hat. Darwin und Wallace haben im Übrigen diese Systematik zu ihrer Zeit keineswegs geliefert, sondern lediglich ihre Voraussetzungen geschaffen. Gleichzeitig hatte die Biologie das Glück, schon seit etwa hundert Jahren nach anatomischen Ähnlichkeiten zu klassifizieren, eine Folge der Suche nach dem Urbild, das allen Organismen zugrunde liegen sollte. Diese bereits bestehende Systematik musste, nachdem sich die Evolutionstheorie etabliert hatte, in der Praxis nur nachgebessert, in der Theorie aber neu fundiert werden, um den neuen Ansprüchen zu genügen.[48] Wie bei allen theoretischen Entwürfen stellt sich, abgesehen von der bereits in der Einleitung angesprochenen Problematik hinsichtlich einer wünschenswerten Begriffsklarheit innerhalb der Religionswissenschaft und dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, die Frage nach dem Nutzen eines solchen Entwurfs. Hier sollen einige unmittelbar einleuchtende Vorteile genannt werden: Ein Modell der Religionsentwicklung dient dazu, eine komplexe und daher nicht mehr überschaubare Wirklichkeit sinnvoll zu ordnen und damit gleichzeitig erklärend zu deuten. Genau dieses kann und soll ein Evolutionsmodell in der Religionswissenschaft leisten. Das vorgelegte Evolutionsmodell legt die absolute oder relative zeitliche Verbreitung der Religionen dar. Es setzt die Religionen in eine relative Beziehung zueinander und erfasst die Dynamik ihres Wandels. Damit hat das Modell gleichzeitig erklärende Funktion. Art und Richtung der Veränderungen können nicht nur aufgezeigt, sondern auch begründet werden. Gleichzeitig wird die Religionsentwicklung in ihrer Wechselwirkung mit der Umwelt gesehen – Umweltveränderungen müssen sich zwangsläufig in einer Veränderung der Religion niederschlagen. Die Wechselwirkung zwischen Gesellschaft und Religion, die Interessenschwerpunkt einer ganzen Reihe religionssoziologischer Stufen-

modelle war, lässt sich demnach mit Hilfe eines evolutionistischen Modells ausgezeichnet und sehr viel spezifischer erfassen, als es mit Hilfe der alten Typologien möglich war. Auch die in der Tagung der DVRG aufgeworfene Frage nach der Verknüpfung von Religionen und Konflikten erscheint unter einem evolutionistischen Blickwinkel in einem neuen Licht, ist doch Gewalt ein wesentlicher Teil vieler Selektionsprozesse. In diesem Zusammenhang können auch die systemeigenen Eigenschaften der verschiedenen Religionen festgestellt werden; über ihren zukünftigen Wandel oder auch nur ihre Wandlungsfähigkeit darf begründet spekuliert werden. Zwar lassen sich definitive Voraussagen über das Wohin und Wie einer Religion auch mit einer Evolutionstheorie nicht machen, die Darlegung von Tendenzen oder Prognosen ist jedoch möglich. Mit der Feststellung, dass Religionen variieren, auf die Umwelt reagieren und einer Vielzahl spezifischer selektiver Kräfte ausgesetzt sind, lässt sich die Entwicklungsdynamik qualitativ beschreiben.

Auch die alte Frage nach der realen Existenz dessen, was im westlichen Sprachgebrauch mit dem Religionsbegriff umschrieben werden soll, erhält eine neue Dimension. Wenn Fitzgerald die Existenz von Religionen als real existierende Gegebenheiten noch ablehnt und eine Untersuchung dessen, was allgemein unter Religion verstanden wird, lieber anhand der seiner Meinung nach unverfänglichen Kategorien Ritual, Politik und Soteriologie vornimmt, sind dergleichen Skrupel nun überflüssig, da sich nach evolutionistischen Vorstellungen verschiedene Religionen keineswegs durch ein vergleichbares Merkmalsset auszeichnen müssen.[49] Die einer Klassifikation der Religionen zugrunde liegenden Merkmale sind vielmehr alle diejenigen Eigenschaften eines Vertreters eines Taxons (also einer klassifikatorischen Kategorie), durch welche es sich von einem Vertreter eines anderen Taxon unterscheidet oder unterscheiden kann. Entsprechend dieser aus dem evolutionistischen Modell abzuleitenden Definition zeigt sich, dass nicht alle Merkmale gleichmäßig verwendbar sind: Manche sind bedeutungsvolle Indikatoren für Verwandtschaftsbeziehungen, andere sind es nicht. Die Nutzbarkeit eines Merkmals hängt von seinem Informationsgehalt ab, d. h., von seiner Korrelation mit der natürlichen Gruppierung der Taxa als Ergebnis der Evolution. Aus dem Gesagten folgt, dass es keinen Merkmalskatalog geben kann, der unhinterfragt auf alle Religionen anzuwenden wäre. Einer Untersuchung der fraglichen Religion hat eine Bewertung der Merkmale nach entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkten zu folgen, und dann kann entschieden werden, welche Merkmale zur Charakterisierung der fraglichen Religion heranzuziehen sind. Religion ist demnach in verschiedenen Kulturzonen nicht, wie Fitzgerald unterstellt, immer dasselbe, sondern Religionsgruppen werden entsprechend ihrer Verwandtschaft und gemeinsamen Geschichte durch unterschiedliche Merkmalssets charakterisiert.

48 Vgl. WUNN, *Evolution* (wie Anm. 13).
49 Vgl. FITZGERALD, *The ideology* (wie Anm. 3).

Zusammenfassung
Der Artikel beschreibt und erklärt die Entwicklung der verschiedenen Religionen aus genetischer und historischer Sicht. Die hier entworfene Theorie orientiert sich insofern an der biologischen Evolutionstheorie, um die charakteristischen Eigenschaften natürlicher Entwicklungsprozesse herauszuarbeiten. Demnach kann auch die Evolution der Religionen als adaptive Modifikation beschrieben und verstanden werden. Im Anschluss an die Diskussion und Definition des Begriffs »Religion« als natürliche systematische Einheit werden die verschiedenen Evolutionsfaktoren hinsichtlich ihrer Wirkung auf Religionen untersucht. Als Ergebnis kann eine Theorie präsentiert werden, die die Entwicklung der verschiedenen Religionen in einer Weise beschreibt, die sowohl ihr zeitgenössisches Erscheinungsbild als auch ihren Wandel im Laufe der Geschichte erklärt.

Summary
The article describes and explains the development of the different religions from a genetic and historical perspective. In this respect the theory delineated here is oriented towards the biological theory of evolution in order to bring out the characteristic features of natural evolutionary processes. Consequently the evolution of religions can also be described and understood as adaptive modification. Following the discussion and definition of the term »religion« as a natural systematic unit, the different evolutionary factors are examined with respect to their effects on religions. As a result, a theory can be presented that describes the development of the different religions in a way which explains their contemporary phenotypes as well as their modifications in the course of history.

Sumario
El artículo describe y explica el desarrollo de las diferentes religiones desde un punto de vista genético e histórico. La teoría aquí presentada se orienta a la teoría biológica de la evolución para resaltar las propiedades características de procesos naturales de desarrollo. Según dicha teoría, la evolución de las religiones puede ser descrita y entendida como una modificación adaptante. Partiendo de la discusión sobre el concepto de »religión« como una unidad natural y sistemática, se analizan los diferentes factores de la evolución respecto a su influencia en las religiones. Como resultado se presenta una teoría, que describe el desarrollo de las diferentes religiones explicando tanto su aspecto actual como su transformación a lo largo de la historia.

Das Theologische Forum Christentum - Islam

Eine Initiative für Christlich-Islamische Studien

Christliche Theologen, die sich mit Islamthemen auseinandersetzen, gelten noch vielfach als Exoten. Schließlich scheinen theologische Fragen zum Verhältnis der beiden Religionen als schwierig und kaum verhandelbar. Auch spielt die Auseinandersetzung mit dem Islam im Studium katholischer oder evangelischer Theologie allenfalls eine untergeordnete Rolle, was allerdings nicht mehr der gesellschaftlichen Wirklichkeit entspricht, mit der Theologen in verschiedenen Arbeitsfeldern konfrontiert sind. Ein weiteres Erschwernis liegt darin, dass im deutschen Sprachraum bislang nur wenige muslimische Wissenschaftler als Gesprächspartner dafür zur Verfügung standen.

Vor diesem Hintergrund entstand im Jahr 2002 auf Initiative von Andreas RENZ (kath.), Jutta SPERBER (ev.) und Hansjörg SCHMID (kath.) das »Theologische Forum Christentum – Islam« als wissenschaftliches Netzwerk für theologische Fragen des Verhältnisses der beiden Religionen.[1] Das Forum ist an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart verortet. Zielgruppe des Forums sind in erster Linie Theologen, darüber hinaus aber auch Sozial- und Kulturwissenschaftler (fortgeschrittene Studierende mit entsprechendem Studienschwerpunkt, Doktoranden, Habilitanden, Professoren), die sich in der Forschung mit dem theologischen Verhältnis von Islam und Christentum befassen oder mit wissenschaftlichem Schwerpunkt in praktischen Arbeitsfeldern tätig sind. Folglich haben bibel- und koranwissenschaftliche, systematisch-theologische und praktisch-theologische Zugänge ihren Raum im Forum und seinen Publikationen. Arbeitssprache des Forums ist in der Regel deutsch, so dass es auf den deutschsprachigen Raum sowie auf deutsch sprechende Wissenschaftler aus anderen Ländern ausgerichtet ist.

In der *ersten Projektphase* fanden in den Jahren 2003 und 2004 zwei Tagungen zur innerchristlichen Selbstvergewisserung statt, die inzwischen beide in Buchform dokumentiert sind.[2] Die Tagungen des Forums dienen der konzentrierten Auseinandersetzung mit jeweils einem Thema und bieten dabei auch Nachwuchswissenschaftlern die Gelegenheit, Ergebnisse ihrer Forschungen vorzutragen. Beide Tagungen lebten von zwei spannungsreichen Hauptreferaten: So stellte 2003 Hans ZIRKER die Frage »Vom Islam lernen?«, die er mit einem hermeneutisch offenen Modell und dem Blick auf den Islam als Wirkungsgeschichte des Christentums beantwortete, während Ulrich SCHOEN »Fuß-Wege und Denk-Straßen im christlich-islamischen Feld« thematisierte und dabei gelebte Begegnungserfahrungen theologisch denkbar machte. 2004 näherte sich Stefan SCHREINER mit dem Begriffspaar »menschliches Verlangen und göttliches Angebot« behutsam der koranischen Heilsbotschaft an, während Claude GILLIOT das islamische Heilsverständnis bisweilen scharf vom christlichen absetzte. Diese pointierten Positionen ermöglichten wichtige Klärungsprozesse: Entsprechend der inneren Pluralität der beiden Religionen liegen auch plurale Verhältnisbestimmungen nahe. Eine wechselseitige Inklusivität, durch die beide Seiten einander ein Stück weit vereinnahmen, bleibt unvermeidbar. So kann man auch formulieren, dass sich Aspekte von Rechtleitung (islamisch) und Erlösung (christlich) in beiden Religionen

finden, wenn zugleich das Spezifische der jeweiligen Religion mit bedacht wird. Neben den genannten gehören u.a. Klaus HOCK, Stephan LEIMGRUBER, Heikki RÄISÄNEN, Raymund SCHWAGER, John B. TAYLOR und Christian W. TROLL zu den Autoren der beiden Bände. Ziel des Forums ist es nicht, zu einer einheitlichen Position aller Teilnehmer zu finden, sondern den sachlichen Diskurs und die Vernetzung untereinander zu stärken.

Die Zusammensetzung der Teilnehmer aus verschiedenen christlichen Konfessionen stellte bereits eine gute Vorbereitung für die *zweite Projektphase* dar. Seit Beginn des Forums knüpften die Initiatoren Kontakte mit muslimischen Wissenschaftlern vor allem der jüngeren Generation. Damit wurde die Basis gelegt für die erste Jahrestagung mit muslimischen Teilnehmern und Referenten im März 2005 zum Thema »Im Namen Gottes ... Theologie, Anthropologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam«.[3] Bischof Kenneth CRAGG stellte ausgehend von Sure 2,186 die Gottesnähe als Grundlage des islamischen Gebetsverständnisses dar und zeigte auf, wie im Gebet menschliche Würde und Ergebenheit ihren Ausdruck finden. Hamideh MOHAGHEGHI charakterisierte in einem stark anthropologisch-mystisch geprägten Ansatz das islamische Gebet als Brücke zwischen Gott und Mensch. Sie betonte, dass das Gebet weder auf Pflichterfüllung reduziert noch von der Verantwortung gegenüber den Mitmenschen isoliert werden dürfe. Michael BONGARDT zeigte auf, wie jedes christliche Nachdenken über das Gebet letztendlich zur Trinitätstheologie und Christologie führt, sprach aber zugleich von der Hoffnungsperspektive, dass sich die verschiedenen Sprachen des Gebets an den einen Gott richten. In drei parallelen Foren wurden sodann die Themen »Bittgebet«, »Gebet und Leiblichkeit« sowie »Gebet und religiöse Identität in der säkularen Gesellschaft« behandelt. Außerdem führten Friedmann EISSLER und Martin BAUSCHKE ein kontroverses Podiumsgespräch zur Frage des gemeinsamen Betens, wobei ein stark differenzierender, Totalperspektiven gegenüber kritischer Ansatz und ein von der gemeinsamen Gebetspraxis her motivierter Ansatz einander recht unvermittelt gegenüber standen. Auf das Ganze gesehen ermöglichte das Thema Gebet einen gelungenen Einstieg in die zweite Projektphase. Die Fragen der Glaubenspraxis und der Spiritualität führten nicht zu einer Harmonisierung, sondern brachten immer wieder Differenzen und Unterschiede zu Tage. So erkannten die beteiligten muslimischen Referenten nur zum Teil eine auch den Islam betreffende »Gebetskrise« in der Moderne. Die christliche Gebetstheologie ist schließlich durch muslimische Anfragen herausgefordert, das Gebet zu Gottvater und zu Christus in ein präzises Verhältnis zu setzen, um Missverständnissen von Seiten der Muslime vorzubeugen.

Auch wenn die Tagung dialogische Elemente hatte, wäre »Dialog« eine unzureichende Beschreibung der Anliegen des Forums. Das Forum orientiert sich vielmehr am Leitbild Christlich-Islamischer Studien, zu deren Kennzeichen Selbstkritik, Multiperspektivität, hermeneutisch-kritische Wissenschaft und interreligiöses Lernen gehören. Ausdrücklich ist dabei erwünscht, dass sich auch Christen mit islamischen Themen und Muslime mit christlichen Themen befassen.

Asymmetrien zwischen Muslimen und Christen lassen sich auch im Theologischen Forum Christentum – Islam nicht vermeiden. Das Forum bietet jedoch die Chance, die Asymmetrien zum Thema zu machen und nach und nach aufzubrechen. Mit der Einrichtung von Islamischem Religionsunterricht in Deutschland und entsprechenden muslimischen Lehrstühlen an Universitäten werden zunächst religionspädagogische Fragen im Vordergrund stehen. Aber gerade auch im Blick auf Islamischen Religionsunterricht bedürfen theologische Fragen

weiterer Aufarbeitung. Dass sich Studierende der christlichen Theologie zunehmend für den Islam interessieren bis hin zur Fächerkombination Theologie mit Islamwissenschaften und darüber hinaus in den letzten Jahren zahlreiche Qualifikationsschriften zu christlich-islamischen Themen abgeschlossen wurden oder in Bearbeitung sind, stimmt hoffnungsvoll und wird sowohl der christlichen Selbstreflexion im Angesicht des Islam als auch dem interreligiösen Austausch neue Perspektiven geben. Darüber hinaus bleibt zu hoffen, dass die dazu beitragenden muslimischen Wissenschaftler im Forum zu einer intensiven Beschäftigung mit der christlichen Religion animiert werden, so dass sie dadurch den Weg zu einer differenzierten islamischen Auseinandersetzung mit dem christlichen Selbstverständnis bereiten.

Hansjörg Schmid

1 Vgl. www.akademie-rs.de/theologischesforum. Dort finden sich auch Programme und Berichte der bisherigen Tagungen sowie eine Linkliste mit Universitätsinstituten im Bereich Christlich-Islamische Studien im deutschsprachigen Raum.

2 Vgl. Hansjörg SCHMID/Andreas RENZ/Jutta SPERBER (Hg.), *Herausforderung Islam*. Anfragen an das christliche Selbstverständnis (Hohenheimer Protokoll 60), Stuttgart 2003 (zur Ausgangssituation und Programmatik des Forums vgl. 9-24); DIES. (Hg.), *Heil in Christentum und Islam*. Erlösung oder Rechtleitung? (Hohenheimer Protokoll 61), Stuttgart 2004.

3 Die Publikation erscheint im Januar 2006 beim Verlag Pustet.

Bücher

Buchbesprechungen

Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (Ed.)
Por los muchos caminos de Dios.
Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación
(Colección Tiempo Axial 1)
Editorial Verbo Divino / Quito 2003, 187 S.
Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (Ed.)
Por los muchos caminos de Dios II.
Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso
(Colección Tiempo Axial 3)
Comité Oscar Romero / Zaragoza 2004, 175 S.

Die Ökumenische Vereinigung der Theologinnen und Theologen der Dritten Welt (EATWOT) legt mit diesen beiden Bänden, die von ihrer lateinamerikanischen theologischen Kommission herausgegeben werden, den Anfang einer systematischen Auseinandersetzung mit der Herausforderung der Theologie der Befreiung durch den religiösen Pluralismus vor. Angesichts der andauernden und sich verschlimmernden globalen Armut und ihrer vielfältigen Beziehungen mit den verschiedenen Religionen, die zunehmend ins Bewusstsein tritt, wird diese Auseinandersetzung von Theologinnen und Theologen außerhalb Lateinamerikas schon seit längerem eingefordert. EATWOT möchte diese theologische Reflexion nun nicht nur anstoßen, sondern gleich selbst um einige Schritte vorantreiben.

Deswegen sind die hier zu besprechenden Bände auch nur der Anfang einer auf fünf Publikationen geplanten Serie, alle unter dem vielsagenden Titel »Auf den vielen Wegen Gottes«. Während die beiden ersten Bände, die nun vorliegen, der Fragestellung (I) und einigen ersten Antworten (II) gewidmet sind, sollen sich die folgenden Bände weitergehenden Themen zuwenden (vgl. I, 14-16; II, 12): Der dritte Band, der bereits in Arbeit ist (II, 12), wird die Themen der Theologie der Befreiung aus einer pluralistischen Perspektive neu reflektieren und formulieren. Der vierte Band soll auch die Theologinnen und Theologen der anderen Kontinente der Dritten Welt zu Wort kommen lassen und ihre Perspektive des religiösen Pluralismus einholen. Dem fünften Band schließlich ist das hohe Ziel einer »interreligiösen Theologie des religiösen Pluralismus« (I, 15) gesetzt. Die ganze Serie ist der Theologie der Befreiung verpflichtet und bemüht sich um einen intensiven Dialog zwischen dieser Theologie, die in Lateinamerika entstanden ist, und der Theologie des religiösen Pluralismus, die ihre Wurzeln vor allem in Asien und im angelsächsischen Sprachraum besitzt.

José M. VIGIL, Luiza E. TOMITA und Marcelo BARROS firmieren als Herausgeber dieser Serie. Sie wird in Verbindung mit der Verlagsreihe »Tiempo Axial« der Editorial Verbo Divino herausgegeben, deren zweiter Titel – zwischen den beiden hier besprochenen Bänden – die spanische Übersetzung von John Hicks »The Metaphor of God Incarnate« ist. All dies ist nicht zufällig. Die Herausgeber sind überzeugt, dass die Gegenwart eine wichtige Zeit des Übergangs sei, die den Vergleich mit der »Axialzeit« Jaspers nicht zu scheuen brauche. Der Dialog der Religionen ist für sie eines der wichtigsten Projekte der Gegenwart, um die Menschheit – vor allem die Armen – in eine gerechtere und menschlichere Zukunft zu führen.

Im ersten Band, nach einem richtungweisenden Vorwort von Pedro CASALDÁLIGA und einer Einführung der Herausgeber, zeigt Franz DAMEN mit statistischem Material die Situation der Religionen in Lateinamerika und in der Welt auf. Armando LAMPE stellt die historische Perspektive her und zeigt vor allem, wie in der Vergangenheit die religiöse Intoleranz den religiösen Pluralismus in Lateinamerika verhindert hat. Diego IRARRÁZAVAL beleuchtet das Thema des religiösen Pluralismus aus der Sicht der heutigen indigenen Bevölkerung, Antônio Aparecido DA SILVA aus der Perspektive der AfroamerikanerInnen und Luiza TOMITA vom Standpunkt der Frauen aus. Der Beitrag von Paul KNITTER in diesem Band ist trotz seines Alters von fast zwanzig Jahren noch immer von provozierender Aktualität: Seine programmatische Aufforderung zu einem Dialog zwischen Theologie der Befreiung und Theologie des religiösen Pluralismus, die in dem von ihm gemeinsam mit John Hick herausgegebenen Sammelband »The Myth of Christian Uniqueness« (Maryknoll 1987) erschien, wird von den Autorinnen und Autoren dieser beiden Bände auch immer wieder zitiert.

Faustino TEIXERA widmet seinen Beitrag einer Reflexion über die Vorgeschichte und die Grundsätze eines Dialogs zwischen den beiden genannten Theologien, während VIGIL einen sehr guten Überblick über die zentralen Themen und Inhalte dieses Dialogs, sowie über die ihm zugrunde liegende Spiritualität liefert. Der abschließende Artikel von BARROS fasst die Anliegen des Dialogs noch einmal zusammen und reflektiert auch über die Widerstände, die ihn bislang verhindert haben.

Der zweite Band, dem Anliegen einer ersten Systematisierung des Themas gewidmet, wird mit einem Vorwort des methodistischen Bischofs Federico PAGURA und einer Einführung der Herausgeber eröffnet. VIGIL schließt mit einem systematischen Beitrag an, in dem er der Frage nachgeht, welche Bedeutung die Option für die Armen für den interreligiösen Dialog haben muss, und wie sie selbst durch diesen Dialog konkretisiert wird. Jorge PIXLEY zeigt biblische Verbindungen zwischen Befreiung und Religiosität der Armen auf. Eine kritische Sicht des religiösen Pluralismus, ganz in der Tradition der Theologie der Befreiung, bietet José COMBLÍN in seinem Artikel. Auch aus der befreiungstheologischen Tradition trägt VIGIL das Paradigma des »Makroökumenismus«, der die Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens anstrebt, auch NichtchristInnen, bei. Paul KNITTER sucht in seinem Beitrag für den zweiten Band nach den spirituellen Brücken für den von ihm selbst angemahnten Dialog.

Schließlich werden einzelne zentrale theologische Themen unter dem Paradigma des Dialogs zwischen den beiden theologischen Richtungen betrachtet: der Gottesbegriff (aus feministisch-befreiungstheologischer Sicht: TOMITA), die Offenbarung (Luiz Carlos SUSIN), die Bibel (BARROS), die Christologie zunächst klassisch (VIGIL), dann aus afroamerikanischer (BARROS) und indigener Perspektive (Mario PÉREZ). Francisco de Aquino JÚNIOR reflektiert über die Ekklesiologie aus befreiungstheologischer und makroökumenischer Sicht, und Paulo BOTTAS vom afroamerikanischen Standpunkt. Ein zusammenfassender und ausblickender Epilog des Präsidenten der Vereinigung, Diego IRARRÁZAVAL, schließt diesen Band.

Dieser kurze Überblick über die Themen der beiden Bände kann (und soll) ihre Lektüre nicht ersetzen. Er soll aber auf eine interessante und spannende theologische Auseinandersetzung aufmerksam machen, die zentrale theologische Themen der Gegenwart miteinander verbindet.

Es ist lohnend, sich mit diesen lateinamerikanischen AutorInnen auf den Weg des Dialogs zwischen Befreiung und Pluralismus zu begeben. Die Beiträge sind in aller Regel auf der Höhe der theologischen Diskussion, sowohl was ihre Quellen in der lateinamerikanischen Theologie als auch in den verschiedenen Ausprägungen der Religionstheologie angeht. Sie geben aber auch Zeugnis von einem konkreten Kontext und der Lebenssituation, aus der heraus sie geschrieben werden: Die Beiträge entstehen aus dem Dialog mit den Armen Lateinamerikas.

Mag die Anlage des Gesamtwerkes auch sehr ambitioniert erscheinen, so verdient es doch das Anliegen, die zentralen Herausforderungen der Gegenwart – die von KNITTER in die Diskussion eingebrachten und häufig zitierten »vielen Armen« und »vielen Religionen« (I, 92) – als ein einziges Zeichen der Zeit zu betrachten und zum Gegenstand der Theologie zu machen, dass diese Serie auch im deutschen Sprachraum Beachtung findet.

Stefan Silber / Sailauf

Bachleitner, Gerhard / Winger, Wolfram (Hgg.)
Moderne im Umbruch.
Fragen nach einer zukunftsfähigen Ethik.
Sozialethisches Symposium zum
75. Geburtstag von Wilhelm Korff
(Studien zur theologischen Ethik 98)
Universitätsverlag / Fribourg 2003, 232 S.

Es ist sicher schon 20 Jahre her, als ich Wilhelm KORFF in Graz bei einem Vortrag hörte. Ich kann mich aber noch wie heute daran erinnern, dass er damals davor warnte, Sachkonflikte mit Überzeugungskonflikten zu verwechseln bzw. Sachkonflikte als Überzeugungskonflikte auszugeben und sie dadurch unlösbar zu machen. Die Sache ernst zu nehmen und nicht in einem billigen Moralisieren Aufmerksamkeit zu gewinnen, aber die Sache zu verlieren, das war und ist das Anliegen von Wilhelm KORFF, dem bekannten Sozialethiker, der nicht immer ganz »pflegeleicht« ist, um es salopp auszudrücken, auch deswegen, weil er auf einer klaren Analyse der Sache besteht und deswegen gerade für solche, die sich über die sachgemäße Befassung mit der jeweiligen Angelegenheit in einem moralischen Anflug hinwegsetzen wollen, eine gewichtige Herausforderung darstellt.

Diesem Wilhelm KORFF ist die vorliegende Publikation als Festschrift gewidmet. Und diese Festschrift nimmt anders als viele andere direkten Bezug auf das Werk des Jubilars und versucht eine Darstellung der Gedanken des Geehrten aus der Perspektive verschiedener Problembereiche. Dabei geht es um das Anliegen KORFFS, eine zukunftsfähige Ethik zu entwickeln und die Verantwortung für die Gestaltung der modernen Welt einzufordern.

Das Wort »verantwortlich« findet im 17. Jahrhundert Eingang in die deutsche Sprache und bezieht sich auf die Rechenschaft, zu der man nach einem Vorfall aufgefordert ist. Antizipierende Verantwortung, die Verantwortung, die also nach vorne gedacht wird, diese Begriffsbedeutung gibt es erst im 20. Jahrhundert. Vor jemandem für etwas einzustehen – und das auch in Bezug auf die Ausgestaltung der Verhältnisse so, dass zukünftige Entwicklungen in positive Richtung weisen – das bedeutet Verantwortung. Und um diese Verantwortung geht es KORFF.

Die Festschrift ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil umfasst die Beiträge des Symposions, das aus Anlass des 75. Geburtstags von Wilhelm KORFF gegeben wurde. Sein ausdrücklicher Wunsch bestand ja darin, die Festveranstaltung zur gemeinsamen Weiterarbeit zu nützen und es nicht nur bei einem Rückblick auf Leben und Werk zu belassen. Der zweite Teil enthält die wichtigsten Beiträge des Festaktes, der der Darstellung der Vita und des Werkes von KORFF gewidmet war. Der dritte Teil »Epidosis« beinhaltet einen schon 1992 erstmals erschienenen Beitrag von Wolfgang KLUXEN »Affirmation des Humanen – Zu Wilhelm KORFFS theologischer Ethik«, in dem der Ansatz der theologischen Ethik von KORFF meines Erachtens bis jetzt unübertroffen dargestellt wird. Dazu ist noch ein Fernsehinterview des Jubilars abgedruckt, in dem KORFF seine Intentionen und Ansätze klarlegt. »Die Frage nach dem zu tuenden Guten stellt sich sonach grundsätzlich im Kontext von Bezügen« (180), sagt der Geehrte in diesem Interview, und es ist sein großes Verdienst, diesen Bezügen nachgegangen zu sein, sie empirisch analysiert zu haben und in die Frage nach dem Unbedingten in allem Bedingten eingebracht zu haben. In der »Kehre zur Empirie« hat KORFF damit eine prinzipielle Neufundierung der bisherigen christlichen Sozialethik ermöglicht und damit eine Relecture der lex naturalis für die heutige Zeit vorgelegt, wie Trutz RENDTORFF in seinem Referat »Das Erste und das Letzte – über den Ort des Prinzipiellen in der Ethik« zeigt. (15ff) KORFF will keine geschichtslose »moralitas absoluta«, sondern stellt sich die Frage, wie der Mensch in den Umständen der heutigen Zeit »glücken« kann. Der Titel seiner Antrittsvorlesung 1973 stand ja unter der Frage »Wie kann der Mensch glücken?«, auch der Titel eines von ihm 1985 veröffentlichten Buches. In der Epidosis findet sich auch eine von Wolfram WINGER erstellte »Bibliographie zum Gesamtwerk Wilhelm KORFFS«, die das umfangreiche und vielgestaltige Wirken des Jubilars abbildet.

Der erste Teil, der die Beiträge des Symposiums umfasst, beschäftigt sich nach dem schon erwähnten grundsätzlichen Artikel über das Verständnis von Ethik bei KORFF von Trutz RENDTORFF mit wichtigen Forschungsgebieten des Jubilars, wie sie sich besonders in den vom Jubilar mitherausgegeben ethischen Sammelwerken »Handbuch der christlichen Ethik«, »Lexikon der Bioethik« oder dem »Handbuch der Wirtschaftsethik« finden.

So befasst sich Hermann SAUTTER mit wirtschaftsethischen Herausforderungen der Globalisierung; er verweist darauf, dass Globalisierung, die gestaltbar ist, in Richtung auf Nutzung des Potentials weiterer Wohlstandsgewinne gelenkt werden muss. Die Ziele sind zu klären und ebenso internationale Institutionen zu schaffen.

Konrad HILPERT beschäftigt sich mit Brennpunkten der aktuellen bioethischen Diskussion, wobei er besonders auf die Schwierigkeit ethischer Konsenssuche eingeht, die nicht durch eine »Individualisierung der anstehenden Entscheidungen« (55) gelöst werden kann.

Gerhard MERTENS befasst sich mit der sittlichen Bildung heute, wobei er festhält, dass die Moderne »auf der Bildungsebene eine Orientierung an der Eigenverantwortung« (61) erfordert; ein Thema, das bei KORFF besonders ausgeführt wird.

»Der Medienmarkt als Moral-Markt« wird von Thomas HAUSMANNINGER einer näheren Analyse unterzogen, wobei er für die medienethische Regulierung von »weitgehend formalen, verfahrenethischen Kategorien und Prinzipien, die eine inhaltliche Konstitution moralischer Positionen in hinreichender Freiheit ermöglichen und sichern« (90), den Ausgang nimmt. Markus VOGT schließlich stellt methodische »Reflexionen zur Kirche als ethischer Instanz in pluraler Gesellschaft« an, wobei seine Ausführungen wichtige Orientierungen »zur Überwindung des Pluralisierungsdilemmas« geben, wobei er für die Sozialethik »neue, stärker auf den gesellschaftlichen Diskurs bezogene Methoden der Sozialethik« (104) fordert. Diesem Diskurs hat sich KORFF immer gestellt.

Neben den im Festakt präsentierten Ausführungen zu Leben und Werk zeigen diese Beiträge die Breite der ethischen Reflexionen von Wilhelm KORFF auf. Ein direkterer Bezug auf die Grundlagen der ethischen Reflexion beim Jubilar in der Bearbeitung der einzelnen Themen anhand seines Ansatzes hätte der Festschrift neben der Behandlung wichtiger sozialethischer Themen die Vermittlung weiterführende Theoriebildung ermöglicht und damit einen besonderen Akzent gegeben. Die Aufnahme der auf dem Symposion geführten Diskussion zeigt dabei die Wichtigkeit eines kommunikativen und diskursethischen Ansatzes auch für die Formulierung des Unbedingten im Bedingten.

Leopold Neuhold / Graz

Bischof, Franz X. / Leimgruber, Stephan (Hgg.)
Vierzig Jahre II. Vatikanum.
Zur Rezeptionsgeschichte der Konzilstexte
Echter Verlag / Würzburg 2004, 424 S.

Der vorliegende Band ruft Entstehungsgeschichte und Inhalte der Konzilstexte in Erinnerung und bilanziert den Stand der Konzilsrezeption vor allem im deutschsprachigen Raum. Der von Papst Johannes XXIII. postulierte »Sprung nach vorne« soll anhand der Darstellung der nun vierzigjährigen Konzilsrezeption dargestellt werden, zugleich möchte der Sammelband »einer jüngeren Theo-

logengeneration einen raschen Zugang zu den Konzilstexten vermitteln« (7).

Den vier Konstitutionen, neun Dekreten und drei Erklärungen ist zunächst ein religionssoziologischer Beitrag vorangestellt, der die religionssoziologischen Veränderungen in der Zeit nach dem Konzil darstellen will (9-28). Die Behandlung der einzelnen Texte folgt nach deren Promulgation. Der bekannte Liturgiewissenschaftler Klemens RICHTER stellt das theologische Profil der Konstitution über die Liturgie dar (31-33), behandelt Widerstände gegen die Liturgiereform und thematisiert die Auswirkungen dieser Konstitution auf Ekklesiologie und Sakramentenverständnis (39ff). Die dogmatische Konstitution über die Kirche, Lumen gentium, als zentrales Dokument des Konzils manifestiert das pastorale Herzstück des II. Vatikanums: »Pastoral im ganzheitlichen Sinn beinhaltet geistliche und weltliche Tätigkeiten. Sie (LG, Vf.) nimmt auf soziologische, anthropologische und theologische Gegebenheiten Bezug« (75). Die pastorale Ausrichtung nimmt einen Perspektivenwechsel in der Betrachtung der Kirche vor. Elmar KLINGER stellt Entstehungsgeschichte und theologisches Profil (80ff) des Textes vor und bespricht die Weiterentwicklung von Lumen gentium auf Texte der Kirche in Lateinamerika (Medellin, Puebla). Zugleich wird die aktuelle Kontroverse um den Communio-Begriff dokumentiert (88ff). Das ›Gegenstück‹ zu Lumen gentium, die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Gaudium et spes, wird von Norbert METTE vorgestellt (280-296). Entstehungsgeschichte, theologisches Profil und Rezeption der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, Dei Verbum, stellt der Fundamentaltheologe aus Linz vor. Hanjo SAUER erwähnt eingangs die aktuelle Debatte um den Offenbarungsbegriff des II. Vatikanums, wie er in den USA zwischen den beiden Jesuiten Dulles und O'Malley geführt wird. Damit zeigt Vf. paradigmatisch die Notwendigkeit einer hermeneutisch sauberen Rezeptionsgeschichte der entsprechenden Dokumente. Die Geschichte dieser Konstitution stellt in einem gewissen Sinne nämlich die Geschichte des II. Vatikanum selbst dar (vgl. 233). Stephan LEIMGRUBER macht den Neuansatz im Verständnis der christlichen Erziehung deutlich, den die Erklärung Gravissimum educationis initiierte (191ff). Der Basler Bischof Kurt KOCH übernimmt in diesem vorzustellenden Band die Darstellung des Dekretes über die Hirtenaufgabe der Kirche (141ff). Diesen Abschnitt liest man mit großem Interesse, da Koch, ehemals Professor für Dogmatik, die Rezeption als Theologe und Bischof beschreibt! Peter NEUNER, der Münchener Dogmatiker, stellt das Dekret über die Ökumene vor (117-140). Die Epoche machende Erklärung über die Religionsfreiheit stellt gediegen und hermeneutisch sauber der Kirchengeschichtlicher Franz Xaver BISCHOF vor (334-354). Dem Band sind zwei Anhänge beigegeben. In Anhang I stellt Andreas BATLOGG SJ, ein ausgewiesener Kenner der Theologie Rahners, die Spuren Rahners in den Konzilstexten vor. Diese Seiten lassen nochmals das »Ereignis Konzil« lebendig werden (355-376)! Thomas AMANN behandelt im 2. Anhang die Lehre des Konzils im Spiegel des Kirchenrechts (377-404). Bibliografie zum II. Vatikanum (405ff), Namen- (414ff) und Sachregister (417ff) sowie Autorenverzeichnis (423f) beschließen den interessanten Band.

Alle Texte des Konzils werden in ihrer Entstehungsgeschichte, theologischem Profil und der aktuellen Rezeption dargestellt. Die Rezeption des Konzils ist noch nicht abgeschlossen, die aktuelle Auseinandersetzung über Deutung und Umsetzung des Konzils unter veränderten gesellschaftlichen und kirchlichen Voraussetzungen dauert noch an, insofern sind sowohl eine hermeneutische Aufarbeitung der Konzilstexte als auch die Behandlung der entsprechenden Rezeptionsgeschichte für den weiteren Verlauf von Bedeutung. Der Sammelband ist aus einer Sondernummer der Münchener theologischen Zeitschrift entstanden. Ein Ziel des vorzustellenden Buches ist die Ermöglichung eines raschen Zugangs zu den Konzilstexten für jene, die heute Theologie studieren. Dies leistet der Band sehr gut und trägt zu einem weiteren Schritt der Rezeption des II. Vatikanums bei.

Wolfgang W. Müller OP / Luzern

Laboa, Juan Maria (Hg.)
Mönchtum in Ost und West.
Historischer Atlas
Mit einem Vorwort von Karl Suso Frank OFM.
Übersetzt aus dem Italienischen
von Franziska Dörr
Verlag Schnell & Steiner/Regensburg 2003, 272 S.

Das Mönchtum findet zurzeit großes allgemeines Interesse. Dabei fällt der Blick nicht nur auf einzelne Klöster, Mönche und Nonnen, sondern es wird versucht, die Fülle monastischer Lebensformen in den Blick zu bekommen. Dies auch im Rahmen christlicher Ökumene und der Ökumene der Weltreligionen. Das zu besprechende Buch, das hier in der deutschen Ausgabe des italienischen Originals (Mailand 2002) vorliegt, versucht einen Gesamtblick über das Mönchtum in Ost und West zu gewinnen. Eine Überfülle an interessanten Informationen und Einblicken in monastisches Leben wird dabei vorgelegt, vom »alttestamentlichen Mönchtum« über das Mönchtum in asiatischen Religionen und im Frühchristentum, bis zu den großen Traditionen

in Ost- und Westkirche und deren aktuelle Situation. Das sehr reiche Bildmaterial macht das Buch zu einem einzigartigen Lese-, bzw. Schaugenuss. Auf jeder Seite sind Karten, Bilder, Ikonen und Fotos, meist von Kirchen und Klöstern, abgebildet. Viele Bilder scheinen mir dabei einzigartig zu sein. Es werden Kunstschätze, Ikonen und Kirchen vor allem orthodoxer Klöster dargestellt, die – wie mir scheint – im Westen noch kaum wahrgenommen worden sind. Das Buch gibt einem so den Eindruck eines überquellenden klösterlichen Reichtums, der kaum im Bewusstsein unseres europäischen Kulturwissens ist und der gerade den Horizont eines deutschsprechenden Christen lateinischer Tradition wesentlich auf den Osten hin erweitern kann.

Der Zugang zu den wertvollen Einzelteilen des Buches wird leider durch die eher unklare Gliederung etwas erschwert. Zuerst fehlt eine klare Begriffsdefinition des Mönchtums. Die Einführung von SUSO FRANK gibt zwar einige Hinweise: Der »Historische Atlas« beschränke sich auf das Mönchtum im eigentlichen Sinne (5). Dadurch werden die zahlreichen anderen Orden der Westkirche, etwa die Bettelorden oder die Kongregationen der Moderne, bewusst ausgeklammert. Das ist natürlich legitim, nur schon um die Fülle des Materials zu beschränken. Allerdings wäre eine ausführlichere Erörterung dieser Frage in der Einleitung und in wenigstens einem Kapitel des Buches dringend nötig. Die wesentlich unterschiedliche Entwicklung in Ost und West, die in der lateinischen Kirche zur Bildung pastoral tätiger, caritativer und Schul-Orden führte, müsste wenigstens erwähnt werden. Gerade für die historische Einordnung des monastischen Lebens in die Entwicklung der lateinischen Kirche sind sie unerlässlich. Ebenso wichtig sind die wertvollen kontemplativ-klösterlichen Traditionen, die etwa im Klarissenorden oder im Karmel gepflegt werden, aber durch die Definition des Mönchtums im Buch keine Erwähnung fanden. Dazu kommen viele eremitische Elemente, die beispielsweise in Einsiedeleien des Kapuzinerordens gepflegt wurden. Eremiten werden – etwa mit Charles de Foucauld – in der westlichen Kirche erst wieder für das 20. Jahrhundert erwähnt (244-247). In Westeuropa wäre zusätzlich das heute (verblüffende, wenn auch bescheidene) Neuaufbrechen eremitischen Lebens zu nennen (vgl. dazu M. A. Leenen, Einsam und allein? Eremiten in Deutschland, Leipzig 2001). All diese Themen hätten nicht weiter ausgeführt werden müssen, hätten aber wenigstens in einem ausführlicheren einleitenden Kapitel etwas dargestellt werden sollen.

Die von SUSO FRANK genannten (vgl. 5) konstitutiven Elemente des Mönchtums (sichtbare Trennung und Absonderung von der Welt, soziale Trennung durch eine Klostergemeinschaft oder in der Einsamkeit, Trennung in der Lebensweise) sind wichtig, begründen eine Abgrenzung von anderen Formen des Ordenslebens aber nicht ganz. Warum gehören Karmelitinnen und Klarissen nicht zum Mönchtum? Neben der Nennung historischer und äußerer Fakten wäre ebenfalls ein kurzer Überblick über die Entwicklung der monastischen Spiritualität wichtig gewesen. Natürlich wird etwa die persönliche Christusbeziehung, die sich in der zisterziensischen Spiritualität entwickelte, genannt, aber dem Leser ist es kaum möglich, sie in die Gesamtentwicklung monastischer Spiritualität in der Westkirche einzuordnen. Es besteht so die Gefahr, vor lauter Bäumen den Wald zu übersehen. Das ist übrigens in Werken wie dem vorliegenden, bei dem viele sehr kompetente Autoren mitgearbeitet haben, oft ein Problem. Das Buch ist in den Details faszinierend stark, schafft es aber kaum, einen einfachen Gesamtüberblick über die Entwicklungen des Mönchtums zu geben.

Widmen wir uns nun aber der Stärke des Buches, der Darstellung einzelner Traditionen und Themen. Das vorliegende Werk versucht dem Mönchtum durch die Jahrhunderte nachzugehen und verschiedenste Entwicklungen aufzuzeigen. Ein erster Teil erörtert die Wurzeln der monastischen Lebensform *(»I. Universalität der monastischen Lebensform«: 10-21)* in Hinduismus, Buddhismus, griechischer Philosophie und im Judentum (Essener).

Darauf werden die spezifischen christlichen Wurzeln ausgelotet *(»II. Die Ursprünge des christlichen Mönchtums«: 22-35)*, die oft bei Elias und Johannes dem Täufer ansetzend im Neuen Testament grundgelegt sind. Bei den ägyptischen Mönchen, die oft Origenesschüler waren, wurde die tägliche Schriftlesung zu einem zentralen Element monastischen Lebens (30). Die Massenbekehrungen zum Christentum nach dem Jahre 313, die oft oberflächliches christliches Leben zur Folge hatten, führten zur Protestbewegung des Wüstenmönchtums (36), das sich in Eremitentum und Koinobitentum (44) ausfächerte *(»III. Frühchristliches Mönchtum«: 36-55)*. Für die koptischen Eremiten wurden die Kirche im Mittelpunkt der Kolonie und der sonntägliche Gottesdienst in ihr zum geistlichen Zentrum (42). Eine eigenartige Erscheinung waren dabei die Styliten, die Säulensteher (49). Über Cassian, Martin von Tours und Augustinus bildete sich ein westliches Mönchtum aus *(»IV. Die monastische Tradition im Westen«: 56-87)* mit Schwerpunkten im hispanischen und irischen Bereich und einem Höhepunkt im heiligen Benedikt und seiner Regel, die ihn zum wichtigsten Mönchsvater der lateinischen Kirche machte. Im Orient ging das Mönchtum allerdings andere Wege *(»V. Die Entwicklung des Mönchtums im Orient«: 88-111)*. Neben dem

bekannten hl. Basileos (88) und seiner Regel ist vor allem der hl. Sabas (92) mit seiner Mönchsregel zu nennen, die in mancher orthodoxen Laura, einem Klosterkomplex, der eine Ansammlung von Einsiedeleien ist, Gültigkeit hatte. Ebenso müssen Kyrill und Methodius erwähnt werden.

Im Westen (*»VI. Entwicklung des Mönchtums im Abendland«: 112-137*) wird Gregor der Große als erster Mönch auf den Papstthron erhoben. Neben der »Regula mixta« gewinnt ab dem 8. Jahrhundert die Benediktsregel im Westreich großen Einfluss. Dadurch wird der Gehorsam gegenüber dem Abt durch den Gehorsam gegenüber der Regel ergänzt (119). Mönche ziehen als Missionare nach England und auf das europäische Festland (120-123). Große Bedeutung für viele Klöster gewinnen die karolingische Reform und das Kloster Cluny, das im 11. Jahrhundert »gewissermaßen das geistliche Zentrum des westlichen Christentums« (130) war. Später lebte dann als eine Art Protestmönchtum das Eremitentum wieder auf und fand in Camaldoli und Vallombrosa eigene Ausprägungen (136-137).

Auch im Osten entfaltete sich das Mönchtum weiter (*»VII. Ein Jahrtausend orientalischen Mönchtums«: 138-223*). Vor allem die Athosklöster wurden zu bedeutenden und berühmten monastischen Zentren (138-145). Das Mönchtum entwickelte sich aber auch in seinen bulgarischen, serbischen, armenischen, georgischen, russischen usw. Ausprägungen. Größte Bedeutung erlangten dabei der Palamismus (von Gregorios Palamas) und der Hesychasmus, der durch das Sammelwerk »Philokalia« sehr berühmt wurde (182-189; 206-209) und sich etwa auch in Rumänien ausbreitete (198-203). Im Russland des 19. Jahrhunderts prägen dann die Starzen (reife, weise Mönche) das Mönchtum entscheidend (210-213).

Im Westen (*»VIII. Ein Jahrtausend abendländischen Mönchtums«: 224-265*) entstehen im zweiten Jahrtausend viele neue Mönchsorden. Die Karthäuser (228-231) versuchen koinobitisches und eremitisches Leben miteinander zu verbinden. Daneben entstehen Zisterzienser und Trappisten als bedeutende Neugründungen. Ein kurzer Blick auf die Reformation und das Mönchtum (238-239) ergänzen diesen Abschnitt. Ein Einblick in die aktuelle Situation des Mönchtums in verschiedenen Kontinenten mit Seitenblicken auf andere Konfessionen und die Ökumene leiten den Blick in die Gegenwart hinein und schließen die Beobachtungen mit einem kurzen Einblick in den monastischen interreligiösen Dialog (264-265) ab, der seit 1968 von katholischen Mönchen gesucht wird. Die Schlussüberlegungen vollenden den sehr interessanten historischen Einblick in das Mönchtum: »In seinen mannigfaltigen Ausdrucksformen stellt das Mönchtum eines der aufschlussreichsten, herausragenden und suggestivsten Elemente in der Geschichte der Christenheit dar.« (266) Die Mönche »tragen nicht viel zum Bruttosozialprodukt bei, aber ohne sie wäre die Welt sicherlich kriegerischer und egoistischer, oberflächlicher und engherziger.« (ebd.)

4. Ungern legt man den fundiert gearbeiteten Prachtband wieder aus den Händen. Die meist recht knapp gehaltenen Texte vor allem zu den einzelnen Ordensgründern, Orden und dem Blick auf die monastischen Traditionen in einzelnen Ländern und Kontinenten, machen den Band zu einem Nachschlagewerk. Ein »Verzeichnis der Namen und Orte« (267-270) hilft dabei bei der Suche. Auch die Bilder, gerade die Ikonendarstellungen ermutigen zu einer tieferen Betrachtung.
Paul Zahner OFM / Fribourg

Mechthild von Magdeburg
Das fließende Licht der Gottheit
hg. von Gisela Vollmann-Profe
(Bibliothek des Mittelalters 19)
Deutscher Klassikerverlag/Frankfurt 2003, 870 S.

Das Werk der Magdeburger Begine, wohl aus dem Umland um Zerbst aus adliger Herkunft, gehört in den Kontext großer spiritueller Aufbrüche im dreizehnten Jahrhundert mit ihrer deutlichen Wende zur Subjektivität und Affektivität der Lebens- wie Glaubensgeschichte. Um 1207/08 geboren und zu Beginn der achtziger Jahre in Helfta gestorben, lebt und wirkt Mechthild zwischen 1230 und 1270 in Magdeburg, spürbar geprägt von dominikanischer Spiritualität und Seelsorge. Als Zwölfjährige »gegrüßt vom Heiligen Geist«, also geprägt von einer umwerfenden geistlichen Evidenzerfahrung, lebt und bezeugt diese originale und poetisch hochbegabte Frau die Mitte christlicher Glaubenserfahrung auf besondere und intime Weise: »die liebende Zuwendung Gottes zum Menschen und dessen Bemühen um eine angemessene Antwort auf dieses Liebesangebot« (674). Seit dem 42. Lebensjahr sieht sie sich von Gott her verpflichtet, ihre Erfahrungen niederzuschreiben – und daraus entstehen unterschiedliche Texte, die sich erst in einer langen und bisher nur teilweise rekonstruierbaren Weise zu einem schließlich siebenteiligen Gesamtwerk zusammenfügen. »Mechthild hatte ihr Buch in einem mit mitteldeutschen Formen durchsetzten Mittelniederdeutsch geschrieben, erhalten aber ist das *Fließende Licht* nur in einer lateinischen Übersetzung und in einer unter Heinrich von Nördlingen angefertigten Übertragung ins Oberdeutsche.« (672). Der berühmte Einsiedler Kodex ist der einzige vollständige Text, der in einer Handschrift aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts aus Basel erhalten geblieben ist – und dieser bietet die Textbasis für die hier

mustergültig vorgelegte zweisprachige Ausgabe. Hatte Neumann – eher produktionsästhetisch interessiert – diesen Schlüsseltext auf das verlorengegangene niederdeutsche Original hin zu durchschauen und sogar »rückzuübersetzen« versucht, so wählt VOLLMANN-PROFE mit ebenfalls sehr guten Gründen den umgekehrten Weg: die Einsiedler Handschrift wird in der vorliegenden Gestalt dokumentiert – und im Kommentar hervorragend erschlossen. Dabei wird deutlich, wie lange und unentwirrbar vielfältig die Spuren eines langen Weges der »Buchwerdung« diesem Text schon eingeschrieben sind. Stil- und Dialektformen, Parallelüberlieferungen und poetische Umakzentuierungen (vor allem im Stellenwert des jeweiligen Reimschmucks) werden aufmerksam notiert. Der knapp, präzise und informativ gehaltene Kommentar erläutert Biographie und Werkgeschichte, erschließt (allzu) kurz den theologisch-spirituellen Grundgedanken des Gesamtwerkes – ihren Bibelbezug, ihren liturgischen Kontext, das Quellgebiet dionysischer, bernhardinischer und joachitischer »Mystik« einschließlich der Bedeutung der zeitgenössischen höfischen Minne-Kultur. Bedauerlicherweise fehlen differenzierende Person- und Sachregister.

Je länger man sich in Einzelheiten der Text- und Überlieferungsgeschichte sowie des Inhaltes von Mechthilds Werk vertieft und dabei dankbar diesen hervorragenden Kommentar miteinbezieht, desto eruptiver und originaler spricht Mechthilds Text für sich – und lässt die Wucht des Originals erahnen. Es ist, als ob ein Individuum angesichts solcher Gottergriffenheit zu seiner eigenen Wahrheit erst förmlich explodiert; besonders die lyrischen, aber auch die narrativen Passagen in Mechthilds Werk, zeigen in ihrer eruptiven Hohelied-Metaphorik, wie umwerfend und einmalig die Gottbegegnung des Menschen und die Menschbegegnung dieses Gottes im Medium dieser originalen Biographie sich füreinander und ineinander artikulieren. Die individuelle Biographie dieser Mechthild wird im Text zugleich zu einem exemplarisch gestalteten Ich gottergriffenen Glaubens – ein Ich zudem, das als schreibendes die mit dem Schreiben verbundenden Probleme durchaus selbstkritisch reflektiert und einen vieldimensionalen Resonanztext des Unbeschreiblichen und Unsagbaren entstehen lässt. Zu dieser Intimisierung und Subjektivierung des Gottesbezugs und der daraus resultierenden Selbst- und Weltdeutung gehört auch, was VOLLMANN-PROFE durchaus ausführlicher hätte entfalten sollen: die Erfahrung der Gottesentfremdung – hier am Beginn der Moderne noch ganz einmalig und original, heute in der Noch- und Nachmoderne fast epochal: »Gottesfinsternis« mitten im Glaubensvollzug, abgründige Anteilnahme am Weg Jesu, gedeutet als Prozess des Erwachsen- und Mündigwerdens durch »höchste Höhe« und »tiefste Tiefe« hindurch. Zur Authentizität, Originalität und Aktualität dieses mystischen Werkes gehört auch Mechthilds Kirchenkritik: gerade aufgrund der wie selbstverständlich klaren Einbindung in das faktische Leben der Kirche und ihrer Verkündigung erwächst daraus die Kritik an heillosen konkreten Kirchenverhältnissen, zumal bei den Amtsträgern. Über den Zusammenhang von Mystik und Prophetie, von Kirchenbindung und Kirchenkritik wäre entsprechend ebenfalls viel(mehr) noch zu sagen, als im kurzen Kommentar möglich ist.

Keine Frage: Mechthilds Buch ist nicht nur literarisch, poetisch und historisch von größter Bedeutung für deutsche Sprache und Kultur; es ist zugleich eine originale geistliche (Auto-) Biographie und ein Schlüsseltext christlicher Mystagogie und Mystik. Höchst erfreulich, dass die Einsiedlerhandschrift nunmehr in solch einer bibliophilen und kompetenten Ausgabe handlich zugänglich ist – gerade auch für den Religionsdialog und das Mystikgespräch.

Gotthard Fuchs / Wiesbaden

Müller, Anne
Bettelmönche in islamischer Fremde.
Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts
(Vita regularis 15)
LIT Verlag / Münster i. W. 2002, 347 S.

Versucht man die christliche Missionsgeschichte im Mittelalter zu strukturieren, so kann man diese als Spannungsverhältnis zwischen der traditionell monastischen Mission einzelner Ordenspersönlichkeiten des Früh- und Hochmittelalters und der in den Bettelorden institutionalisierten, und dadurch für ganze Ordensgemeinschaften monopolisierten Mission des Spätmittelalters charakterisieren. Die bei Gert Melville im Wintersemester 2001/2002 eingereichte Dresdner Dissertation konzentriert sich auf die Frühzeit der zweiten Periode, indem sie die Frage nach der Mission unter Muslimen aus der vergleichenden institutionengeschichtlichen Perspektive der mendikantischen Ordensgeschichte zwischen normativer Vorgabe und realisierter Umsetzung während des 13. Jahrhunderts stellt. Die zentrale These der Arbeit ist, »daß sich die erfolgreiche Institutionalisierung des Mendikantentums nicht zuletzt in einer wirksamen und dauerhaften Interaktion von Ordensangehörigen mit einer nichtchristlichen Außenwelt manifestiert« (S. 2), dass sich also die Herausbildung von Struktur und Selbstverständnis der Bettelorden auch einem vielschichtigen nichtchristlichen Gegenüber der

geographischen Peripherie verdankt. Es wird hier also nicht klassische Missionsgeschichte, sondern vornehmlich institutionengeschichtlich aufbereitete Ordensgeschichte mit missionswissenschaftlicher Perspektive betrieben.

Die Autorin skizziert zunächst ihr Forschungsanliegen (S. 1-13) und umreißt die monastische Tradition der Heidenmission (S. 14-34). Dann entwickelt sie in einem zweiten Kapitel aus den zeitnahen Quellen die spezifisch mendikantische Ausprägung einer erneuerten Missionsmethode, die ›Heidenpredigt‹, als das je eigene »propositum« des Gründer- und Gemeinschaftsideals (S. 35-114). Es finden hier die franziskanische und dominikanische Legendenbildung und Geschichtsschreibung (S. 35-54 und S. 54-65), die Missionsreisen des hl. Franziskus in Nordafrika (S. 65-81) und die internationalen Missionspläne des hl. Dominikus im Languedoc, im Baltikum, auf dem Balkan und in den muslimischen Regionen der Iberischen Halbinsel (S. 82-95) Berücksichtigung. Es wird auch ein Ausblick auf die geplanten Missionsziele der ersten Ordensgenerationen gegeben (S. 95-114). Dieser eher ereignisgeschichtliche Abriss wird in den folgenden drei Kapiteln nach strukturgeschichtlichen Themenfeldern befragt, und zwar zunächst nach den normativen Äußerungen zur Mission in der Ordensüberlieferung von Franziskanern und Dominikanern während und nach dem Leben ihrer Stifter (S. 115-134), dann nach der Organisation und alltäglichen Praxis der Muslimenmission als Überschreitung und Erfahrung kultureller Grenzen (S. 135-236) und schließlich nach dem inhaltlichen Wandel (Kreuzzugsagitation statt Heidenpredigt) und nach der geographischen Umorientierung der Mission (Mongolen- statt Muslimenmission) in der Phase der institutionellen Stabilisierung der Mendikantenorden im Laufe des weiteren 13. Jahrhunderts, als die Chancenlosigkeit ihrer Predigt in muslimischen Räumen offenkundig wurde (S. 237-276). Es folgen eine knappe Zusammenfassung der Ergebnisse (S. 277-282), ein hinsichtlich seiner Aktualität recht brauchbares Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 283-339), aber lediglich ein, zudem knapp bemessenes Personen- und Ortsregister (S. 341-347).

Der institutionengeschichtliche Ansatz der Arbeit lässt nur phasenweise deutlich werden, welchen Spielraum das im 13. Jahrhundert immer deutlicher hervortretende denkende und handelnde Individuum innerhalb der beiden Mendikantenorden hinsichtlich seiner Positionierung zur Heiden- und Muslimenmission besaß. Das Dilemma, den vergänglichen charismatischen Anfangsmythos der außergewöhnlichen Persönlichkeiten Franziskus und Dominikus durch Institutionalisierung und Intellektualisierung der Lebensideale bewahren zu müssen, darf nicht den Blick auf die gleichfalls außergewöhnlichen Leistungen der verantwortlichen Ordensoberen der Folgegenerationen verstellen. Auch gilt es stärker zu differenzieren. Bedenkt man das je nach Texttyp (Kreuzzugschronik, volkssprachliches Epos, Legende, theologischer Traktat) und intendiertem Rezipientenkreis durchaus vielschichtige, sich seit dem 12. Jahrhundert allmählich verändernde Islambild, das sich nicht allein in einem ›Heidenbild‹ erschöpft (S. 26f. nicht beachtet), dann scheint die Frage berechtigt zu sein, ob man bezogen auf die Mendikantenorden relativ undifferenziert von ›Heidenmission‹ sprechen kann. Ist dieser Terminus zutreffend, wenn Muslime auch als ›Häretiker‹ (S. 28 und S. 262) oder als Anhänger eines ›jüdisch-christlichen Synkretismus‹ gesehen wurden (S. 28) und in den ›fiktionalen Gründungsmythen‹ (S. 29 und S. 259-262) immer wieder die häretisch-jüdisch-christlichen Anteile an Muhammads ›erfundener dritter Religion‹ betont wurden? In dem Buch wird das patristische und mittelalterliche theologische Denken zu ›Heiden‹ und ›Mission‹ als intellektuelle Grundlage des Redens und Handelns im Spätmittelalter eigentümlicherweise nicht näher ausgebreitet (S. 177 findet sich lediglich die knappe Thematisierung der Missionsauffassung des Apostels Paulus). Denn tatsächlich wird der Islam spätestens seit Petrus Venerabilis vermehrt als eine christlich-jüdische Häresie, und zwar als die letzte, gefährlichste und einzige gesehen, die bislang theologisch nicht widerlegt worden sei. Die Behauptung, dass es »äußerst fragwürdig« sei, »daß Petrus [...] die Objektivierung des Islambildes zugunsten einer Verständigung bzw. Missionstätigkeit angestrebt« habe (S. 27), ist unzutreffend, denn Petrus hat sehr wohl seine Widerlegung des Islam so angelegt, dass sie auch Christen auf der Iberischen Halbinsel zur Vorbereitung auf etwaige intellektuelle Auseinandersetzungen benutzen konnten: »Si quod forte haec de qua agitur scriptura aut interpretes non habuerit aut translata non profuerit, habebit saltem Christianum armarium etiam adversus hos hostes arma, quibus aut se muniat aut quibus, si forte ad certamen ventum fuerit, inimicos confodiat« (Contra sectam Saracenorum, hg. von Rudolf Glei, Petrus Venerabilis, Schriften zum Islam [Corpus Islamo-Christianum. Series Latina 1], Altenberge 1985, S. 56). Zwar stimmt es, dass der Abt von Cluny »die Ablösung der Kreuzzüge durch die Predigt [...] in seiner Konzeption an keiner Stelle als Antwort auf das Islamproblem ernsthaft thematisiert« habe (S. 28), doch konnte dies allenfalls der zweite oder dritte Schritt nach dem ersten sein: Einerseits hat Petrus gerade durch die auf seine Initiative hin angefertigte erste lateinische Koranübersetzung die Voraussetzung für einen argumentativen theologischen Traktat zur

Widerlegung des Islam geschaffen, der auf der inhaltlichen Auseinandersetzung mit der zentralen Schrift dieses Religionssystems fußt. Dies war in mentaler, kultureller wie theologischer Hinsicht eine nie zuvor praktizierte mehrfache Grenzüberschreitung. Andererseits spricht das Schweigen Bernhards von Clairvaux auf Petrus' Bitte, diese Widerlegung zu schreiben, Bände, zumal wenn man Bernhards frühere Aktivitäten hinsichtlich der theologischen Grundlegung der Idee eines geistlichen Ritterordens bedenkt, welche die Autorin gleichfalls nicht thematisiert.

Unter ›Heiden‹ wurden seit der Spätantike alle nichtchristlichen und nichtjüdischen Religionsanhänger subsumiert, ohne dass es zu einer typologischen, geschweige denn phänomenologischen Erfassung ihrer Eigenheiten gekommen wäre. Dies war ein ›Versehen‹ mit ungeahnten Folgen, da es insbesondere zu einem keineswegs einheitlichen Islambild in der lateinisch-christlichen Kirche führen sollte. Daher schließt der Leser auch nach eingehender Lektüre das Buch mit dem Gefühl, noch immer nicht genau zu wissen, welches Islambild jeweils konkret in den einzelnen franziskanischen und dominikanischen Texten (durchaus unterschiedlicher Qualität und Zielsetzung) steckt: die Autorin hat zu wenig auf das verwendete Vokabular im jeweiligen Kontext geachtet. Die Texte sprechen ganz unterschiedlich von »infideles« (S. 59 = S. 94; S. 74; S. 91; S. 108; S. 111; S. 115 = S. 119 = S. 240: Kapitel 16 in Franziskus' Regula non bullata von 1221; S. 122: überarbeitetes Schlusskapitel 12 in der Regula bullata von 1223; S. 145: Constitutiones Narbonenses von 1260; S. 213; S. 225-227; S. 244; S. 246f.: Humbert von Romans, Expositio regulae beati Augustini, 1260er Jahre; S. 259); »gens infidelis« (S. 86); »gentiles« (S. 59 = S. 94; S. 91f.; S. 213; S. 216-218, S. 220); »pagani« (S. 80; S. 205; S. 267); »secta« (S. 104; S. 224; S. 265; S. 271); »secta mortifera« (S. 190); »filii diaboli« (S. 188). Es stellen sich weitere Fragen zum spezifischen Islambild der beiden Orden: Wurden durch die Mendikanten ältere lateinisch-christliche Feindbilder des 8. bis 12. Jahrhunderts tatsächlich ab- oder nur umgebaut? Ist in den Texten das Bild vom ›unwissenden Heiden‹ vorherrschend, den man durch die Verkündigung des Evangeliums, durch theologische Auseinandersetzung und durch das radikale Vorleben der ›vita evangelica‹ zum Christen bekehren wollte? Alle diese Beobachtungen und Überlegungen zeigen, dass das Bild von den Muslimen nicht einheitlich das der ›Heiden‹, sondern vielschichtig gewesen ist und es somit durchaus konträre Erfahrungen und Ansichten widerspiegelt. Vermutlich hat es gewisse Unterschiede zwischen den stärker durch die italienischen und frühen nordafrikanischen Erfahrungen geprägten Franziskanern und den stärker durch die südfranzösisch-iberische und nahöstliche Welt beeinflussten Dominikanern gegeben. Diese frühen Prägungen dürften Einfluss auf die Gestaltung der unterschiedlichen Ausbildungskonzepte der beiden Bettelorden gehabt haben, die ihrerseits auf die Wahrnehmungs- und Auseinandersetzungsmöglichkeiten gegenüber dem Islam zurückgewirkt haben dürften. Leider wird auch nicht klar, welche Rolle hierbei die sich im späteren 12. Jahrhundert ausbildende Pariser Predigttheologie für die Entstehung des Predigtideals in den neuen Bettelorden gespielt hat (vgl. S. 178 Anm. 669 und S. 179). Zu Recht erkennt die Autorin, dass in dem »spannungsgeladenen Begegnungsfeld zwischen Christentum und Islam« nur »wenig Raum für missionarische Aktivitäten« blieb, denn es handelte sich wohl kaum mehr um Mission im herkömmlichen Sinn, sondern vielmehr um eine kombinierte Form von Mission und Häresiebekämpfung. Für »auffällig und sicherlich symptomatisch für die äußerst geringe Predigtchance ›inter infideles‹« hält es die Autorin ja selbst, dass in den »den Franziskanern und Dominikanern ausgestellten Bullen zwar Privilegien, Dispense und Weisungen zur Erleichterung der Seelsorge unter den Christen gegeben werden, nie (vgl. jedoch S. 158 Anm. 584: Honorius III. a. 1225) aber ein konkreter Auftrag zur Predigt ›inter infideles‹« (S. 112; vgl. auch S. 141 und S. 158-176 passim, v. a. S. 166). Auch gab es in der franziskanischen Ordensgesetzgebung des 13. Jahrhunderts noch keine ausdrückliche Thematisierung und präzise Umschreibung der Muslimenpredigt (S. 145 und S. 148). In der Praxis scheint sich der missionarische Ehrgeiz der Franziskaner in Nordafrika in Grenzen gehalten zu haben (S. 164), auch wenn sie im Gegensatz zu den Dominikanern allein die Strategie der heiligen Störenfriede in muslimisch beherrschten Räumen verfolgten (S. 183-195). Die damit verbundene Sehnsucht nach dem Martyrium durch christliche Predigt in der ungläubigen Fremde des Orients (S. 191) war eine Lebensform für den besonders starken Mönch, die aktive und kontemplative, aber auch monastische und eremitische Aspekte verknüpft – ideal verwirklicht in dem Ordensgründer Franziskus. Sie ist im Hinblick auf den Islam erstmals von den so genannten Martyrern von Córdoba nach der Mitte des 9. Jahrhunderts programmatisch formuliert worden (S. 31f.). Ein ganz anderes Verhalten vornehmlich der Dominikaner wird hingegen insbesondere auf der Iberischen Halbinsel deutlich, weshalb gerade dort, in jenem Raum großer sozialer und wirtschaftlicher Nähe zwischen Christen und Muslimen und aufgrund der schon lange praktizierten Konvivenz zwischen den Religionen eine ganz andere Islamerfahrung herrschte, die nicht nur um die relative Wirkungslosigkeit herkömmlicher christlicher Missionsmethoden wie der Predigt in den muslimisch dominierten

Räumen wusste, sondern eher intellektuelle und disputative (apologetische) Missionsformen in lateinisch dominierten muslimischen Räumen für die adäquatere Herangehensweise hielt. Muslimenmission, wenn auch mit teilweise großen religiösen und wirtschaftlichen Abstrichen versehen, ist daher umsomehr ein Thema bezogen auf die Mudejaren in den neueroberten christlichen Räumen der Iberischen Halbinsel gewesen (S. 195-211).

Die Arbeit spricht davon, sich mit der Mission der »infideles«, übersetzt mit ›Ungläubigen‹, ›Heiden‹ auseinanderzusetzen, also allen jenen Völkern, die nach christlichem Verständnis »extra ecclesiam« standen (vgl. S. 1 Anm. 1: ohne Quellen- oder Literaturnachweis). Abgesehen davon, dass der – übrigens nichtbiblische – Begriff der »missio« – ›Aussendung‹ im Mittelalter noch nicht mit seinem modernen Begriffsinhalt gefüllt ist, versucht die Arbeit das Interdependenzverhältnis zwischen dem Wandel der Wahrnehmung des religiösen Gegenüber (freilich nicht allein bedingt durch den jeweiligen Wirkungsraum: so S. 178 und S. 182) und dem Wandel der praktischen Verhaltensformen (vgl. S. 90 mit Anm. 304 und 308: hl. Dominikus in der Missionssituation: Anpassung des Äußeren durch Bartwuchs; S. 164 und S. 188: Anpassung des Äußeren als Akkulturationsmaßnahme) und der dadurch veränderten Methoden und literarischen Vorgehensweisen (vgl. insbesondere S. 178-236 und S. 248-266) zu beschreiben. Es kann nicht erwartet werden, dass die Arbeit den Konnex zu der reichen zeitgenössischen lateinisch-christlichen Islamliteratur, ihren Strategien, re- und perzeptiven Erfolgen und Misserfolgen im jeweiligen Kontext leistet, da eine solchermaßen kulturwissenschaftlich perspektivierte Literaturgeschichte dieser Texte noch nicht geschrieben ist (vgl. aber erste Anstöße hierzu anhand der dominikanischen Überlieferung S. 211-225 sowie der dominikanischen und franziskanischen Exempelliteratur und Kreuzzugspropaganda S. 248-257 und S. 258-266). Es ist immerhin bemerkenswert, dass der Franziskanerorden im gesamten 13. Jahrhundert keinen qualitativen Unterschied zwischen Bußpredigt unter Christen und Mission unter Ungläubigen machte, m. E. ein Indiz für die wenig reflektierte, traditionelle Methodenwahl, welche den Franziskaner Roger Bacon und den Terziaren dieses Ordens Raimundus Lullus angesichts des offenkundigen Scheiterns zur Entwicklung eines institutionalisierten und intellektuellen Missionsverständnisses führte, das sich im Orden freilich nicht durchsetzen sollte (S. 204-207).

So verdienstvoll die Studie hinsichtlich ihrer Fragestellung ist, so ärgerlich ist ihre durchgehend mit typographischen, sprachlichen und inhaltlichen Fehlern durchsetzte innere wie äußere Form, die ein eingehenderes Lektorat verdient gehabt hätte. An neueren kritischen Textausgaben sind im Darstellungsteil und Quellenanhang nachzutragen: S. 21 Anm. 57 (ebenso S. 293): Neuausgabe der Prüfeninger Vita des hl. Otto von Bamberg durch Jürgen Petersohn, Die Prüfeninger Vita Bischof Ottos I. von Bamberg ... (MGH. SS rer. Germ. 71), Hannover 1999; S. 28 Anm. 77 (ebenso S. 291): Neuausgabe von Contra sectam Saracenorum und der Summa totius haeresis Saracenorum des Petrus Venerabilis von Rudolf Glei, Petrus Venerabilis, Schriften zum Islam (Corpus Islamo-Christianum. Series Latina 1), Altenberge 1985; S. 61 Anm. 202 (ebenso S. 289): Neuausgabe der Legenda aurea des Jacobus de Voragine von Giovanni Paolo Maggioni, Legenda aurea 1-2 (Millennio medievale 6. Testi 3), Florenz ^{2}1998; S. 195 Anm. 736 (ebenso S. 220 Anm. 845, S. 221 Anm. 847 und S. 288): Neuausgabe von De statu Sarracenorum et de Machometo pseudopropheta eorum et de ipsa gente et eorum lege des Wilhelm von Tripolis von Peter Engels, Wilhelm von Tripolis, Notitia de Machometo. De statu Sarracenorum (Corpus Islamo-Christianum. Series Latina 4), Würzburg/Altenberge 1992; S. 223 Anm. 860 (ebenso S. 292): Neuausgabe der Confutatio Alcorani des Riccoldo da Montecroce von Johannes Ehmann, Ricoldus de Montecrucis, Confutatio Alcorani (1300). Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe. Verlegung des Alcoran (1542) (Corpus Islamo-Christianum. Series Latina 6), Würzburg/Altenberge 1999; S. 223f. Anm. 861-868 (ebenso S. 274 Anm. 1058 und S. 292): es gibt seit Dezember 1997 eine elektronische Volledition des Libellus ad nationes orientales des Riccoldo da Montecroce von Kurt Villads Jensen unter der Adresse http://www.sdu.dk/Hum/kvj/Riccoldo;S. 226 Anm. 877 (ebenso S. 283): Neuausgabe der Siete partidas von Robert Ignatius Burns, Las Siete Partidas 1-5 (The Middle Ages Series), Philadelphia 2001.

Matthias M. Tischler / Frankfurt am Main

Anschriften

der Mitarbeiter dieses Heftes

Prof. Dr. Dr. h.c. Horst Bürkle
Waldschmidstraße 7
D-82319 Starnberg

Prof. Dr. Wolfgang Gantke
Campus Westend
Grüneburgplatz 1
D-60629 Frankfurt am Main

Prof. Dr. Norbert Klaes
Banatstraße 3
D-97078 Würzburg

Prof. DDr. Claude Ozankom
Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg

Dr. Hansjörg Schmid
Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart
Geschäftsstelle SGT
Im Schellenkönig 61
D-70184 Stuttgart

Prof. DDr. Dr. h.c. Hans Waldenfels SJ
Grenzweg 2
D-40489 Düsseldorf

Vorschau

auf das nächste Heft
Heft 3
89. Jahrgang 2005

Hans Waldenfels SJ
Zum Missionsprogramm der Deutschen Kirche

Sigrid Rettenbacher
Theologie der Religionen und
komparative Theologie -
Alternative oder Ergänzung?

David Hüser
Federkronen zur größeren Ehre Gottes.
Volksreligiosität in Mojos

Peter Tze Ming NG
Places of Worship in China -
Some Observations from the Case of Christianity
in Taian Region of Shandong Province, PRC

Religiöse »Events« als missionarische Chance

Zwei der großen missionarischen Religionen haben in den letzten Tagen religiöse »Events« organisiert. Im Zürcher Hallenstadion hielt der Dalai Lama vom 5.-12. August seine Unterweisungen vor 8 000 (zahlenden) Hörern und Hörerinnen aus 44 Ländern. In den Gängen diskutierten die Buddhisten, Yogakünstler und Meditationsfans über buddhistische Sachverhalte, die von Seiner Heiligkeit gerade erörtert wurden. Im Stadion selber notierten sich auch und vor allem westliche Besucher die Erklärungen fein säuberlich in ihre Notizblöcke. Das Hallenstadion, wo sonst die Großen der Musik und des Sports die Ränge füllen, wurde zu einer temporären buddhistischen Universität. Mit seiner Grundbotschaft »Haltet an eurer eigenen Tradition fest« plädierte der Dalai Lama im Westen für eine Bindestrich-Religiosität (etwa Aufnahme des Buddhismus oder buddhistischer Elemente ohne auf die christlich-westliche Prägung zu verzichten), die der Verschmelzung der religiösen Kulturen entgegenkommt.

Demgegenüber wollte der religiöse Mega-Event des Jahres, der XX. katholische Weltjugendtag in Köln vom 16.-21. August, an dem über eine Million Jugendliche aus 193 Ländern teilnahmen, nicht nur die Freude am Katholischsein und an der Zugehörigkeit zu einer weltumspannenden Familie Gottes zeigen, sondern auch die katholische Identität stärken und zu einem missionarischen Neuaufbruch, vor allem im Bereich der Jugendpastoral, führen, wie aus den Ansprachen Papst Benedikt XVI., der eher ein Papst der »Worte und Begriffe« denn der »Gesten und Bilder« ist, deutlich hervorgeht.

Bei der Begegnung mit anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ermutigte der Papst zu einem »geistlichen Ökumenismus« (Paul Couturier) sowie zu »Einheit in der Vielfalt und Vielfalt in der Einheit«, also zu einer Einheit, die nicht Einheitlichkeit in »Lehre, Leben und Kult« (*Dei Verbum* 8) bedeutet. Zugleich aber erinnerte er daran, dass es keinen Dialog um den Preis der Wahrheit geben darf und betonte einen wichtigen Aspekt der katholischen Wahrheit, nämlich dass die ekklesiologischen Fragen, besonders die Frage des geistlichen Amtes – des Priestertums – untrennbar verbunden sind mit der Frage nach dem Zusammenhang von Schrift und Kirche, nach der Instanz der rechten Auslegung des Gotteswortes und seiner Entfaltung im Leben der Kirche.

Beim Besuch der Kölner Synagoge erinnerte der Papst unter Bezug auf *Nostra aetate* »an unsere gemeinsamen Wurzeln und an das äußerst reiche geistliche Erbe, das Juden und Christen miteinander teilen«, betonte aber, dass es im Dialog zwischen Christentum und Judentum nicht darum gehen kann, »die bestehenden Unterschiede zu übergehen oder zu verharmlosen: Auch und gerade in dem, was uns aufgrund unserer tiefsten Glaubensüberzeugung voneinander unterscheidet, müssen wir uns gegenseitig respektieren«. Ein wesentlicher Unterschied wurde dann in den Reden vom Rabbiner Netanel Teitelbaum und Benedikt XVI. deutlich spürbar: Während jener die Gemeinsamkeiten in den »sieben Geboten der Söhne Noachs« sah, die Gott der Welt gleichsam als Naturgesetz noch vor Moses übergeben hat, und am Ende seiner Rede im Namen des jüdischen Volkes dem Papst die rechte Hand reichte, um damit zugleich Versöhnungsbereitschaft wie Distanz

zu seinem Gegenüber zu signalisieren, sah der Papst hingegen im »Dekalog« das gemeinsame Erbe und die gemeinsame Verpflichtung; auch bat er den Herrn um Kraft und Frieden für »sein Volk« – womit er den Juden eine Anerkennung entgegenbrachte (Volk Gottes zu sein), die diese den Christen bisher versagen.

Auch bei der Begegnung mit Vertretern der muslimischen Gemeinschaften in Deutschland bezog sich der Papst auf *Nostra aetate* und nannte den interreligiösen und interkulturellen Dialog zwischen Christen und Muslimen eine »vitale Notwendigkeit«. Er vergaß aber nicht, die aktuellen heißen Themen anzusprechen: Widerstand gegen den Terrorismus, der sich der Religion bedient, Verteidigung der Religionsfreiheit und Achtung der Minderheiten als »unanfechtbares Zeichen wahrer Zivilisation«.

Bei der Begegnung mit den deutschen Bischöfen machte der Papst auf die Stärken (gute Organisation, großzügige Hilfswerke) und Schwächen (spirituelle und pastorale Armut, geringer Einfluss der katholischen Ethik und Moral) der katholischen Kirche in Deutschland aufmerksam und ermahnte sie zur missionarischen Dynamik: »Die Kirche in Deutschland muss immer missionarischer werden und sich bemühen, Wege zu finden, um den kommenden Generationen den Glauben zu vermitteln.«

Am Missionarischen aber wurde der Papst bei den Begegnungen mit den Jugendlichen selbst. Er ermahnte sie, sich nach den Heiligen, den wahren Reformern und Revolutionären aus der Kraft der »Hinwendung zu Gott« und der »Anbetung Gottes«, zu orientieren. Sich der Kluft zwischen dem Gipfelgefühl religiöser Events und dem christlichen Alltag wie der Zweideutigkeit des gegenwärtigen Booms des Religiösen bewusst, ermahnte Benedikt XVI. zugleich die Jugendlichen zur inneren Umkehr, damit sie an der Verwandlung der Welt mitarbeiten können, und zur Erdung ihrer religiösen Sehnsucht in einer mit Maß und Regel gelebten Religion: mit der Orientierung an Christus, mit Sakramentenempfang und Heiligung des Sonntags, mit Liebe zur Heiligen Schrift, wie sie von der Kirche ausgelegt wird, mit Vertiefung in den christlichen Glauben, wie er im Katechismus der Katholischen Kirche dargelegt wird, mit der Bildung lebendiger Gemeinschaften aus dem Glauben heraus, die in Kommunion mit dem Papst und den Bischöfen gedeihen sollten, mit der Entwicklung der Fähigkeit des Vergebens und der Sensibilität für die Nöte des anderen, besonders der alten Menschen und der Leidenden …

Die missionarischen Chancen von religiösen »Events« sind vorhanden, dürfen aber nicht überschätzt werden. Bei Weltjugendtagen handelt es sich eher um »Verklärungs-Erfahrungen« und viele möchten sicherlich drei Hütten bauen, auf dass das Christsein immer so schön und Herz erwärmend sei. Aber Christsein muss sich, wie die Heiligen wussten, in den Niederungen des Alltags bewähren. Es wäre daher keine schlechte Ernte von einem Weltjugendtag, wenn die daran teilnehmenden Christen nach Hause gingen mit der Botschaft Jesu an die Jünger, die mit ihm auf den Berg der Verklärung stiegen: »Steht auf, habt keine Angst!« (Mt 17,7) – denn furchtlos und mutig »Aufstehen« ist es, was Christen heute in den verschiedenen Lebenskontexten – vor allem des säkularisierten Westens – tun müssten, um »mutige Verkünder des Evangeliums und unerschrockene Entwickler der Kultur der Wahrheit, der Liebe und des Friedens zu sein« (so Benedikt XVI. in seiner Ansprache an die Jugend vom 18. August 2005).

Mariano Delgado

»Allen Völkern Sein Heil«

Das Missionsprogramm der deutschen Kirche

von Hans Waldenfels SJ

Für die deutsche Kirche bot das 1250. Gedenken an den Todestag des hl. Bonifatius den Anlass, sehr eingehend die Einstellung der Ortskirche zur weltkirchlichen Mission zu überprüfen. Schließlich ist Bonifatius einmal der erste Apostel Deutschlands und als solcher eine zentrale Gestalt in der Konstituierung unserer Ortskirche: Sodann aber ist seit dem Zuruf Ivo Zeigers auf dem Katholikentag 1948 in Mainz immer deutlicher von Deutschland als einem Missionsland gesprochen worden. Im Übergang von einer milieuprägenden Volkskirche zu einer Kirche mündiger Christen, die sich angesichts des gesellschaftlichen und damit auch religiösen Pluralismus ausdrücklich für das Christsein entscheiden und damit zur Christusnachfolge bekennen, gewinnen die beiden Grundzüge der Kirche, Sammlung und Sendung, neues Profil.

Die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) hat sich im Rahmen ihrer Fuldaer Herbst-Vollversammlung 2004 auf mehrfache Weise des Themas Mission angenommen. Dabei sind im Ergebnis vor allem vier Dokumente zu besprechen: (1) das große Eröffnungsreferat des Vorsitzenden Kardinal Karl Lehmann: *Umkehr zum Leben für alle. Ursprung und Tragweite der missionarischen Grunddimension des christlichen Glaubens*[1], (2) dessen Predigt im Eröffnungsgottesdienst am 21.9.2004: *Allen alles werden um des Evangeliums willen*[2], (3) das von der DBK am 23.9.2004 verabschiedete Grundsatzpapier: *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche*[3], (4) der Gemeinsame Hirtenbrief der deutschen Bischöfe anlässlich des Bonifatius-Jubiläums vom 21.9.2004: *Der missionarische Auftrag der Kirche*[4]. Schon die Aufreihung der verschiedenen Texte beweist, wie wichtig den Bischöfen das genannte Anliegen war.

Umso bedauerlicher ist es, dass nicht einmal die kirchliche Presse sich hinreichend über die Bedeutung des Themas im Klaren war und sich bei der Berichterstattung über die Vollversammlung sich mehr den Themen des kirchlichen Alltags zuwandte, dem zentralen Thema aber kaum die ihm gebührende Aufmerksamkeit schenkte. Es ist zu beklagen, dass angesichts der vielfältigen Strukturreformen, die von den personellen und finanziellen Engpässen in der heutigen Kirche gefordert sind, die zentralen Themen kirchlicher Verkündigung nicht selten in den Hintergrund gedrängt werden. Das ist Grund genug, dass wir in dieser Zeitschrift nachdrücklich die Aufmerksamkeit auf die von den Dokumenten angesprochene Thematik unserer Sendung lenken.

Angesichts der unterschiedlichen Gewichtung der Texte stellen wir sie freilich in einer eigenen Reihung vor. Wir beginnen mit der Predigt Kardinal Lehmanns, da er sich in ihr nicht zuletzt der zentralen biblischen Begründung der Mission widmet. Wir beschäftigen uns dann mit dem theologischen Grundsatzreferat, in dem Lehmann die Mission als eine Grunddimension christlichen Glaubens zur Sprache bringt und damit aufzeigt, dass wer

1 Das Referat wurde dokumentiert in ZMR 88 (2004) 199-216.

2 Dokumentiert in Pressemitteilungen der DBK vom 24.9.2004, Nr. 064, Anlage 2.

3 Veröffentlicht in der von der DBK herausgegebenen Reihe: Die deutschen Bischöfe. Nr. 76, Bonn 2004.

4 Dokumentiert wie Anm. 2, Anlage 3.

immer sich Christ nennt, sich dem missionarischen Auftrag in seinem Leben nicht entziehen kann. Was dabei eher systematisch-theoretisch reflektiert wird, findet dann seine breite Entfaltung in dem Grundsatzdokument, das von der Bischöflichen Kommission Weltkirche, vor allem von Michael Sievernich SJ vorbereitet, zu einer Äußerung der Gesamtkonferenz der deutschen Bischöfe geworden ist. Demgegenüber wirkt der Hirtenbrief dann am Ende eher wie ein Begleitschreiben aus gegebenem Anlass.

1 Der Auftrag[5]

In der Eröffnungspredigt legt der Vorsitzende den bekannten Schlussabschnitt des Matthäusevangeliums 28,16-20 aus und erschließt damit das biblische Fundament missionarischen Denkens und Handelns. Was seine Predigt auszeichnet, ist einmal die sehr bewusste Einbettung des Textes in den Gesamtrahmen der Szenerie und von da aus in einen universalen Ausblick.

Zum Rahmen der Schlussszene gehört die nachösterliche Zeit, in der sich der Blick auf die Zukunftsperspektiven der zurückbleibenden Jünger bzw. Apostel richtet. Dazu gehören dann der Aufbau der kommenden Kirche, die Konzentration auf die Verkündigung des Evangeliums, die Stiftung und Spendung der Sakramente, zumal der Taufe und der Eucharistie, schließlich der Blick auf die ganze Welt, in der die Jünger den gekreuzigten und auferstandenen Herrn zu bezeugen haben.

Ort der Schlussvision ist ein Berg. Lehmann erinnert daran, dass der Berg – ohne genauere Zuordnung – in vielen Religionen Ort der Offenbarung ist. Die Szene ist in sich ambivalent: Wie damals, als der Herr den Jüngern auf dem See entgegenkam, die Jünger seine Gegenwart und seine rettende Kraft erfuhren, niederfielen und bekannten: »Wahrhaftig, du bist Gottes Sohn.« (14,33), so fallen sie auch hier auf dem Berg nieder und huldigen ihm. Wie damals aber kommen auch hier den Jüngern Zweifel, so dass selbst in dieser Stunde ihre Situation zwischen Vertrauen und Mutlosigkeit, Gewissheit und Zweifel schwankt.

Der Abschnitt enthält dann das für das Matthäusevangelium entscheidende letzte Wort Jesu: »Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden.« (28,18) Von tiefer Bedeutung ist hier wie auch in den folgenden Sätzen die Betonung des »alle«, das nicht weniger als fünfmal zu finden ist: »alle Macht«, »alle Völker«, »alle Menschen«, »alles befolgen«, »alle Tage«. Am Anfang steht so die uneingeschränkte Macht Gottes des Schöpfers, der sich auch Jesus als der Sohn erfreut.

Im Folgenden wird dann die Beauftragung der Jünger in drei Schritten entfaltet (28,18-20).

- Die Berufung der Jünger wird ausgeweitet auf »alle Völker«, »alle Menschen«. Sie ist nicht beschränkt auf das Volk Israel, dürfe dieses aber in diesem Zusammenhang auch nicht ausschließen. Der Vollzug bzw. die Annahme des Rufes ereignet sich dann auf doppelte Weise:
  - durch Taufe und
  - Annahme der Lehre. Taufe und Lehre bringen die wahre Jüngerschaft hervor.

5 Ich folge dem in Anm. 2 genannten Text, verzichte aber in der Beschreibung darauf, die einzelnen dort entlehnten Formulierungen als Zitate auszuweisen.

Zur früher viel diskutierten Frage nach der Herkunft der trinitarischen Taufformel bemerkt Lehmann: »Heute nimmt niemand mehr an, dass diese Berufung auf den dreifaltigen Gott eine spätere Einfügung in den Text ist (Interpolation). Wahrscheinlich hat sich diese dreifache Struktur aus der Liturgie heraus entwickelt. Sie kommt im Übrigen ansatzweise auch schon besonders bei Paulus vor (vgl. 2 Kor 13,13; 1 Kor 12,4.6; vgl. 1 Kor 6,11; Gal 4,6; 1 Petr 1,2).«

Die an die zweite Stelle gerückte Aufforderung zu lehren in der knappen Formel: »Lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe« erinnert letztendlich an die großen Reden, die das Evangelium selbst enthält. Und wie es in 5,17-19 hieß, ist nichts davon zu unterschlagen. Lehmann bemerkt: »Nichts von all dem darf unterschlagen, aber auch nichts hinzugefügt, nichts umgedeutet oder abgeschwächt werden.« Der Satz ließe sich zweifellos im Hinblick auf die lange Lehrpraxis der Kirchengeschichte durchaus weiter bedenken.

Für Lehmann sind es dann vier Auftragselemente, die Beachtung verdienen:

- das Gehen zu den Völkern,
- das Zum-Jünger-Machen,
- das Taufen,
- das Lehren.

Die Mission enthält als Anfangselement den Aufbruch. Der jesuanische Befehl lautet nicht: »Kommt!«, sondern »Geht!«. Er hat im Prozess der Jünger-Werdung in der Betonung des Taufsakramentes eine in die sinnliche Wahrnehmung hineinreichende leibhaft-weltliche Seite. Jüngersein ist keine weltabgewandte, rein innerliche Angelegenheit. Die Außenseite der Jüngerschaft führt vielmehr von selbst zum Aufbau der sichtbaren Kirche, der Gemeinden.

Doch alles, was sich in der Welt ereignet, ist getragen von der Gegenwart des auferstandenen Herrn, dessen Mitsein mit seinen Jüngern diesen als bleibendes Unterpfand bis an das Ende der Tage verheißen ist: »Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.«

Wie schon gesagt, durchzieht diese Schlussworte die Betonung des »alle«. Wo es um alles geht, öffnet sich der Blick in Raum und Zeit. Wo ein Schlusswort aber öffnet, ist es eigentlich kein Schlusswort mehr. Denn es eröffnet eine Welt und Geschichte, deren Zukunft letztlich gar nicht zu berechnen ist. Und doch können Menschen mit Vertrauen in diese Zukunft gehen, weil sie es mit einem Gott zu tun haben, der sich im auferstandenen Jesus von Nazaret als Immanuel, als Gott-mit-uns offenbart und uns als solcher nahe bleibt.

Lehmann schließt seine Betrachtung mit dem Hinweis, dass das heute »notwendige Gespräch mit den Weltreligionen« »die Notwendigkeit des entschiedenen und klaren Zeugnisses der Christen« nicht aufhebt. Dabei fügt er ein Element ein, das in die Theologie verhältnismäßig spät Eingang gefunden hat: den »Mut zum Bekenntnis des Glaubens, nicht nur für uns selbst«. Tatsächlich gehört es zu den neu erkannten Einsichten, dass wir Christen nicht nur für uns selbst hoffen und beten, sondern dass selbst da, wo wir uns voller Vertrauen Gott übereignen, das niemals individualistisch für uns allein tun können (und sollen), sondern immer in der Offenheit Gottes für jeden anderen Menschen unser Leben führen. Dabei reicht es dann – wie es abschließend in der Predigt heißt – nicht aus, »das wir den Buddhisten helfen, bessere Buddhisten zu werden, den Muslimen helfen, bessere Muslime zu werden. Nein, Paulus sagt uns in seinem ›missionarischen Kanon‹ mit aller Deutlichkeit, wir sollten in der Kraft des Geistes die große Herausforderung annehmen, ›*allen alles zu werden*‹ (1 Kor 9,22), den Juden ein Jude, den Schwachen ein Schwacher, um des Evangeliums willen.«

2 Mission als Grunddimension christlichen Glaubens

Das große Einleitungsreferat Kardinal Lehmanns gliedert sich in fünf Teile, die hier insofern knapp zusammengefasst werden können, als es in ZMR 88 (2004) bereits voll dokumentiert worden ist.[6] Lehmann setzt bei der Krise des Missionsgedankens ein, wobei er die Krise nicht mit Außenfaktoren in Verbindung bringt, sondern mit der Ursprungsfrage, was das Ziel jesuanischer Verkündigung war: Ging es um die Bekehrung seines Volkes Israel oder um die so genannte »Heidenmission«? War letztere nicht dadurch motiviert, dass das Bekehrungswerk in seinem Volk gescheitert war und sich daraufhin das Ziel der Verkündigung änderte? Lehmann fragt dagegen, »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« (199). An dieser Stelle wird einmal deutlich, dass das christliche Missionsverständnis nicht ohne Berücksichtigung des jüdisch-christlichen Verhältnisses von der ersten Stunde an behandelt werden kann, dass sodann die Einstellung des vorösterlichen Jesus von zentraler Wichtigkeit und schließlich auch für die Einstellung der nachösterlichen Kirche bedeutsam ist.

2.1 Das jesuanische Gottesbild

Lehmann lenkt gleichsam in einem Vorspiel den Blick auf die vorösterliche Gottesverkündigung Jesu. Wie am Ende der Eröffnungspredigt in aller Klarheit Gott als der Gott-mit-uns zur Sprache kommt, so ist zu beachten, dass schon vom Alten Bund her Gott nicht in reiner Selbstgenügsamkeit und Ferne von uns thront, sondern dass er den Menschen in Schöpfung und Erlösung begleitet. In diesem Sinne ist vom »Interesse Gottes an der Welt« zu sprechen. Seine Haltung ist – theologisch gesagt – bestimmt von der »Kondeszendenz«, der »Herablassung«, die sich alttestamentlich in Gottes Wort, in der Thora, in der Schechina vollzieht. Was dann in der Inkarnation Gottes in Jesus Christus kulminiert, hat seine klassische Zusammenfassung im Anfangstext des Hebräerbriefs 1,1f gefunden: »Viele Male und auf vielerlei Weisen hat Gott einst zu den Vätern durch die Propheten, in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn …«. Aus diesem Ansatz ergibt sich »eine sehr konsequente Christologie der Sendung« (200), die darin ihr Ziel hat, dass sie Gottes Liebe zum Menschen und zur Welt offenbart. Schon von hier aus ist darauf zu achten, dass ein Begriff wie Gottes Herrschaft nicht leichtfertig im Sinne weltlicher Herrschaft missdeutet wird.

2.2 Jesu Sendung

Anstatt in einer eher nachträglichen Reflexion Jesu möglichen Missionswillen zu klären, ist es sinnvoll auf die verschiedenen Momente seines eigenen Tuns und Sprechens zu achten. Jesus sieht sich von Anfang an als Verkünder einer elementaren Hinkehr zu Gott und seiner Herrschaft und als Künder des Glaubens an das Evangelium (Mk 1,15). Dabei setzt er sehr früh auf die Mitarbeit seiner Jünger, deren Berufung sich als eine Indienstnahme zur Verkündigung des Evangeliums manifestiert.

Wichtig ist dabei, dass schon der vorösterliche Jesus den Jüngern die Vollmacht zur Verkündigung durch Wort und Tat schenkt. So wie Jesus selbst sich von seinem Vater bevollmächtigt sieht, gibt er diese seine Vollmacht weiter. Zu Recht sieht Lehmann in diesem

6 Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf die ZMR-Dokumentation.

Element der Weitergabe die Anfänge einer Traditionsbildung, weil nur der in Vollmacht handeln kann, dem auch an einer genauen Kenntnis und einer getreuen Befolgung der ursprünglichen Verkündigung liegt. Zentraler Begriff für die bevollmächtigte Sendung ist der »Apostel«. Deshalb ist die Aussonderung der »Zwölf«, die dann als erste auch den Titel des »Apostels« erhalten, nicht zu unterschätzen. Freilich verbindet sich mit den »Zwölf« – abgesehen von der Symbolhaftigkeit der Zahl – die Einmaligkeit, dass sie unmittelbare Weggefährten des vorösterlichen Jesus waren, während das Apostelamt über die Lebenszeit Jesu hinausreicht und seine Bevollmächtigung folglich auch in die Folgezeit hinein übertragen werden konnte.

Zur von Jesus konstituierten Sendung gehören somit sowohl die Rückbindung an das Volk Israel und die Zwölfzahl seiner Stämme als auch die radikale Öffnung für alle Menschen. Dabei ging es im Leben Jesu zunächst weniger um eine ethnische Ausweitung der Sendung als um eine Öffnung für alle Marginalisierten der Gesellschaft, die Kranken, die Ausgestoßenen, die Sünder, die Verachteten (»Zöllner«), – kurz: für alle, die im Unheil leben. In diesem Zusammenhang bildeten dann ethnische Zugehörigkeiten letztendlich keine Grenzen. So wie man sich schwer tut, in bestimmten, am Ende als Rechtsakte definierbaren Handlungen die Gründung der Kirche und die Einsetzung der Sakramente festzustellen, so fällt es auch schwer zu zeigen, dass Jesus die Heidenmission datierbar begründet hat. Das heißt aber nicht, dass die vielfältigen Spuren, die in diese Richtung weisen, nicht ernst genommen zu werden brauchen. Die Hinweise auf den Zusammenhang von irdischer Tätigkeit und eschatologischer Vollendung verdienen genauso Berücksichtigung wie der Verweis, der mit Stellen aus dem Grenzbereich zwischen vor- und nachösterlichem Denken wie Mt 25,31-46 gegeben ist.

Lehmann verweist abschließend in diesem Abschnitt einmal auf den Wechsel der Rede von der Gottesherrschaft zum griechischen Begriff der *ekklesia,* sodann auf die herausgehobene Stellung des Simon-Petrus unter den Zwölf. In der Erläuterung des *ekklesia*-Begriffs folgt er dem heutigen Stand der Diskussion. Danach enthält der biblische Kirchenbegriff bereits die drei Stufen der (eucharistischen) Versammlung, der konkreten Ortsgemeinde und schließlich der weltweiten Glaubensgemeinschaft (Universalkirche). Lehmann setzt hier eindeutig bei empirischen Erfahrungen, bei der aktuellen Gemeindeerfahrung an, die dann freilich stets für die weitere Gemeinschaft offen ist. Nicht unwichtig sind dabei jene Elemente, die schon früh den Traditionsprozess in der Jüngerschaft Jesu über dessen Tod hinaus erkennen lassen.

2.3 Universale Sendung

Im Mittelstück seiner Ausführungen besteht Lehmann darauf, dass die Universalität der Sendung der Kirche nicht einseitig auf das nachösterliche Geschehen reduziert werden darf. Vielmehr gehört sie in das Grundverständnis von Tod und Auferstehung Jesu. Dabei betont er vor allem die zentrale Bedeutung der biblischen Kurzformel, in der er »so etwas wie eine Synthese aller Hauptaspekte des Erlösungsgeschehens« erblickt (205): das vorpaulinische bzw. paulinische »Für uns«. Diese Formel findet sich in allen Schichten des Neuen Testaments und gehört zweifellos zur ältesten, für uns erreichbaren Traditionsschicht. Die »Pro-Existenz« Jesu, von der wir von der »Für uns«-Formel aus sprechen können, darf freilich nicht reduziert werden auf das anthropologische Verständnis menschlicher Solidarität. Theologisch ist die ganze Fülle der Bedeutung des *pro* = für zu beachten, die von einem »zu unseren Gunsten«, »um unseretwillen« bis zum »an Stelle von uns«, »in unserer Stellvertretung« reicht und dabei im Tode endet.

In der Geschichte der Kirche ist aber dann auf eine doppelte Einstellung zu achten: Einerseits hört sie nicht auf, immer wieder auf die Universalität des von Christus gewirkten Heiles hinzuweisen, andererseits darf die Heilserlangung nicht als ein mechanischer Vorgang ausgelegt werden. Lehmann spricht im Blick auf den heiligen Paulus von einem »fundamentalen Unterschied zwischen dem Indikativ und dem Imperativ der Zuwendung des Heils« (207). »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.« (208)

Wichtig bleibt bei alle dem die Verknüpfung der Mission über die Auferstehung hinweg mit dem (vorösterlichen) Leben und Sterben Jesu, weil nur von daher sich jene Elemente erschließen lassen, die der Kirche ihren heilsmächtigen Sinn geben. Ursprung aller Sendung aber bleibt der dreifaltige Gott. Denn es ist der Vater, der den Sohn sendet, der wiederum durch seine Menschwerdung die Sendung in die Geschichte einsenkt, wo sie dann durch die Sendung der Jünger weitervermittelt wird. Zu Recht verweist Lehmann hier auf den Ansatz des Dekrets *Ad gentes*, in dem die theologische Sicht deutlichen Ausdruck gefunden hat. Nicht zu übersehen ist sodann in der Tat die hohe Bedeutung, die das trinitarische Denken in der systematischen katholischen wie evangelischen Theologie der Gegenwart gefunden hat.

2.4 »Missionarische Kirche«

Hier ist dann freilich daran zu erinnern, dass der hier gemeinte Missionsbegriff erst relativ spät in das Bewusstsein der Theologie getreten ist. Biblisch ist es nicht zu rechtfertigen, dass, wie es seit dem Beginn der neuzeitlichen Missionstätigkeit der Fall ist, Kirche und Mission einander gleichsam gegenübergestellt werden. Was Lehmann in seinen Ausführungen zugrunde legt, ist wesentlich begründet in der nachkonziliaren Theologie der letzten Jahrzehnte. Wie auch in der zuvor besprochenen Predigt gesagt, ist es sinnvoll, von einem eher extrinsezistischen Verständnis des »Missionsbefehls« abzurücken. Wenn die Sendung ein Wesenszug der Kirche ist, bedarf es keiner Beauftragung »von außen«.

Sehr eindringlich warnt der Vorsitzende aber dann vor einer Verkürzung des Heilsverständnisses. Gewiss geht es bei der Verkündigung des Heils um das integrale Heil. Gerade das aber kann und darf nicht dahin führen, dass das Missionarische zur Entwicklungshilfe und anderen sinnvollen Einsätzen verkürzt wird. »Letztlich bringt die Mission etwas, was niemand in der Welt zu geben vermag: das Leben Gottes selbst.« (211) Es ist dieses das »Leben für alle«, das Lehmann im Titel seines Vortrags angesprochen sehen will.

Umgekehrt erfordert die Zuwendung Gottes in der Menschwerdung Jesu, dass »die Kirche im Auftrag Gottes die Menschen auch an dem Ort aufsuchen (muss), wo sie wohnen und leben« (ebd.). Auf der einen Seite sollte dann gelten, was schon das Apostelkonzil formuliert hat: »den Heiden, die sich zu Gott bekehren, keine Lasten aufzubürden« (Apg 15,19). Auf der anderen Seite geht es letztlich um »die Integration als die Unterscheidung des Christlichen«; für Lehmann ist das mehr als Akkomodation und Assimilation, auch als Inkulturation (vgl. 212).

Weil aber die missionarische Verkündigung stets an die Freiheit und die freie Entscheidung des Adressaten appelliert, wird in diesem Zusammenhang sinnvollerweise von Dialog gesprochen. Freilich ist Dialog dann nicht mit Unverbindlichkeit gleichzusetzen.

2.5 Träger der Mission

Aus der Gesamtverantwortung der Kirche für die Mission folgt, dass alle Christen im wörtlichen Sinne des Wortes »Missionare« = Gesendete sind. Das bedeutet freilich nicht, dass die Männer und Frauen und die Gemeinschaften, die in der Vergangenheit für die Schärfung des missionarischen Bewusstseins gesorgt haben und oft genug stellvertretend in der Welt missionarisch tätig waren, nun ihre Bedeutung verloren haben. Ebenso wenig können sich die Leitungsgremien der Kirche, die Bischöfe, Pfarrer und die übrigen Hauptamtlichen in der Kirche, ihrer Verantwortung entziehen. Wohl ist auf das Miteinander aller kirchlichen Kreise im Dienst der Mission zu achten. Dabei ist der Blick für jene Situationen zu schärfen, die nicht von der amtlichen Verkündigung erreicht werden, zu denen aber sehr wohl Christen, Männer und Frauen, in ihrem Alltag Zugang haben und wo das alltägliche Lebenszeugnis wirksam ist. Bei alle dem kommt es dann auf ein gesundes Verhältnis zwischen dem missionarischen Tun zu Hause und in der Nähe und dem weltkirchlichen missionarischen Impuls an.

An dieser Stelle verdient schließlich ein kurzes Mahnwort zitiert zu werden, weil es immer wieder Menschen gibt, die der Kirche unwohl gesonnen sind und ihr ein falsches Überlegenheitsgefühl unterstellen. Kardinal Lehmann weist ausdrücklich darauf hin, dass es im Neuen Testament Texte gibt, »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« (215).

3 »Allen Völkern Sein Heil«[7]

Vor dem Hintergrund der theologischen Reflexionen des Vorsitzenden der DBK Kardinal Lehmann ist dann das ausführliche Dokument der Bischofskonferenz zur Mission der Weltkirche zu sehen. Es richtet sich an die deutsche Kirche im Jahr des Bonifatius-Jubiläums. Es übersieht nicht die verbreitete Missionsmüdigkeit, die sich aus der vertieften Säkularisierung der Gesellschaft, der zunehmenden Individualisierung und dem verbreiteten relativistischen Wahrheitsverständnis ergibt (vgl. 6), es appelliert aber zugleich an den im 2. Vatikanischen Konzil geweckten Impuls einer allgemeinen Verantwortung aller Mitglieder der Kirche für den missionarischen Einsatz in der ganzen Welt.

In gewissem Sinne führt das neue Dokument die verschiedenen Anläufe, die die deutsche Kirche seit dem Konzil und der Würzburger Synode unternommen hat, zusammen.[8] Das Dokument enthält drei Teile, die jeweils unter einem biblischen Leitmotiv stehen; dadurch bekommt es von vornherein einen deutlich spirituellen Ton:

1. »Den Saum seines Gewandes berühren« (Mt 14,36).
2. »Die Wahrheit wird euch befreien« (Joh 8,32).
3. »Ihr werdet meine Zeugen sein« (Apg 1,8).

Auch das Schlusswort steht unter einem biblischen Leitgedanken: »Brannte uns nicht das Herz?« (Lk 24,32)

7 Das in Anm. 3 genannte Dokument wird mit den Seitenzahlen im Text zitiert.

8 Um hier einen Überblick zu gewinnen, lohnt es sich, das Literaturverzeichnis zu beachten, in dem die wichtigsten römischen und deutschen Texte der Kirche seit dem Konzil zu finden sind. Vgl. auch das Editorial: Erneuerung des missionarischen Bewusstseins von Mariano DELGADO in: *ZMR* 88 (2004) 197f (zu Heft 3/4).

3.1 Christliche Mission in Gegenwart und Geschichte

Am Anfang steht ein analytischer Teil, der einmal die Konturen der Gegenwart vorstellt und dann zurück in die Geschichte schaut.

3.1.1 Konturen der Gegenwart

Dreierlei charakterisiert die Gegenwart. Ein deutlich erkennbarer Kulturwandel, verbunden mit der Globalisierung, sodann die Ambivalenz zwischen Säkularisierung und religiöser Renaissance; beides zusammen aber macht eine grundlegende Erneuerung des missionarischen Bewusstseins erforderlich, in dem die Grenzen zwischen den anderen und uns selbst niedergerissen werden, da wir selbst der Umkehr bedürfen.

Kulturwandel und Globalisierung: Wenn heute eine Kirchenkrise unübersehbar ist, so ist diese allerdings nach Meinung der Bischöfe »hausgemacht«, weil der Kulturwandel nicht hinreichend beachtet wird (vgl. 14). Noch immer ist nicht eingeholt, was Paul VI. in *Evangelii nuntiandi* 26 das »Drama unserer Zeitepoche« genannt hat: der »Bruch zwischen Evangelium und Kultur«. Auch wenn das 2. Vatikanische Konzil diese neue Situation in einigen Konturen angesagt hat, wie eine *Relecture* der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* leicht beweist, lässt sich kaum leugnen, dass die daraus zu ziehenden Konsequenzen aufs ganze noch nicht weitgehend genug gezogen worden sind. Das gilt auch für die verschiedenen Facetten des Globalisierungsprozesses, bei dem die veränderten wirtschaftlichen Konstellationen ebenso zu beachten sind wie die wechselseitigen Abhängigkeiten im Informationswesen, durch die Migrationsbewegungen, aber auch die im Hintergrund sich entwickelnden Netzwerke der Gewalt, des Terrors, der Kriminalität sowie die Entstehung neuer gesellschaftlicher Ungerechtigkeitssysteme und die Vertiefung der Gräben zwischen Arm und Reich.

Dazu heißt es dann: »Die schöpferische Treue zum Evangelium gebietet eine Globalisierung der Verantwortung und der Solidarität mit den Armen und Schwachen. ›Sie nämlich sind die Privilegierten bei Jesus, sie müssen auch die Privilegierten in seiner Kirche sein. Sie vor allem müssen sich von uns vertreten wissen.‹ (*Unsere Hoffnung* III,2).« (15) Wo sich die Kirche als das »universale Sakrament des Heils« versteht, bekommt das Heil in diesem Kontext eine politische Seite und wird die Kirche unweigerlich zur »Anwältin für die Menschenrechte, den Weltfrieden und die größere Gerechtigkeit.« (16)

Säkularisierung und/oder religiöse Renaissance?: Der Bischofstext spricht einfach von »oder«. Ich würde beides lieber parallelisieren und durch ein »und« verbinden. Tatsächlich stehen wir vor der Herausforderung einer zunehmenden Säkularisierung und einer religiösen Privatisierung. Das jedoch bedeutet nicht einfach den Abschied von der Religion. Nüchternerweise müssen vielmehr die vielen, die mit ihm gerechnet haben, heute feststellen, dass sich die Religion auf vielfältige Weise revitalisiert. Gewiss geht es dabei nicht um eine Revitalisierung des Christentums in unseren Breiten, wohl aber um eine Vielzahl religionsproduktiver Tendenzen, im Bereich der Esoterik, im Interesse an asiatischen Ritualien und Lebenshilfen, im Verlangen nach magischen und mythischen Einflüssen, im »Wunsch nach Wiederverzauberung der Welt« (17). Das Christentum kommt nicht umhin, sich in dieser Szenerie auch seinerseits neu zu orten.

Ein neues missionarisches Bewusstsein: Die Änderungen der gesellschaftlichen Situationen weltweit führen auch zu Änderungen im missionarischen Bewusstsein. Das besagt nicht, dass die Grundausrichtung der Mission auf die Verkündigung des Evangeliums sich ändern würde, doch die Vielschichtigkeit gesellschaftlicher Lebensmomente, die in ihren konkreten Bestimmungen nochmals plural auftreten, führen zugleich dahin, dass auch die missionarischen Tätigkeiten überprüft werden müssen.

Es kommt hinzu, dass die kirchliche Vergangenheit auch mit ihren missionarischen Strategien in vieler Hinsicht zum Ballast geworden ist. Zudem ist das Evangelium, wie hier und anderswo im Anschluss an Madeleine Delbrêl festgestellt wird, »eine alte Neuigkeit« geworden: »Wir geben uns keine Rechenschaft darüber, was Gottes Abwesenheit für uns wäre; so können wir uns auch nicht vorstellen, was sie für die anderen ist. Wenn wir von Gott reden, bereden wir eine Idee, statt eine erhaltene weitergeschenkte Liebe zu bezeugen. Wir können den Ungläubigen unseren Glauben nicht als eine Befreiung von der Sinnlosigkeit einer Welt ohne Gott verkünden, weil wir diese Sinnlosigkeit gar nicht wahrnehmen. Wir verkünden Gott wie unser Eigentum, wir verkünden ihn nicht, wie das Leben allen Lebens, wie den unmittelbaren Nächsten all dessen, was lebt.« (18)

Das Bewusstsein wird schon dadurch neu, dass wir in Europa und damit auch in Deutschland zunächst aufgerufen sind, uns selbst zu evangelisieren und die notwendige kirchliche Reform in ihrem Zusammenhang zur Verkündigung der Heilsbotschaft zu sehen. Ausdrücklich ist dabei zu beachten, dass alles, was falsch gelaufen ist und falsch läuft in der Kirche, *unter dem Gericht* des Evangeliums steht (vgl. 19). Hingewiesen wird auf die Logik der Macht, die »nur allzu leicht den Respekt vor der Freiheit des anderen« erdrückt und nicht die Logik des Gekreuzigten ist.

Recht verstanden, ist die Verkündigung des Evangeliums eine Bringschuld der Christen. »Eine Kirche, die nicht missioniert, demissioniert.« (M. Delbrêl) (20).

3.1.2 Lehren der Geschichte

Die Diagnose der heutigen gesellschaftlichen Situation gewinnt nicht zuletzt dadurch an Präzision, als sie sich deutlich von den verschiedenen geschichtlichen Etappen der Kirchengeschichte abhebt. Es macht deshalb Sinn, intensiver in die Geschichte zu schauen. Das geschieht einmal in einem kurzen, aber doch sehr vom heutigen Fragehorizont bestimmten Durchgang durch die Geschichte, wobei diese in zwei große Abschnitte – Urchristentum bis Mittelalter und Mittelalter bis Neuzeit – eingeteilt ist, bevor sodann in aller Nüchternheit von Licht- und Schattenseiten der Missionsgeschichte die Rede ist.

Zum Gang der Geschichte: Die geschichtliche Beschreibung beginnt dort, wo die beiden Überlegungen Kardinal Lehmanns enden: bei der frühen Verkündigung und der Entstehung der Gemeinden. Es gelingt den Verfassern, in sehr knapper Form zu den verschiedenen Ländern der frühen Verkündigung zu führen, dann nach Europa. Hier offenbart sich die Mission nicht zuletzt durch die Nennung bekannter Verkünder des Glaubens vor und nach Bonifatius in konkreten Gesichtern, aber auch in den verschiedenen Methoden der Verkündigung und der Konstituierung von Gemeinden, Orten, Klöstern und den damit verbundenen Kulturleistungen; in den vielen Gesichtern erhält sie so selbst ein Antlitz. Zu Recht heißt es: »Bei aller Vielfalt der Formen und Spannungen zwischen einzelnen Missionsansätzen überrascht der große missionarische Elan, Völker in allen Sprachen mit dem Evangelium bekannt zu machen und in den verschiedenen Kulturen Kirche zu gründen.« (24)

Eine gewisse Zäsur stellt die frühe Neuzeit insofern dar, als die christliche Mission nun in den Windschatten der europäischen Expansion nach Afrika, Asien und Amerika gerät. Die Eroberung der Länder und die politische Unterdrückung der einheimischen Völker, verbunden mit starker wirtschaftlicher Ausbeutung, brachte trotz aller Einsprüche, die wir heute besser als je zuvor kennen, die Mission ihrerseits in Verruf. Das ergab sich einmal aus der Tatsache, dass die Missionsarbeit mehr und mehr unter das Patronat der politischen Herrscher bzw. der Kolonialmächte geriet und zudem der Respekt vor dem Fremden und den verschiedenen kulturellen und auch religiösen Werten der eroberten Länder erst langsam wuchs. Auch in diesem Abschnitt werden die verschiedenen Hinweise zu den großen außereuropäischen Kontinenten und ihren Ländern zur Einladung, sich mit der Geschichte der Völker Amerikas, zumal Lateinamerikas, Afrikas und Asiens mit Indien, Japan, China und anderen Völkern intensiver zu beschäftigen.

Nicht zu übersehen ist, dass die Kirche mit ihrem römischen Zentrum schon früh bemüht war, die missionarische Tätigkeit, wenn eben möglich, von politischen Einflüssen zu befreien. Die Gründung der römischen Missionskongregation, der so genannten Propagandakongregation, im Jahre 1622 ist hier ein gutes Beispiel. Wie stark das Missionsinteresse in der Kirche jener und der Folgezeit war, beweisen zudem die zahlreichen Gründungen von Missionsorden und -kongregationen für Männer und Frauen. Es war Benedikt XV., der nach der Beendigung des 1. Weltkriegs 1919 in seiner Enzyklika *Maximum illud* jeder kolonialen Mission eine Absage erteilte und zugleich zur Bildung einheimischer Kirchen einlud.

Licht und Schatten und der Ruf nach Vergebung: Angesichts der verbreiteten Negativbewertung der neuzeitlichen Mission ist es angebracht, die Tätigkeit vieler Missionare und Missionsgemeinschaften in ihren humanitären, aber den heutigen Kulturaustausch vorbereitenden Momenten positiv zu würdigen. Das freilich ist dann kein Grund, sich nicht den zahlreichen Einsprüchen gegen manche Fehlleistungen und Fehlentwicklungen zu stellen. So werden ausdrücklich die lange Zeit vorherrschende Ethnozentrik und das damit verbundene europäische Überlegenheitsgefühl, das dann leicht auf die religiöse Seite, das Christentum, übergriff, genannt. Man kann sehr wohl sagen, dass die Bischofskonferenz sich auf ihre Weise die von Johannes Paul II. mehrfach vorgetragene Bitte um Vergebung im Hinblick auf das Fehlverhalten im Bereich der Missionsarbeit zu Eigen gemacht hat. Hier findet sich dann der Satz: »Es gibt keinen überzeugenderen Erweis für die Kraft der christlichen Versöhnungsbereitschaft als die Fähigkeit, im Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit die eigene Schuld zu bekennen, Reue zum Ausdruck zu bringen und um Vergebung zu bitten – vor Gott und den Menschen.« (31)

Konkret genannt werden folgende »Schattenseiten«:

- die mangelnde Trennung von Religion und Staat und die häufige Zeitverhaftung,
- die Verquickung von europäischem Kolonialismus und christlicher Mission bzw. die politische Instrumentalisierung der Mission,
- mangelhafte und irrige Auslegungen der Heiligen Schrift bezüglich der Rettung vor der Verdammnis (Mk 16,16) oder auch einer zwanghaften Führung zur Taufe (Lk 14,23),
- die meist negative Beurteilung nichtchristlicher Religionen im Anschluss an die alttestamentliche Kritik am Kult fremder Götter (vgl. 30f).

Freilich darf dann nicht übersehen werden, dass Päpste und auch Theologen schon früh für das wahre Menschsein und die Menschenrechte auch von Nichtchristen eingetreten sind; verwiesen wird auf Paul III., der 1537 in seiner Bulle *Sublimis Deus* »das Recht der Indianer Amerikas auf Freiheit und Eigentum festschrieb«, und auf Francisco de Vitoria, der die Grundlagen für das moderne Völkerrecht legte (31).

3.2 Das theologische Profil

Auch wenn Kardinal Lehmann in seinen zwei persönlichen Äußerungen bereits nach den theologischen Grundlagen der Mission gefragt hat, macht es Sinn, wenn innerhalb des grundlegenden Dokumentes der Bischofskonferenz das theologische Profil erneut angesprochen wird. Zu Recht heißt es dort zu Beginn, dass dieses in einer Weise geschehen muss, dass die Mission der Kirche »sowohl ihren Ursprüngen treu bleibt als auch den Menschen und Völkern unserer Zeit« (33). So sehr dem ersten Teil dieser Aufgabe Genüge getan wird, so sehr kann man doch nach wie vor die Frage stellen, ob nicht die neu entstandenen Situationen in der menschlichen Gesellschaft größeren Mut zu neuen Lösungen erfordern und erlauben. Manches, was sich unserer Erkenntnis hinsichtlich der Anfangsentwicklungen und der frühen Lösungen in Kirche- und Gemeindebildung entzieht und vermutlich entzogen bleibt, müsste eigentlich hinsichtlich neuer Lösungsansätze nicht deshalb verschlossen und verboten bleiben, *weil (!)* solche für den Anfang nicht nachzuweisen sind. Vielleicht könnte es ja sein, dass uns hier das ökumenische Gespräch noch intensiver zum Stachel im Fleisch des Leibes Christi wird. Es ist kaum zu bestreiten, dass der Kirche Europas auch für die Zukunft noch lange ein hoher Grad an weltkirchlicher Verantwortung zukommen wird. In diesem Sinne ist wohl das mahnende Wort Johannes Pauls II. an die Christen Europas, sich »nicht von ihrer Geschichte zu trennen« (33), nicht nur als Barriere zu einem wirklichen Aufbruch in die Zukunft zu verstehen.

Der theologische Teil des Dokumentes wird in drei Abschnitten entfaltet. Im ersten geht es um Subjekt und Grund der Mission, im 2. und 3. um den Dienst an der Freiheit und an der Wahrheit.

3.2.1 Subjekt und Grund der Mission

Ausgangspunkt der Erörterung ist das klare Bekenntnis zum Neuansatz des 2. Vatikanischen Konzils. Dieses hatte versucht, der veränderten Zeit Rechnung zu tragen.

Ortskirchen: Mit dem Konzil verlagerte sich bis in unsere Tage fortwirkend der Akzent von der Westkirche zur Weltkirche. Sind auf der einen Seite alle Christen grundsätzlich Träger der Mission, so gilt es hier zu betonen, dass die Kirche ihr volles Profil da gewinnt, wo die lokalen, also vor allem auch die nichteuropäischen Kirchen ins Bewusstsein treten und die Universalkirche sich immer deutlicher als »Gemeinschaft von Kirchen« (*communio Ecclesiarum*) versteht. Es fällt auf, dass in diesem Zusammenhang *Lumen gentium* 26 zitiert wird, wo die Kirche sich in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen wieder finden darf.

Mit der Neuorientierung zu den Ortskirchen hin hat auch ein neuer Lernprozess eingesetzt. Genannt werden im Blick auf Lateinamerika: die vorrangige Option für die Armen, das Verständnis von Heil und Befreiung, die Beachtung der Volksfrömmigkeit, der Basisgemeinschaften, das Aufblühen der kirchlichen Ämter, die Hoffnung und Glaubensfreude. Das Lernen hat aber auch begonnen im Blick auf Afrika und Asien.

Einsatz aller Christen: Während in den letzten Jahrhunderten es einmal die Missionsorden waren, die zu einer neuen Blüte missionarischen Einsatzes geführt haben, so dürfen zum anderen die Laien nicht übersehen werden, die zur Ausbildung der bedeutenden Missionswerke in unserem Land und darüber hinaus geführt haben. Ausdrücklich

erinnert wird an die Gründung der Päpstlichen Missionswerke in Deutschland, die heute als Internationale Katholische Missionswerke mit ihren Zentralen in Aachen und München ihre Arbeit fortsetzen.

Doch auch hier ist zu beachten, wie der Einsatz von Christen sich längst auch in anderen Teilen der Welt fortsetzt und dort bis zum Lebenseinsatz und Martyrium geführt hat und führt. Es werden Christen in Erinnerung gebracht wie Erzbischof Oscar Romero und Schwester Ita Ford in El Salvador, Weihbischof Juan Gerardi in Guatemala, die vielen namenlosen Christen in China, aber auch Christen in Afrika.

Im Blick auf die Sendung Jesu Christi: Geht es hier nochmals um den Grund der christlichen Mission, so kann von nichts anderem die Rede sein, als wie es zuvor schon geschah: Der Blick fällt auf die Sendung Jesu Christi. Hier formuliert das Dokument: »Weltmission heißt, Grenzen zu den Anderen hin zu überschreiten und ihnen in Respekt vor ihrer Andersheit das Evangelium so glaubwürdig zu bezeugen und zu verkünden, dass sie sich eingeladen wissen, Jesus nachzufolgen und sein Evangelium anzunehmen.« (37)

3.2.2 Dienst an der Freiheit

Nicht ohne Grund steht biblisch über dem 2. Teil des Dokumentes: »Die Wahrheit wird euch befreien.« (Joh 8,32) Vielleicht hat sich das Christentum zu lange eher mit einem negativen Impuls den Menschen genähert und ihnen oft eher den Sinn für das Verkehrte, für Schuld und Sünde geweckt und sie dabei gar in die Verzweiflung gestürzt, anstatt das Glück über die Frohe Botschaft zu vermitteln. Hier aber kommen zwei Momente zusammen, die sich auch im Jesuswort des Johannesevangeliums finden: Freiheit und Wahrheit. Dabei tun sich die Menschen heute vielleicht auf den ersten Blick mit der Einladung zur wahren Freiheit leichter als mit der Verkündigung der Wahrheit.

Botschaft der Befreiung: Auch wenn es rückblickend den Anschein erweckt, als habe die Kirche sich zunächst eher negativ zur Theologie der Befreiung Lateinamerikas eingestellt, so sind doch zwei Dinge schwerlich zu leugnen: Einmal verbindet sich die heute weltweit betonte Botschaft der Befreiung mit den lateinamerikanischen Aufbrüchen; sodann ist spätestens seit Paul VI. das Evangelium als »Botschaft der Befreiung« ausgelegt worden. Dabei war die *Promotio humana*, die Förderung des Menschen, wie immer deutlicher erkannt wurde, ein integrierender Bestandteil christlicher Mission.[9] Zweifellos verstehen viele Menschen den Missionsauftrag der Kirche vor allem da, wo er sich konkret in der Förderung alles Menschlichen, der Menschenrechte, der Sorge um die Marginalisierten, um die Armen in der vielfältigen Gestalt der Armut, in allen diakonischen Diensten entfaltet. Hier heißt es nun: »Unterstützung in Not, partnerschaftliche Entwicklungszusammenarbeit, Hilfe zur Selbsthilfe. Kampf gegen Hunger und Krankheit, Einsatz für Menschenwürde und Bildung, Schaffung einer gerechten Sozial- und Wirtschaftsordnung, Aufbau demokratischer Gemeinwesen, all das sind Ausdrucksformen christlichen Zeugnisses und Zeichen solidarischer Mission.« (39)

9 In diesem Sinne hat auch die vom Internationalen Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF), dem Herausgeber dieser Zeitschrift, ins Leben gerufene Stiftung sich PROMOTIO HUMANA genannt.

Erbe der jüdisch-christlichen Tradition: Es wird dann daran erinnert, dass der Impuls der Freiheit zum zentralen jüdisch-christlichen Erbe gehört. Biblisches Denken und christliche Anthropologie konvergieren in der Idee der Freiheit, die dann in der jüngeren Zeit auch immer stärker als Hintergrund des abendländischen Personverständnisses erkannt worden ist. Freilich verbindet sich mit dem Geschenk der Freiheit auch das breite Feld menschlicher Schuld und menschlichen Irrens. Es waren aber am Ende doch wohl die vertieften Einsichten in das Wesen der Freiheit, die auch zur Reinigung des missionarischen Tuns beigetragen haben. An dieser Stelle ist erneut vom schuldhaften Versagen bis in die Institutionen hinein die Rede, von den »Strukturen der Sünde« (41), die sich dem Respekt vor dem Fremden als freiheitlichem Subjekt entgegenstellen, zum Bösen antreiben und Unfreiheit hervorbringen. Der Respekt vor der Personwürde und den Menschenrechten, bewährt an der Haltung gegenüber dem Anderen, ist zweifellos eine der wichtigsten Perspektiven und Korrekturen auch des kirchlichen Verhaltens ganz allgemein und des missionarischen Verhaltens insbesondere. Was gleichsam nach außen gilt, gilt aber auch nach innen; denn auch in das Innere der Kirche hinein begegnen wir nicht nur dem Wir, sondern auch dem wechselseitigen Gegenüber von Anderen.

Inkulturation: Dieser in den letzten Jahrzehnten aufgekommene Begriff hat nach wie vor nicht seine letzte Klärung erfahren. Dazu heißt es zunächst grundsätzlich: »Die missionarische Leitidee der Inkulturation besagt, dass das Christentum immer schon in kultureller Gestalt auftritt.« (42) So richtig dieser Satz ist, so wenig kann doch behauptet werden, dass er in seinen Implikationen immer bewusst war und auch heute schon bewusst ist. Gerade weil das Christentum selbst nirgendwo kulturlos, als »reines« Christentum auftritt, ist zu beachten, dass es sich bei dem, was mit »Inkulturation« gemeint ist, »um eine interkulturelle Begegnung des Empfangens und Gebens, aber auch der Reinigung und des Wandels« handelt (42). »Inkulturation« kann nicht eine einbahnartige Stoßrichtung haben, sondern muss stets das viel grundsätzlichere »*Inter*« im Auge behalten. »Inkulturation« ist einmal eine Bemühung um neue Formen der Integration und der Kommunikabilität von Kirche und Kultur in neuer Umgebung. Sie schließt aber zum anderen stets ein kritisches Potential im Blick auf den anderen ein. Es geht also nicht nur darum, sich in Elementen einer anderen Kultur auszudrücken, vielmehr will das Christentum eine Kraft werden, die die fremde Kultur belebt, orientiert und erneuert (vgl. 43). Die Rede von »Inkulturation« benennt folglich eher ein Problemfeld, das zu beackern ist, und lenkt – im Anschluss an die Enzyklika *Redemptoris missio* Johannes Pauls II. – zu Recht den Blick auf die neuen Felder der Evangelisierung: die neuen Megalopolen, die zu Laboratorien der Zukunft neuer Lebensstile und Kulturformen werden, die »modernen Areopage«, die Medien, die internationalen Foren, die Wissenschaften, die Kunst, – Orte, »an denen das Evangelium freimütig zur Sprache gebracht werden soll«: »Für die christliche Botschaft ist nicht entscheidend, ob sie gefällt oder von vielen angenommen wird, sondern dass sie mit allem Freimut glaubwürdig bezeugt wird und zur freien Annahme einlädt.« (44)

3.2.3 Dienst an der Wahrheit

Wo der Blick auf die Freiheit die Einsicht in die Möglichkeiten des Widerspruchs schärft, kann auch wieder von der Wahrheit gesprochen werden. Konkret ist in unserer pluralistischen Welt neben dem kulturellen Reichtum und der materiellen Armut der Völker die Vielfalt der Religionen und Religiositätsformen zu beachten. Eine globalisierte Sicht der Welt lenkt die Aufmerksamkeit dann nicht nur auf die veränderte religiöse Situation in

Deutschland, sondern auch auf die religiöse Vielfalt im Ganzen der Welt. Deshalb kommt die Reflexion auf die christliche Mission nicht umhin, die heutige Einstellung zu den anderen Religionen anzusprechen.

Die »wahre Religion«: Der Abschnitt beginnt mit einer Reihe von Fragen, die alle die Wahrheitsfrage betreffen. Es kommt dann zu Hinweisen auf das Dokument der Internationalen Theologenkommission *Das Christentum und die Religionen* sowie auf *Dominus Iesus*, doch im weiteren Verlauf stehen andere Fragen im Vordergrund: das Verhalten zu den anderen Religionen, Religionsfriede und Religionsfreiheit, die Erkenntnis der positiven Ansätze außerhalb des Christentums u. ä. m.

Es fehlt leider eine grundsätzliche Befassung mit der Wahrheit, obwohl gerade dieses Thema in den letzten Jahrzehnten, zumal auch in den Überlegungen des jetzigen Papstes eine unübersehbare Rolle spielt. Es fällt auf, dass das Wesen der Wahrheit nicht näher bestimmt wird. Die in der Enzyklika *Fides et ratio* bemerkte Radikalisierung und Vertiefung der Wahrheitsfrage zur Frage nach der Wahrheitsfähigkeit des Menschen wird ebenso wenig behandelt wie die gleichfalls gestellte Frage nach dem Verhältnis von (möglicher) partieller und (unmöglicher) universaler Wahrheitserkenntnis. Benedikt XVI. hat in seinem letzten Buch zum Verhältnis von Christentum und Weltreligionen die Wahrheitsproblematik ausdrücklich in den Titel aufgenommen.[10] Seine Mahnung vor der »Diktatur des Relativismus, der nichts als definitiv anerkennt«, in der Predigt vor Eintritt ins Konklave wird inzwischen wiederholt zitiert. Eberhard Jüngel hat jüngst von der Theologie Benedikts XVI. gesagt, sie bestehe »penetrant auf dem Wahrheitsanspruch des Evangeliums«[11]. Auch wenn die dabei aufgeworfenen Fragen keineswegs gelöst sind, ist zu bemerken, dass die Sensibilität für die Wahrheitsproblematik bis in die römische Kirchenleitung hinein weiter ausgebildet zu sein scheint, als es die kurze Skizzierung der Frage in dem deutschen Missionsdokument widerspiegelt. Gewiss ist die Beschreibung des Gesamtkomplexes interreligiösen Verhaltens wichtig, doch der Dienst an der Wahrheit erfordert einen vertieften Umgang mit der Wahrheit selbst.

Jesus Christus, die Wahrheit: Wer christlich von Wahrheit spricht, kommt an Jesus Christus, der Person gewordenen Wahrheit, nicht vorbei. Mit der Frage nach der Bedeutsamkeit Jesu, seiner Einzigkeit und Einmaligkeit, wird der vielleicht schwierigste Fragepunkt benannt, in dem fast alle anderen Religionen die eigentliche christliche Provokation erkennen. Leider wird auch dieses Thema insofern eher umspielt, als nicht die Frage selbst angegangen wird, sondern die Weisen dialogischen Umgangs in Erinnerung gerufen werden.

Wenn der Schlussabschnitt unter der Überschrift »Standpunkt und Toleranz« steht, wird die Not, die das hier gemeinte Thema schafft, nochmals überaus deutlich. Die Erfahrung der Pluralität ruft nach Toleranz (in den verschiedenen Schattierungen des Begriffes). Gerade im Strom des Pluralismus ist aber in der Tat auf »Standpunkte« bzw. auf dem »Standpunkt«, den ein jeder einnimmt, zu bestehen. Auch das Verhältnis von einem Standpunkt und vielen Standpunkten ist freilich zunächst nur formaler Art, wie auch die unterschiedlichen Weisen des Dialogs formaler Natur sind. Für die konkrete

10 Vgl. meine Rezension des Buches: Glaube – Wahrheit – Toleranz, Freiburg 2003, in: *ZMR* 89 (2005) 72ff.

11 Das Wort »penetrant« kehrt dann nochmals im Zusammenhang mit dem »Wahrheitsanspruch« wieder, wobei allerdings offen bleibt, was mit »penetrant« gemeint ist; vgl. Eberhard JÜNGEL, Aufklärung im Lichte des Evangeliums, in: *FAZ* 112 (2005), 17.5.2005, 8.

Begegnung der Anhänger von Religionen kommt es aber dann auf die inhaltlich gefüllten Standpunkte an. Christen müssen dazu einmal zu den Grundlagen ihres eigenen Standpunktes zurückkehren. Sie stoßen dann auf den Glauben, hebräisch auf *'emet* = das Feste, Stabile, Glaube, Rechtschaffenheit, Wahrheit, und auf den »Felsen«, auf dem der Mensch steht, an den er sich hält. Er findet zu Gott und – neutestamentlich – zu Jesus Christus, der der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6) ist.

In der Sache lässt sich das hier Angesprochene auch im Text entdecken. So besteht dieser darauf, dass Toleranz und Position eng miteinander verbunden sind: »Tolerant kann nur sein, wer einen Standpunkt hat.« (52) Im Übrigen gilt: »Freiheit ohne Wahrheit verkommt zur Beliebigkeit. Wahrheit ohne Freiheit neigt zum Zwang.« (53) Die Spannung von Standpunkt und Toleranz gegenüber anderen, von Wahrheit und Freiheit zu leben und immer tiefer zu begründen, gehört zu den Aufgaben, denen sich die heutige Mission zu stellen hat. Diese Aufgabe stellt sich umso mehr, als auch immer mehr nichtchristliche Gruppen längst begriffen haben, dass auch sie ihrem inneren Anspruch entsprechend verpflichtet sind, diesen durch ihr Leben und ihre Argumentation zu bezeugen und zu begründen, also missionarisch zu sein. Gerade deshalb müsste, wo immer von Mission gesprochen wird, auch genauer ausgeführt werden, was Christen demjenigen antworten, der ihn nach dem Grund seiner Hoffnung fragt (vgl. 1 Petr 3,15).

3.3 Wege der Mission

Im abschließenden Kapitel geht es um zentrale Anregungen für den Vollzug der Weltmission. Wir können uns hier damit begnügen, sie mehr stichwortartig vorzustellen.

3.3.1 Mit Kopf, Herz und Hand

Angesichts der starken Abdrängung des Religiösen in die Privatsphäre, der wir heute in weiten Kreisen der Gesellschaft begegnen, ist entschieden auf dem öffentlichen Charakter des Christentums zu bestehen. Das Verhalten der Kirche wird als ganzheitlicher menschlicher Einsatz mit den drei Momenten von Kopf, Herz und Hand beschrieben.

Kopf: Lerngemeinschaft: Lerngemeinschaft ist die Kirche sowohl in interkultureller wie in interekklesialer Hinsicht. Dabei gilt: »Niemand ist so reich, dass er nichts zu empfangen hätte, und niemand ist so arm, dass er nichts zu geben hätte.« (56) Modelle für Lerngemeinschaften gibt es viele: die Partnerschaften, die Gemeinden und Diözesen gebildet haben, Exposure- und Dialogprogramme, Programme für die verschiedenen Altersstufen. Hierbei geht es genauso um den Abbau von Vorurteilen wie um die Vermeidung der Gefahr, neue Vorurteile zu entwickeln, vor falschen Idealisierungen, aber auch vor Instrumentalisierung anderer zu warnen. Vieles kann hier in ökumenischer Kooperation geschehen.

Herz: Gebetsgemeinschaft: Es ist die Rede von »*global prayer*«, Gebetsgemeinschaften, die vom wortlosen Schweigen bis zum Lobpreis der Psalmen und dem fürbittenden Gebet reichen, die in der Feier der Eucharistie die Einheit des Leibes Christi bewirken – nach Augustinus im doppelten Sinne des Wortes: dass wir den Leib Christi empfangen und dadurch werden, was wir empfangen: Leib Christi –, die in der Präsenz Christi leben: in Eucharistie und im Hören des Wortes Gottes. Als missionarische Gebetsgemeinschaft wird für Deutschland in diesem Jahr auch der noch vom verstorbenen Papst Johannes Paul II. einberufene Weltjugendtag in Köln verstanden.

Hand: Solidargemeinschaft: Die Weltkirche ist jedoch nicht nur kommunikative Lerngemeinschaft und spirituelle Gebetsgemeinschaft, sondern auch mit den Händen zupackende diakonische Solidargemeinschaft. Als solche zeichnet sie nicht nur für die spirituelle Tischgemeinschaft, sondern für die Tischgemeinschaft im wörtlichen Sinne des Wortes verantwortlich. Das Teilen des Brotes beginnt da, wo Menschen hungern und ohne Brot zugrunde gehen. Der konkrete Einsatz für die Armen dieser Welt verbindet sich aber dann mit allen Diensten, die die Kirche als Anwältin derer, die unter Armut und Ungerechtigkeit zu leiden haben, ausübt. Anwältin ist sie aber vor allem dadurch, dass sie denen eine Stimme gibt, die selbst keine Stimme haben oder nicht gehört werden.

3.3.2 Der Einsatz

Fragt man nach dem konkreten Einsatz für die Mission der Weltkirche, so ist zunächst jeder einzelne herausgefordert, durch ein glaubwürdiges Leben privat wie öffentlich Zeugnis zu geben. Es ist in der Regel der einzelne, der in Familie, Freundeskreis, im Berufsleben oder wo immer »ansteckend« wirkt.

Eine wichtige Rolle spielen dann gemeinsame und gemeinschaftliche Bemühungen um die Weltmission, in den Pfarreien, in Verbänden und Vereinen, in Projektgruppen und Partnerschaftverbindungen, in gemeinsamen Aktionen wie Eine-Welt-Gruppen und Eine-Welt-Läden. Wer hier mit offenen Augen lebt, kann vielfältige Anregungen zu wechselseitiger Befruchtung finden.

Schließlich gibt es immer noch Wege zu speziellem Einsatz, sei es in einem lebenslangen Dienst, sei es im Einsatz auf Zeit. Längst ist klar, dass es nicht mehr nur den klassischen Fall des Missionarpaters, Missionsbruders oder der Missionsschwester gibt, sondern auch vielfältige andere Möglichkeiten im Einsatz der eigenen Fähigkeiten, sei es in der Erziehung, sei es im medizinisch-pflegerischen Bereich, sei es in anderen Formen der Entwicklungshilfe.

Nicht vergessen werden dürfen die zahlreichen Felder, auf denen in der Heimat das weltkirchliche Bewusstsein geweckt oder vertieft werden kann: die Schulen, der Religionsunterricht, die Wissenschaften, Akademien, die Kunst und wo immer sonst, Menschen für Welt und Weltmission aufgeschlossen und interessiert werden können.

Erforderlich ist am Ende das brennende Herz der Jünger und Jüngerinnen. Im Blick auf die Emmausjünger wird im Schlussabschnitt noch einmal klar: Mission ist eine spirituelle Sache, die in allen möglichen Weisen der Verleiblichung des Lebens zum Tragen kommt. Mission ist nicht zunächst eine Sache der Strategie und Taktik, der Methoden und der Techniken. Wer nicht aus dem Glauben lebt, wird missionarisch nichts bewirken. Den Glauben – das wird man sich am Ende der Lektüre dieser reichhaltigen Texte auch sagen müssen – kann man nicht herbeireden, er will geweckt werden durch die Sendung Gottes und seines Geistes und bedarf dann der gläubigen Zeugen Christi.

4 Aufbruch im Umbruch

Der Vollständigkeit halber sei abschließend auf das gemeinsame Hirtenwort der deutschen Bischöfe hingewiesen. Unbestritten ist, dass wir in Zeiten des Umbruchs leben, – Zeiten, die beides bedeuten: »Abschied und Aufbruch, Trauerarbeit und Lust zur Innovation«. Das dem so ist, wird inzwischen in fast allen deutschen bzw. deutschsprachigen Diözesen spürbar.

Leider hat die Kirche weithin an Faszination verloren. Manche Entfremdung der Menschen von der Kirche hat sie selbst zu verantworten. In dem Hirtenbrief ist ungeschminkt die Rede von »bisweilen angstbesetzter Seelsorge«, von »Betrieb – ohne Ausstrahlung«, von »schleichender Säkularisierung«, vom Verlust der Überzeugung, »dass wir eine Mission haben«, von den »schärfsten Anfechtungen«, die von innen kommen. Man trifft zu viele Leute, die »außer Terminen nichts mehr wahrnehmen, die alles gelernt haben – nur nicht, wie man ein geistlicher Mensch wird und wie man es bleibt«.

Das kann sich nur ändern, wenn wir uns bewusst sind, dass wir uns selbst evangelisieren lassen müssen. »Missionarische Seelsorge bedeutet nicht, dass der Betrieb auf Hochtouren läuft. Sie lebt von der geistlichen Grundhaltung, von der Gegenwart Gottes mitten in unserem Leben. Die zündet.« Dann aber gilt: »*Das* Medium der Ausstrahlung Gottes sind wir selbst.« Das besagt: Wir Christen sind es, die der Mission ein Gesicht zu geben haben.

Die Bischöfe sprechen eher leise und verhalten. Ihr Aufruf ist gerade darum eindringlich und klar. Bonifatius starb vor 1250 Jahren. Die deutsche Missionsgeschichte ist trotz aller Fehler und Irrwege imposant. Doch nicht die Vergangenheit zählt. Es geht um das Heute und den Weg in die Zukunft. Man möchte schon wünschen, dass die Überlegungen, die im Jubiläumsjahr des heiligen Bonifatius in Fulda gebündelt und von der Bischofskonferenz der ganzen deutschen Ortskirche weitergegeben worden sind, von vielen Gläubigen wahrgenommen, angenommen und in einer überzeugenden Glaubenspraxis missionarisch umgesetzt werden.

Zusammenfassung

Vier Texte: eine Predigt sowie eine Ansprache Kardinal Lehmanns, ein Hirtenwort und ein Grundsatzpapier der DBK, die Ausdruck des Missionsprogramms der katholischen Kirche in Deutschland sind, dienen dem Verfasser als Grundlage seiner Darstellung und Ausführungen. Mission wird als zentrales Moment christlichen Glaubens präsentiert, das sich von einem trinitarischen Gottesbild her leitet und im vorösterlichen jesuanischen Handeln wurzelt. Missionarisches Bewusstsein als Grundkategorie christlicher Existenz fordert vor allem auch zur eigenen persönlichen Evangelisierung und kirchlicher Reform heraus; ein zentraler Bestandteil christlicher Mission stellt die *promotio humana* dar, wobei der Dimension der Wahrheit, also der Wahrheitsfrage, sowie dem engen Zusammenfallen von Toleranz und eigenem Standpunkt besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden muss.

Summary

Four texts serve the author as a basis for his presentation and remarks: a homily and an address by Cardinal Lehmann, and a pastoral letter and a policy statement of the German Bishops' Conference. These texts are an expression of the missionary program of the Catholic Church in Germany. Mission is presented as a central factor of Christian faith which is derived from a Trinitarian image of God and is rooted in the pre-Easter action of Jesus. As a basic category of Christian existence, missionary consciousness is above all an invitation to personally evangelize oneself and to reform the church. The *promotio humana* is an essential component of Christian mission, and here one must pay particular attention to the dimension of truth, that is to the question of truth, as well as to the close correlation between tolerance and one's own standpoint.

Sumario
Cuatro textos: una homilía y un discurso del cardenal Lehmann, una carta pastoral y un texto programático de la Conferencia Episcopal Alemana, expresión del programa misionero de la Iglesia Católica en Alemania, son el punto de partida del artículo. La Misión de la Iglesia es presentada como un momento central de la fe cristiana, fundamentada en el dios trinitario y en la acción prepascual de Jesús. La conciencia misionera como categoría fundamental de la existencia cristiana exige sobre todo la propia evangelización personal y la reforma eclesial; un motivo central de la misión cristiana es la *promotio humana*, pero hay que prestar también la debida atención a la dimensión de la verdad, es decir a la cuestión de la verdad, así como a la estrecha unión entre tolerancia y el propio punto de vista.

Theologie der Religionen und komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung?

Die Auseinandersetzung zwischen Perry Schmidt-Leukel und Klaus von Stosch um die Religionstheologie von Sigrid Rettenbacher

Einleitung

In Zeiten der Globalisierung, in denen Leute näher zusammenrücken und mehr Kontakt zu anderen Kulturen und Religionen besteht, wird der Dialog unter den Religionen immer dringlicher, nicht zuletzt auch damit die Religionen gemeinsam ihre gesellschaftspolitische Aufgabe wahrnehmen. In der Theologie haben sich sowohl die Theologie der Religionen als auch die komparative Theologie dem interreligiösen Dialog verschrieben. In seiner Habilitationsschrift *Theologie der Religionen – Probleme, Optionen, Argumente*[1] hat Perry Schmidt-Leukel die drei möglichen Positionen der Religionstheologie ausführlich beschrieben und kritisch beleuchtet. Er selbst ergreift Partei für die pluralistische Religionstheologie, was ihm oft Kritik von exklusivistischer oder inklusivistischer Seite eingebracht hat. Eine etwas anders geartete Kritik bringt auch Klaus von Stosch in seinem Aufsatz »Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?«[2] vor. Er verwirft die Modellbildungsstrategie der Religionstheologie und fordert, diese zugunsten der komparativen Theologie aufzugeben. Auch auf der Konferenz »Gottdenken in Europa – Theologie im globalen Kontext«, die vom 19. bis 29. Mai 2003 in Wien stattfand, haben Schmidt-Leukel und von Stosch ihre unterschiedlichen Standpunkte vorgestellt, was eine angeregte Diskussion zur Folge hatte.

Im folgenden Artikel soll zunächst die Klassifikation religionstheologischer Grundmodelle, wie sie Schmidt-Leukel vorschlägt, vorgestellt werden.[3] Aufmerksamkeit soll dann Schmidt-Leukels Versuch gewidmet werden, die pluralistische Religionstheologie mit einem christlichen Selbstverständnis, das auf einen christlichen Absolutheitsanspruch verzichtet, zu vereinbaren. Daran anschließend wird von Stoschs Kritik an der Religionstheologie vorgestellt. Den Abschluss bildet eine kritische Bewertung der behandelten Diskussion.

1 Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*. Probleme, Optionen, Argumente (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1), Neuried 1997.

2 Klaus VON STOSCH, Komparative Theologie. Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?, in: *ZKTh* 124 (2002) 294-311.

3 Schmidt-Leukels Ansatz stellt natürlich keineswegs den einzig möglichen in der Religionstheologie dar. Da er sich aber um eine umfassende Beschreibung der vertretenen Positionen bemüht und sich von Stoschs Kritik auch explizit auf Schmidt-Leukel bezieht, wird Schmidt-Leukels Ansatz in diesem Artikel näher dargestellt.

1 Theologie der Religionen[4]

1.1 Religionstheologische Grundmodelle

Treten verschiedene Religionen in Kontakt, treffen auch unterschiedliche, scheinbar konträre Geltungsansprüche aufeinander. Diese Geltungsansprüche müssen untersucht und miteinander in Beziehung gebracht werden. Um diese Verhältnisbestimmung geht es einer Theologie der Religionen. Aus christlicher Sicht geht es also um die theologische Reflexion über das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen. Dabei stehen zwei Fragen im Mittelpunkt der Überlegungen: zum einen wie man die Glaubensüberzeugungen und Ansprüche der anderen Religionen angesichts des eigenen Glaubens bewertet und zum anderen wie man seine eigenen Glaubensüberzeugungen angesichts der anderen Religionen bewertet (11).

Nun bezieht sich jede Religion auf eine transzendente Größe, die personal oder impersonal bestimmt sein kann, auf jeden Fall aber das wichtigste und höchste Gut im Leben der Menschen ist. Ein Leben gemäß den Ansprüchen dieser transzendenten Wirklichkeit führt zum Heil für sich und die Mitmenschen. Insofern also die Heilsfrage im Mittelpunkt jeder Religion steht, kann bei dieser für die Verhältnisbestimmung der Religionen zueinander angesetzt werden. Es geht um die Frage nach dem Vorhandensein heilsvermittelnder Instanzen und der individuellen Heilsmöglichkeit in den verschiedenen Religionen (68). Nimmt man als entscheidendes Merkmal P (engl. property) der Religionen also die heilshafte Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit – in christlicher Terminologie die heilshafte Gotteserkenntnis oder Offenbarung – so muss man bei der Bewertung der Geltungsansprüche der Religionen fragen: Ist P das Merkmal der verschiedenen Religionen?

Auf diese Frage gibt es vier logische Antwortmöglichkeiten (82): Entweder ist (a) P kein Merkmal der Religionen, da es keine transzendente Wirklichkeit gibt und damit die Ansprüche aller Religionen falsch sind, oder P ist ein Merkmal von Religionen. Dann kann P (b) in einer einzigen Religion realisiert sein oder es kommt in mehreren Religionen vor. Wenn P in mehreren Religionen vorkommt, kann es (c) in einer Religion in der höchstmöglichen und besten Form realisiert sein oder es kommt (d) in mehreren Religionen in gleichwertiger Form vor. Jede dieser Möglichkeiten entspricht einer Position in der Theologie der Religionen, so dass sich folgende Alternativen ergeben:

a entspricht der Position des Atheismus: In keiner der Religionen gibt es heilshafte Gotteserkenntnis/Offenbarung, da gar keine transzendente Wirklichkeit existiert (78). Diese Position ist eine logische Möglichkeit, ist hier aber nur der Vollständigkeit halber aufgeführt, da sie niemals eine theologische Möglichkeit sein kann (79). Für die Theologie der Religionen bleiben also folgende drei Möglichkeiten:

b Unter den Religionen enthält nur eine einzige heilshafte Gotteserkenntnis/Offenbarung, die naturgemäß die eigene Religion sein wird. Das ist das entscheidende Krite-

4 Im Folgenden werden Seitenangaben, die sich auf SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie* (wie Anm. 1) beziehen, direkt im Text eingefügt.

5 Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie* (wie Anm. 1), 84: »Nicht intendiert ist schließlich die Gleichsetzung von ›Pluralismus‹ mit der generellen Bestreitung der Legitimität allgemeinverbindlicher Urteile. Dies würde vielmehr auf einen Relativismus hinauslaufen, der sich meines Erachtens bei konsequenter Durchführung als selbstwidersprüchlich und somit als unhaltbar erweist. Insofern hat das Urteil, daß einige oder sogar alle Religionen in einer bestimmten Hinsicht der eigenen Religion gleichrangig sind, auch nichts mit einer kritik- und kriterienlosen ›anything-goes‹-Mentalität zu tun.«

rium für den *Exklusivismus*. Aus christlicher Sicht gilt für die exklusivistische Position also, dass heilsvermittelnde Instanzen nur im Christentum vorkommen, nicht aber in den anderen Religionen (68f). Neben diesem gemeinsamen Merkmal unterscheiden sich exklusivistische Positionen in ihrer Radikalität, genauer gesagt darin, inwieweit für sie eine Heilsmöglichkeit für Nicht-Christen möglich ist, so dass sich hier einige Unterformen wie der radikale, der unentschiedene oder der gemäßigte Exklusivismus ergeben (68).

c Im Unterschied zum Exklusivismus hält der *Inklusivismus* sowohl individuelle Heilsmöglichkeit als auch heilsvermittelnde Instanzen außerhalb der eigenen Religion für möglich. Allerdings ist die eigene Religion den anderen Religionen hier insofern überlegen, als ihr eine graduelle Superiorität zugesprochen wird und in ihr die heilsvermittelnden Instanzen besser als in allen anderen Religionen realisiert sind. Aus Sicht des Christentums: Nicht nur das Christentum enthält heilshafte Gotteserkenntnis/Offenbarung, es enthält diese aber in einem alle anderen Religionen überbietenden Höchstmaß (69f). Auch hier gibt es wieder einige Unterformen wie den umfassenden oder den lernoffenen Inklusivismus (69).

d Der *Pluralismus* schließlich besagt, dass nicht nur in einer Religion heilshafte Gotteserkenntnis/Offenbarung möglich ist, sondern dass diese auch in anderen Religionen in gleichwertiger Form enthalten ist. Aus der Perspektive des Christentums bedeutet das also, dass – wie im Inklusivismus – nicht nur im Christentum heilsvermittelnde Instanzen und individuelle Heilsmöglichkeit gegeben sind und dass – und das ist der entscheidende Unterschied zum Inklusivismus – diese nicht nur im Christentum im Höchstmaß realisiert sind, sondern auch in anderen Religionen (70f). Das heißt nicht, dass in allen Religionen heilshafte Gotteserkenntnis gleich gut oder im Höchstmaß gegeben ist. Das ist eine mögliche Variante, nämlich die des radikalen Pluralismus (70, 80). Entscheidend für den Pluralismus ist jedoch, dass es die Realisation der heilshaften Gotteserkenntnis in mehr als einer einzigen Höchstform gibt, was dem gemäßigten Pluralismus entspricht (70, 80). Die Stärke der pluralistischen Position ist folglich, dass sie die Vielfalt der Religionen als einzige positiv würdigen kann.

Dieses Klassifikationsschema »läßt sich nicht nur auf das Christentum und seine Verhältnisbestimmung zu den übrigen Religionen anwenden, sondern kann in analoger Weise auch auf andere Religionen und deren religionstheologisches Selbstverständnis übertragen werden« (71). So ist beispielsweise auch ein islamischer oder buddhistischer Exklusivismus, Inklusivismus oder Pluralismus denkbar.

Um Missverständnissen vorzubeugen, soll nun noch kurz dargelegt werden, was Schmidt-Leukel nicht mit den Definitionen von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus verbindet (83f).

- Unter Exklusivismus versteht er nicht alle Arten von exklusiven Ansprüchen. Denn natürlich ist jeder Wahrheitsanspruch ein Stück weit exklusiv, da er das logische Gegenteil der beanspruchten Wahrheit ausschließen muss, um nicht selbstwidersprüchlich und unhaltbar zu sein. Daher sind alle genannten Positionen in diesem Sinne als exklusivistisch zu verstehen.
- Alle genannten Optionen sind inklusivistisch, wenn man darunter versteht, dass jeder Verstehensprozess von der je eigenen Perspektive, dem eigenen »conceptual framework«, ausgehen muss. Will man mit anderen Religionen in Kontakt treten, setzt man also notwendigerweise bei den eigenen religiösen Wertvorstellungen und der eigenen Terminologie an, was aber nicht heißt, dass sich diese im Laufe des Dialogs nicht verändern können. Diese Art von Inklusivismus meint Schmidt-Leukel nicht mit der so bezeichneten religionstheologischen Position.
- Pluralismus meint schließlich nicht, dass alle Religionen von Haus aus gleich gut oder schlecht sind, weil man darüber sowieso kein Urteil fällen kann.[5] Solch einem Relativismus

verfällt die pluralistische Option nicht – und auch keine der anderen Optionen. Die pluralistische Position fällt sehr wohl ein wertendes Urteil darüber, inwieweit andere Religionen als Heilswege anerkannt werden können.

Die Stärke des von Schmidt-Leukel propagierten religionstheologischen Dreierschemas, das der Sache nach auf John Hick zurückgeht (67), liegt darin, dass es logisch umfassend und unausweichlich ist (65). Es ist logisch umfassend, da es alle logisch möglichen Positionen der Religionstheologie aufzeigt. Die Optionen sind minimalistisch angesetzt, so dass mehrere Formen der Subdifferenzierung offen bleiben und der theologische Urteilsspielraum nicht unnötig eingeschränkt wird (85). So muss der Pluralismus nicht alle Religionen unkritisch für gut oder wahr halten. Er kann gegenüber bestimmten Religionen eine inklusivistische oder gar exklusivistische Haltung einnehmen, solange er die höchstmögliche Realisation der heilshaften Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit in mehr als einer Religion verwirklicht sieht (88). Der Pluralismus hat immer einen größeren Urteilsspielraum als Inklusivismus oder Exklusivismus. Weiters sind die Prädikationen P beliebig wählbar, sie können also neben der heilshaften Transzendenzerkenntnis auch auf konkrete Phänomene, die es zu beurteilen gilt, angewendet werden.

Will man religionstheologisch Position beziehen, kann man nicht alle drei Positionen verwerfen. Man muss sich vielmehr für eine der drei Optionen entscheiden, das Schema ist also unausweichlich. Da sich die drei Positionen logisch ausschließen, kann man auch nur eine von ihnen vertreten, will man sich nicht in Widersprüche verwickeln (82). Durch die logische Eindeutigkeit des Schemas wird auch eine kritisch vergleichende Diskussion der enthaltenen Optionen ermöglicht (92). Dies ist deshalb notwendig, weil Schmidt-Leukel religionsphilosophisch vorgeht und alle drei Positionen ausdrücklich als Hypothesen formuliert. Es ist also nicht von vornherein klar, welche Option nun diejenige ist, die mit der Wirklichkeit am besten übereinstimmt. Erst nach eingehender Prüfung, vor allem auch im Dialog mit den anderen Religionen, kann man entscheiden, welche religionstheologische Position die plausibelste ist.

Welche der drei Optionen man auch favorisiert, in der Religionstheologie kommt man, wie Schmidt-Leukel nicht müde wird zu betonen, um dieses Dreierschema nicht umhin.

1.2 Religionstheologie und christlicher (Nicht)Absolutheitsanspruch

Da Schmidt-Leukel immer wieder vorgeworfen wird, dass die von ihm favorisierte pluralistische Position nicht mit dem christlichen Absolutheitsanspruch vereinbar ist, soll noch dargelegt werden, wie er seinen religionstheologischen Pluralismus mit dem Christentum verbindet. In seinem Vortrag »Die Nicht-Absolutheit des Christentums«[6] hat er auf den Salzburger Hochschulwochen 2003 zum Thema »Identität und Toleranz – Christliche Spiritualität im interreligiösen Kontext« dargelegt, welche theologischen Grundlagen es

6 Perry SCHMIDT-LEUKEL, Die Nicht-Absolutheit des Christentums, in: Heinrich SCHMIDINGER (Hg.), *Identität und Toleranz*. Christliche Spiritualität im interreligiösen Kontext, Innsbruck 2003, 151-169.

7 Karl RAHNER, Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. V, Einsiedeln/Zürich/Köln 1964, 136-158, hier 139; zitiert nach SCHMIDT-LEUKEL, Nicht-Absolutheit (wie Anm. 6), 152.

8 »In Jesus ist diese Gottesgegenwart einzigartig in geschichtlicher Konkretion repräsentiert, ohne daß sie deshalb auf diese eine als einzige Repräsentanz festgelegt sein müsste. In ihr ist Gott ganz und gar gegenwärtig (*totus Deus*), ohne daß man sagen müßte: das Ganze Gottes (*totum Dei*) erschöpft sich in ihr.« (Reinhold BERNHARDT, Theozentrische Christologie. Im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 95 (1995) 229-233, hier 231; zitiert nach SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie* (wie Anm. 1), 530).

ermöglichen, den christlichen Absolutheitsanspruch aufzugeben und trotzdem weiterhin Christ zu sein. Schmidt-Leukel setzt sich kritisch von einem christlichen Selbstverständnis, das die Überlegenheit des Christentums über andere Religionen als selbstverständlich erachtet, ab. So lehnt er auch die Aussage Karl Rahners »Das Christentum versteht sich als die für alle Menschen bestimmte, absolute Religion, die keine andere als gleichberechtigt neben sich anerkennen kann. Dieser Satz ist für das Selbstverständnis des Christentums selbstverständlich und grundlegend.«[7] ab und versucht aufzuzeigen, dass es unter bestimmten Voraussetzungen sehr wohl möglich ist, andere Religionen als gleichwertig anzuerkennen und den christlichen Absolutheitsanspruch nicht als selbstverständlich und grundlegend für das Christentum zu erachten. Diese Voraussetzungen betreffen das Gottesverständnis, das Verständnis von Offenbarung, sowie das Verständnis Jesu.

1 *Apophatisches statt kataphatisches Gottesverständnis*

Während das kataphatische Gottesverständnis Gott für eine Wirklichkeit hält, die positiv in Begriffen beschreibbar ist, geht das apophatische Gottesverständnis davon aus, dass Gott in menschlichen Begriffen unbeschreibbar ist. So hält auch Anselm von Canterbury mit seinem Begriff von Gott als den, worüber hinaus nichts Höheres gedacht werden kann, fest, dass Gott größer als alles Denkbare ist. Nimmt man diese Einsicht ernst, so können Aussagen über Gott nicht als wörtlich wahr, sondern nur als symbolische oder analoge Rede beurteilt werden. Das schließt aber auch mit ein, dass unterschiedliche Aussagen über Gott, die ja historisch gewachsen und aus der menschlichen und damit begrenzten Erkenntnis hervorgegangen sind, gleichermaßen wahr und gültig sein können, da keine von ihnen die transzendente Wirklichkeit umfassend begreifen und beschreiben kann.

2 *Zum Offenbarungsverständnis: Selbstmitteilung statt Satzmitteilung*

Ein propositionales Offenbarungsverständnis steht vor dem Problem, dass in heiligen Texten die göttlichen und menschlichen Anteile, die es ja unbezweifelbar gibt, da jeder Text von einer bestimmten Sprache, Kultur und Zeit beeinflusst ist, nicht hinreichend unterschieden werden können. Außerdem zeigt sich, dass Offenbarungstexte, die ja immer kontextgebunden sind, nie allen Menschen zu allen Zeiten und Räumen zugänglich sind. Schreibt man der Offenbarung aber Heilsbedeutung zu, muss man sich unweigerlich fragen, wie Gott dann einigen Menschen für das Heil konstitutive Elemente vorenthalten kann. Ein non-propositionales Offenbarungsverständnis überwindet diese Schwierigkeiten. Es geht davon aus, dass Gott nicht einen Text, sondern sich selbst offenbart. Diese Selbstmitteilung Gottes wird, wenn sie von den Menschen angenommen wird, in Glaubenssätzen und heiligen Texten ausgedrückt, die also folglich menschliche Antworten auf die non-propositionale Selbstoffenbarung Gottes sind. Vor diesem Hintergrund können auch Glaubenspraktiken anderer Religionen als gültig angesehen werden.

3 *Zum Verständnis der Heilsbedeutung Jesu: heilsrepräsentativ statt heilskonstitutiv*

Das heilskonstitutive Verständnis Jesu besagt, dass es ohne Kreuz und Auferstehung Jesu kein Heil für die Menschen geben würde. Das Christentum ist insofern die allen anderen überlegene Religion, als Jesus das Heil auch für die anderen Religionen und Menschen, die vor ihm gelebt und gestorben sind, gebracht hat. Das heilspräsentative Verständnis hingegen geht davon aus, dass das Heil die alle Menschen umfassende Gegenwart Gottes ist. Im Leben Jesu wurde dieses Heil reflektiert. In diesem Sinne ist Jesus Christus für Christen heilskonstitutiv, nicht aber für Anhänger anderer Religionen, da sich das Heil Gottes auch in anderen Gestalten offenbart und konkretisiert haben kann.[8] So ist das

Christentum zwar für den Christen die beste Religion, nicht aber die objektiv für alle Menschen bestimmte Religion.

Ob und wieweit sich Gott auch in anderen Religionen offenbart, kann erst im Dialog mit ihnen ermittelt werden. Die Ergebnisse des interreligiösen Dialogs waren für Schmidt-Leukel so überzeugend, dass er selbst auch erst durch ihn von einer exklusivistischen über eine inklusivistische zur pluralistischen Position gelangt ist.

2 Von Stoschs Kritik an der Religionstheologie[9]

2.1 Das Grunddilemma einer Theologie der Religionen

Von Stosch geht es in seiner Kritik nicht darum, die Schwachseiten einer der drei Optionen des religionstheologischen Dreierschemas hervorzuheben, um diese Option dann zugunsten einer der beiden anderen Modelle aufzugeben. An Schmidt-Leukels Position kritisiert er also nicht, wie es oft geschieht, dessen Bekenntnis zur pluralistischen Option, die wegen etwaiger Unzulänglichkeiten beispielsweise zugunsten des Inklusivismus verworfen werden sollte. Im Mittelpunkt seiner Kritik steht vielmehr das Dreierschema in seiner Gesamtheit, das ihm unhaltbar scheint. Für von Stosch ist keine der drei religionstheologischen Optionen eine befriedigende Lösung, weshalb er sich auf die Suche nach einer Alternative begibt (294).[10]

Welche Gründe veranlassen von Stosch, das Dreierschema zu verwerfen? Er sieht das Dreierschema in ein unlösbares Dilemma verstrickt. Dieses resultiert aus dem Versuch »zwei miteinander in Widerstreit liegende Intentionen durch Theoriebildung zu versöhnen [...] Zum einen geht es ihr [der Theologie der Religionen] darum, als konfessorische Theologie dem eigenen Wahrheits- und Unbedingtheitsanspruch treu zu bleiben, der sich für Christen vor allem im Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als *dem* Christus, Erlöser und Sohn Gottes festmacht. Zum anderen strebt sie danach, Andersgläubige in ihrer Andersheit zumindest nicht negativ einschätzen zu müssen« (294f). Für Christen stellt sich also das Problem, zwei Anliegen, die zu den grundlegendsten christlichen Glaubensüberzeugungen gehören, zu vereinen. Zum einen darf die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus nicht relativiert werden, indem sie einfach als eine Offenbarung unter anderen (gleichwertigen) angesehen wird (295). Diese Überzeugung wird anhand einer jeden der drei religionstheologischen Optionen diskutiert und vor allem dem Pluralismus die Aufgabe und Relativierung dieses Glaubensgutes vorgeworfen. Zum anderen darf auch das zweite christliche Grundanliegen nicht vergessen werden. Dies ist fast noch interessanter, da es in der religionstheologischen Diskussion – zumindest von exklusivistischer und inklusivistischer Seite – nicht immer so hervorgehoben wird. Denn zum Bekenntnis zu Jesus Christus als der Inkarnation des Logos gehört untrennbar auch die »Offenheit für Differenz« (295). Diese ergibt sich aus

9 Die Seitenangaben im Folgenden beziehen sich auf VON STOSCH, Theologie (wie Anm. 2).

10 Für eine ausführlichere Behandlung dieser Thematik vgl. Klaus VON STOSCH, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz*. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (ratio fidei 7), Regensburg 2001, 320-352.

dem trinitarischen Gottesbild und der Lebenspraxis Jesu, zu deren Nachfolge wir als Christen ja aufgerufen sind, und impliziert zumindest die denkerische Möglichkeit, den Anderen als Anderen anzuerkennen. Das heißt nicht, dass von christlicher Seite jede Andersheit gleich wertgeschätzt werden müsste. Aber eine christliche Theorie- oder Modellbildung, gerade auch im interreligiösen Bereich, darf zumindest die prinzipielle Möglichkeit, die Andersheit des Anderen anzuerkennen, nicht ausschließen (295).

Vor diesem Hintergrund kommen Atheismus und Exklusivismus von religionstheologischer Seite als akzeptable Modelle gar nicht mehr in Frage, da sie sich bestenfalls einseitig auf eines der genannten christlichen Grundanliegen konzentrieren (296). So stellt der Atheismus, wie auch Schmidt-Leukel betont, weder eine theologische noch eine religionstheologische Möglichkeit dar, da er die Geltungs- und Wahrheitsansprüche der Religionen prinzipiell für falsch hält. Der Exklusivismus kann zwar am Bekenntnis zu Jesus Christus als einmaliger und einzigartiger Selbstmitteilung Gottes festhalten, da dies aber jegliche heilshafte Offenbarung in den anderen Religionen ausschließt, kann er deren Andersheit nicht anders als negativ bewerten (296). Bleiben nur noch die inklusivistische und pluralistische Position. Beide versuchen zwar die zwei genannten christlichen Glaubensüberzeugungen zu vereinbaren, keine der beiden Positionen kommt aber, wie von Stosch darlegt, zu einer erfolgreichen Lösung (296). Der Inklusivismus hat kein Problem daran festzuhalten, dass im Christentum Heil und Wahrheit in unüberbietbarer und unerreichbarer Form realisiert sind, er kann sogar anderen Religionen Elemente von Heil und Wahrheit zusprechen. »Allerdings ist diese Wertschätzung nur dadurch möglich, daß das Fremde als defizitäre Form des Eigenen verstanden wird« (296). Schmidt-Leukel weist immer wieder daraufhin, dass ein Inklusivist, sofern er ein dem Anderen gut gesinnter Mensch ist, gar nicht anders kann, als sich zu wünschen, dass der Andersgläubige zum Christentum konvertiert. Der Inklusivismus ist also nicht in der Lage, genuine Andersheit und Differenz wertzuschätzen, und die anderen Religionen *in ihrer Andersheit* anders als negativ zu bewerten (297). Der Pluralismus hingegen hat mit der positiven Anerkennung der Andersheit der Religionen, zumindest einiger von ihnen, kein Problem. Sein Defizit, so von Stosch, ist allerdings, dass er durch die von ihm vorgenommene Reinterpretation der christlichen Superioritätselemente und die damit verbundene Depotenzierung der Christologie (297) nicht in der Lage ist, »das genuin christliche Selbstverständnis adäquat einzuholen« (298). Auch scheinbare Lösungen aus diesem Dilemma, wie etwa die Formen des lernoffenen oder wechselseitigen Inklusivismus, bieten keinen Ausweg, da sie sich zu den Grundvoraussetzungen des Inklusivismus oder Pluralismus bekennen müssen (vgl. 298-301).

2.2 Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Dilemma

Von Stosch bietet nach seiner Kritik einen Ausweg, der aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen herausführen soll, an. Dazu bedient er sich der Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins (302). Um die Grundanliegen von Inklusivismus und Pluralismus zu verbinden, verknüpft er die christlichen Superioritätselemente, die auf einer primären Orientierungsebene gegeben sind, mit einer prinzipiell möglichen Gleichberechtigung und Wertschätzung anderer Religionen, deren Glaubensätze oft im Widerspruch zu denen des Christentums stehen, auf einer sekundären oder Meta-Orientierungsebene (302).

Wittgenstein hält fest, dass es sich bei religiösen Sätzen nicht lediglich um enzyklopädische oder empirische Sätze handelt. Religiöse Sätze haben vielmehr oft regulativen bzw. grammatischen Status, d. h. »Glaubende machen mit ihren religiösen Sätzen nicht einfach

nur Aussagen über die Wirklichkeit, sondern lassen ihr Leben von religiösen Glaubenssätzen regeln« (302). Die Bedeutung dieser Sätze lässt sich somit nur in Verbindung mit der menschlichen (Sprachspiel-)Praxis verstehen. Somit gilt aber auch für die Grundanliegen von Inklusivismus und Pluralismus, dass ihre Sätze regulativen Charakter haben, da beide zu den grundlegenden Glaubenssätzen des Christentums gehören. Deshalb gilt es sowohl an die Grundregel des Inklusivismus (Jesus ist die Selbstmitteilung Gottes), als auch an die Grundregel des Pluralismus (Anerkennung des Anderen als Anderen) anzuknüpfen (303). Wie können aber die beiden Grundanliegen gleichzeitig gelten? Wie ist es möglich, die Andersheit des Anderen wertzuschätzen, ohne dessen Autointerpretation für defizitär oder erfüllungsbedürftig zu halten?

Hier kommt wieder Wittgensteins Philosophie ins Spiel. Denn nicht nur die eigenen religiösen Sätze haben regulativen Charakter, auch die Glaubenssätze anderer Religionen greifen regulativ ins Leben ein (304). Und genauso wie die eigenen Glaubenssätze auf das dazugehörige Sprachspiel verwiesen sind, kann man die Bedeutung der Glaubenssätze anderer Religionen nur aus deren jeweiliger sprachspielpraxeologischen Verwurzelung heraus verstehen (304). Da Lebenspraxis und religiöse Sätze verwoben sind, kann man nur »im Mitspielen der Sprachspiele des Anderen [...] verstehen, welche Regeln bei ihm in Geltung sind« (305). Man bleibt also unhintergehbar auf den Dialog mit dem Anderen verwiesen. Dieser Dialog kann sehr unterschiedliche Auswirkungen auf die eigene Auto- und Heterointerpretation haben (304f). Entweder erweisen sich die offensichtlich vorhandenen Widersprüche wirklich als unüberbrückbar und können deshalb nicht miteinander vereint werden, oder es stellt sich heraus, dass diese Widersprüche nur scheinbar vorhanden sind, dass die Glaubenssätze also bei näherem Hinsehen nicht so konträr wie vorher angenommen sind und bisher verborgene Familienähnlichkeiten sichtbar werden. Natürlich kann der Dialog, wenn er ernsthaft betrieben wird, auch zu einem veränderten Selbstverständnis führen, so dass »Bedeutungsverschiebungen beim Eigenen stattfinden können, die alle Ähnlichkeiten und Unterschiede in einem neuen Licht erstrahlen lassen« (307).

Für diese Praxis hält von Stosch die Theologie der Religionen für ungeeignet und überflüssig,[11] da sie, um eine geeignete Modellbildung bemüht, auf den konkreten Einzelfall vergisst (307). Dagegen befragt komparative Theologie im Anschluss an die Philosophie des späten Wittgenstein konkrete Religionen oder Weltbilder hinsichtlich genau bestimmter Probleme und spezifischer Felder der Auseinandersetzung. Sie wendet sich also stets dem konkreten Einzelfall zu (307). »Es geht ihr nicht um Allgemeinaussagen über die Wahrheit einer oder mehrerer Religionen, sondern um das Hin- und Hergehen zwischen konkreten religiösen Traditionen angesichts bestimmter Problemfelder, um Verbindendes und Trennendes zwischen den Religionen neu zu entdecken« (307). Dabei strebt die komparative Theologie keine Vogelperspektive an, sondern sie wird immer aus der eigenen religiösen Perspektive heraus betrieben. Außerdem verfährt sie kontingenzbewusst, da »sie

11 »Eine inklusivistische oder pluralistische Theorie verbietet sich vor diesem Hintergrund, da sie statt der erforderlichen Hinwendung zum Einzelfall wie ein Ornat ist, ›das wir wohl anlegen, mit dem wir aber nicht viel anfangen können, da uns die reale Macht fehlt, die dieser Kleidung Sinn und Zweck geben würde‹« (VON STOSCH, Theologie (wie Anm. 2), 307).

12 In Zusammenhang mit negativen Urteilen und Abgrenzungen ist zu beachten, dass diese »immer nur als reversible Entscheidungen bezüglich bestimmter Elemente von Weltbildern konkreter Menschen sinnvoll« (ebd., 310) sind, da »Weltbilder individuell verschieden sind und [...] auch Glaubensüberzeugungen an dieser Individualität [...] Anteil haben« (ebd., 306), weshalb »interreligiöser Dialog nur begrenzt stellvertretend geführt werden kann« (ebd., 306) und »Auftrag an jeden einzelnen Menschen einer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft ist« (ebd., 306).

13 VON STOSCH, Glaubensverantwortung (wie Anm. 10), 9ff.

14 Ebd., 117-128, 230-236; vgl. auch Clemens SEDMAK, Wittgensteins Sprachspielmodell und die pluralistische Religionstheorie, in: *ZKTh* 117 (1995) 393-415.

um die Vorläufigkeit und Reversibilität ihrer Urteile weiß und aufgrund der regulativen Bedeutung von Glaubenssätzen eine potentielle Versöhnung scheinbar kontradiktorischer Gegensätze nie ausschließen kann. Entsprechend versucht sie, festgestellte Differenz immer wieder durch den Rückbezug auf Praxis im interreligiösen Dialog zu verflüssigen, und fällt erst dann abgrenzende Urteile, wenn dies um der Identität des Eigenen oder eines Dritten willen unbedingt notwendig ist« (307).[12] Insofern fällt die komparative Theologie auch nicht a priori ein Urteil über die Andersheit der Anderen, sie redet auch keiner bedingungslosen Anerkennung jeder Andersheit des Anderen das Wort. Urteile, inwieweit Wertschätzung und Anerkennung der Andersheit möglich sind, werden erst nach der konkreten Hinwendung zum Anderen gefällt (309). Für die Anerkennung der Andersheit braucht man natürlich Kriterien, die jedoch auch stets fallibel und reversibel bleiben müssen. Solche Kriterien können nur unter Berücksichtigung der jeweiligen (Sprachspiel-) Praxis und den damit verbundenen Weltbildern entwickelt werden (309).

Der christliche Absolutheitsanspruch ist nicht mit einer unveränderlichen Form des Glaubens verknüpft, er impliziert vielmehr die Aufforderung, »diesen die unbedingte Beziehungswirklichkeit Gottes zusagenden Anspruch (mit Hilfe des Heiligen Geistes) in allen Sprachspielen, Situationen und Grammatiken verstehbar zu machen. Dabei steht die Bedeutung der eigenen Glaubenssätze gerade angesichts ihrer auf Korrelationsversuchen aufbauenden regulativen Behandlung keineswegs ein für allemal fest. Der eigene Glaube bleibt immer in seiner Identität bedroht und in seinen Reflexionen verletzlich« (309f). Trotzdem sollte man sich nicht vor dem Anderen verschließen, sondern den Mut aufbringen, im interreligiösen Dialog »die Bedeutung des Eigenen durch das Gehen ins Fremde aufs Spiel zu setzen« (310), da dies eine Bereicherung für das eigene Selbstverständnis und das Verstehen des Anderen bringen kann.

3 Auswertung

Von Stosch fordert also die Aufgabe der religionstheologischen Modellbildung zugunsten der komparativen Theologie. Das Dreierschema sei deshalb unhaltbar, da Inklusivismus und Pluralismus, als diejenigen Positionen, die noch einigermaßen versuchen, an den beiden christlichen Grundüberzeugungen der Anerkennung Jesu Christi als *der* Selbstmitteilung Gottes und der Anerkennung der Andersheit der Anderen festzuhalten, sich in ein auswegloses Dilemma verstricken, indem sie nur jeweils einer der beiden Glaubensüberzeugungen wirklich gerecht werden können. Komparative Theologie sei die einzige Lösung dieses Problems, weil nur sie beide Glaubensüberzeugungen vereinen kann. Bevor nun abschließend geprüft werden soll, ob diese genannte Kritik an Inklusivismus und Pluralismus gerechtfertigt ist und komparative Theologie wirklich die gewünschte Alternative darstellt, muss noch klargestellt werden, ob und wie Wittgenstein ein geeignetes Instrument für ein theologisches Vorgehen sein kann.

3.1 Wittgenstein und die Theologie

Lange Zeit war es in der Theologie umstritten, die Philosophie Wittgensteins für die Theologie zu Rate zu ziehen.[13] Diese Bedenken gab es durchaus nicht ohne Grund, denn oftmals führten an Wittgenstein orientierte Ansätze direkt in den Relativismus, Fundamentalismus oder Fideismus.[14] Wittgensteins deskriptives Verständnis von Philosophie und sein Sprachspielmodell schienen es unhaltbar zu machen, noch objektive Wahrheits-

ansprüche vertreten zu können – eine Konsequenz, die die Theologie natürlich nicht so einfach in Kauf nehmen kann. Würde von Stoschs Ansatz in die genannten Aporien führen, wäre er natürlich keine glaubwürdige Alternative für die Religionstheologie. Man würde vielmehr von einem Dilemma ins nächste geraten. Nun bemüht sich von Stosch aber zu zeigen, dass man bei einer adäquaten und konsequenten Anwendung der Philosophie Wittgensteins den genannten Gefahren entgehen kann. Auch wenn man Wittgenstein nicht für alle theologischen Themen- und Problemfelder nutzen kann, erweist sich eine Anlehnung an Wittgenstein in bestimmten Feldern der Fundamentaltheologie als äußerst hilfreich.[15] So kann Wittgensteins Philosophie beispielsweise für die Glaubensbegründung, die Christologie, das Offenbarungsverständnis und die Theologie der Religionen fruchtbar gemacht werden.[16]

Dabei sieht von Stosch vor allem zwei Aufgabenfelder der Theologie nach Wittgenstein. Analog zu Wittgensteins Philosophieverständnis kommt der Theologie als Grammatik[17] eine rein deskriptive Rolle zu. Theologie als Grammatik untersucht den religiösen Sprachgebrauch, beispielsweise die Funktionsweise des Wortes »Gott«. Dabei kann sie Missverständnisse aufdecken und beseitigen und den Gebrauch der Wörter verständlich machen. Somit hat die Theologie hier eine therapeutisch kritische Funktion.[18] Des Weiteren kommt ihr auch eine hermeneutische Funktion zu: Sie kann zwischen Sprachspielen vermitteln und Fremdes verstehbar machen. Allerdings kann Theologie als Grammatik keine normativen Ansprüche stellen. Normative Ansprüche stellt allein die konfessorische Theologie[19], wobei sie sich auch auf Offenbarung stützen kann. Damit geht konfessorische Theologie über den Bereich der Philosophie hinaus. Wichtig in diesem Bereich der Theologie sind Strategien zur Glaubensbegründung. Von Stosch zeigt verschiedene Strategien auf, um religiöse Sätze – sowohl solche, die als grammatische, als auch solche, die als enzyklopädische Sätze fungieren – weltbildintern und weltbildextern zu begründen.[20] Beide Formen der Theologie ergänzen sich gegenseitig und arbeiten zusammen.

Nun geht von Stosch in seiner Arbeit rein formal vor. Inhaltliche Präzisierungen gibt er kaum. Deshalb bleibt bei ihm, wie auch in vielen Ansätzen der Religionstheologie, der Begriff des Christentums zunächst unqualifiziert. Beim Hin- und Hergehen zwischen Sprachspielen und bei der Begegnung mit dem Fremden muss natürlich präzisiert werden, was das eigentlich Christliche im Sinne einer konfessorischen Theologie ist. Es gilt also, die je konkrete Ausdrucksweise des Christentums (in einer bestimmten Konfession) zu bestimmen, wobei natürlich bestimmte christliche Grunddaten nicht fehlen dürfen.[21]

Nach dieser Präzisierung von von Stoschs Theologieverständnis nach Wittgenstein gilt es, sich abschließend nochmals der Diskussion um Religionstheologie und komparativer Theologie zuzuwenden.

15 Darzustellen, wie es möglich ist, Wittgenstein für die Theologie zu verwenden, ist Hauptanliegen von VON STOSCH, *Glaubensverantwortung* (wie Anm. 10); auch SEDMAK, Wittgenstein (wie Anm. 14) zeigt auf, dass Wittgensteins Philosophie ein hilfreiches Instrument für die Theologie sein kann (ebd., 409-414).

16 VON STOSCH, *Glaubensverantwortung* (wie Anm. 10), 277-352.

17 Ebd., 259-277.

18 »Theologie hat daher sprachwissenschaftliche und textkritische Aufgaben, die erst die Kontextbedingungen religiöser Rede entfalten und die ›Rede von Gott‹ transparent (und daher kritisierbar) machen. [...] Aufgabe der Theologie wird es sein, funktionierende religiöse Sprachspiele zu beschreiben und zu erklären und deren Regeln explizit zu machen. Die Theologie ist der religiösen Praxis selbstverständlich nachgeordnet.« (SEDMAK, Wittgenstein (wie Anm. 14), 411).

19 VON STOSCH, *Glaubensverantwortung* (wie Anm. 10), 277-299.

20 Ebd., 128-136, 166, 307-320.

21 »Und die Lust an kompetitiven Theologien muß mit Freuds ›Realprinzip‹ auf spezifische, transparente Kontexte eingegrenzt werden. Nicht: Buddhismus vs. Christentum; sondern buddhistisches theologisches Modell X vs. christliches theologisches Modell Y. Gott aber übersteigt alle theologischen Modelle unendlich.« (SEDMAK, Wittgenstein (wie Anm. 14), 414).

22 Für von Stosch liegt hier keine pluralistische Position vor (VON STOSCH, Theologie (wie Anm. 2), 297), dem Inklusivismus kann diese Position jedoch auch nicht zugeordnet werden.

3.2 Die Spannung zwischen Inklusivismus und Pluralismus

Mit seiner Kritik des Inklusivismus und Pluralismus bringt von Stosch das Problem sehr genau auf den Punkt, ohne dass man m.E. daraus auch diese weitreichenden Konsequenzen ziehen müsste.

Stärken und Schwächen der beiden Positionen hat von Stosch herausgearbeitet. Der Inklusivismus kann zwar am Superioritätsanspruch des Christentums festhalten, bekommt aber Probleme mit einer Würdigung der Andersheit der anderen Religionen. Der Pluralismus hingegen ist die einzige religionstheologische Position, die zu einer genuinen Wertschätzung der anderen Religionen in der Lage ist, kann aber – so die häufig vorgebrachte Kritik – am Selbstverständnis des Christentums nicht festhalten. Die Einsicht von Stoschs, dass nicht nur der Pluralismus, sondern auch der Inklusivismus Probleme mit bestimmten christlichen Glaubensüberzeugungen hat, ist wertvoll, da dieser Vorwurf bisher nur an die pluralistische Position gerichtet wurde. Man darf jedoch nicht übersehen, dass von Stosch dem Selbstverständnis der Vertreter von Inklusivismus und Pluralismus widerspricht. Denn wie Schmidt-Leukel den von ihm vertretenen Pluralismus sehr wohl für mit dem Christentum kompatibel hält, werden auch von inklusivistischer Seite ebenso überzeugende Argumente vorgebracht. Dennoch trifft die Kritik von Stoschs einen neuralgischen Punkt, an dem sich die Auseinandersetzungen zwischen inklusivistischer und pluralistischer Seite entzünden. Trotz der Spannung zwischen Inklusivismus und Pluralismus sollte man nicht gleich – wie es von Stosch vorschlägt – das religionstheologische Dreierschema insgesamt verwerfen, sondern versuchen, an den Spannungen zu arbeiten. Die religionstheologische Debatte ist noch recht jung. Vielleicht braucht sie noch einige Zeit Entwicklung, so dass befriedigende Antworten erst in der Zukunft erwarten werden können.

Erschwerend kommt hinzu, dass Schmidt-Leukel und von Stosch ein unterschiedliches Verständnis von der pluralistischen Position haben, was nicht unerhebliche Konsequenzen für die ganze Debatte hat und manchmal unnötige Missverständnisse heraufbeschwört. Von Stosch kennt Schmidt-Leukels Definition und gibt sie auch vollständig wieder. Da er sie aber – obwohl sie, wie er zugeben muss, logisch exakt ist – für phänomenologisch unzutreffend hält, vertritt er die Position des radikalen Pluralismus, d. h. dass von Pluralismus nur gesprochen werden kann, wenn man von vornherein alle großen Weltreligionen für gleichwertig hält (297). Das ist allerdings eine unnötige Einengung von Schmidt-Leukels Verständnis und bringt erheblich mehr Probleme mit sich als der gemäßigte Pluralismus, der der Minimaldefinition von Pluralismus entspricht. Außerdem ist bei von Stoschs Verständnis von Pluralismus nicht klar, wo Positionen eingeordnet werden sollen, die nicht alle, sondern nur einige Religionen für gleichwertig halten[22], wie dies von Stosch bei einer Beurteilung von verwandten Religionen wie Judentum und Christentum durchaus für möglich hält (297).

3.3 Komparative Theologie – Eine Alternative?

Bei aller Vielfalt der seitens von Stoschs genannten Unterschiede zwischen komparativer Theologie und Theologie der Religionen, erscheint mir vor allem ein unterscheidendes Merkmal als zentral, das die Vorgehensweise bzw. Methode betrifft: Während komparative Theologie an konkreten Einzelfällen interessiert ist, geht es der Theologie der Religionen um Allgemeinaussagen, mit denen das Verhältnis der Religionen bestimmt und in ein Schema gebracht werden kann. Ausgehend von einem gemeinsamen Interesse

des interreligiösen Dialogs, scheint die eine also mehr den Praxisaspekt und die andere eher den Theorieaspekt zu betonen. Im Anschluss an Wittgenstein, der ja jede Theorie und jeden sprachspielunabhängigen Metastandpunkt strikt ablehnt, steht von Stosch der Modellbildung der Religionstheologie skeptisch gegenüber und hält gemeinsam mit Seckler fest, »daß wir in der Theologie der Religionen wegmüssen ›von den generellen, abstrakten Bewertungen und weg von der pauschalen Bejahung oder Verneinung der soteriologischen Funktion der Religionen, hin zu einer nur je und je gegenüber konkreten Gegebenheiten und Sachverhalten der Religionssysteme möglichen Erörterung ihrer Wahrheitsbewandtnis‹ «.[23] So unverzichtbar der Blick auf Einzelfälle auch ist, so kann aber trotzdem die Religionstheologie nicht derart pauschal verworfen werden. Komparative Theologie und Religionstheologie sollten nicht in einem Konkurrenzverhältnis stehen, sondern – wie Theorie und Praxis auch – einander ergänzen. Eine kommt ohne die andere nicht aus, wenn beide glaubhaft bleiben wollen. Wie später noch zu zeigen ist, kann eine Orientierung an Wittgenstein gerade auch eine Vermittlung zwischen Religionstheologie und komparativer Theologie nahe legen.

Gemeinsamkeiten zwischen den beiden gibt es genug, auch wenn sie von Stosch nicht explizit in den Blick nimmt, sondern nur allgemein festhält, dass die klassische Theologie der Religionen »ja auch Elemente komparativer Theologie enthält« (308). So betont von Stosch, dass komparative Theologie um keine »religionstheologische Vogelperspektive« (307) bemüht ist, vielmehr »um die Vorläufigkeit und Reversibilität ihrer Urteile weiß« (307) und »eine potentielle Versöhnung scheinbar kontradiktorischer Gegensätze [zwischen den Glaubensüberzeugungen der Religionen] nie ausschließen kann« (307). Genau diese Eigenschaften gelten auch für die Religionstheologie. Sie stellt ja nicht Modelle um ihrer selbst willen auf, sondern zu dem Ziel, eine Entscheidung für eine der genannten Optionen herbeizuführen. Und so sieht man, gerade auch bei den von Schmidt-Leukel detailliert beschriebenen pluralistischen Ansätzen von Schuon, Smith und Hick, dass sie keine neutrale Perspektive oder Epoché anstreben. Ausgangspunkt ist immer die eigene religiöse Tradition. Zudem formulieren sie ihren Ansatz ausdrücklich als Hypothese, stellen also keinen Anspruch auf absolutes und unveränderbares Wissen. Während diese beiden Anliegen auch Exklusivismus und Inklusivismus teilen können, geht die pluralistische Position noch einen Schritt weiter, indem sie wie die komparative Theologie einräumt, dass die kontradiktorischen Gegensätze zwischen den Religionen nur scheinbare Widersprüche sein könnten, was man jedoch nur nach einer eingehenden Beschäftigung mit diesen (in der Praxis!) feststellen kann. So ist das folgende Zitat von Stoschs durchaus auch aus der Feder von Schmidt-Leukel denkbar: Man kann »keiner bedingungslosen Anerkennung jeder Andersheit des Anderen das Wort reden. Und auch religiöse Vielfalt läßt sich nicht a priori als Wert an sich behaupten. Es besteht aber auch

23 Max SECKLER, Theologie der Religionen mit Fragezeichen, in: *ThQ* 166 (1986) 164-184, hier: 180, zitiert nach VON STOSCH, Theologie (wie Anm. 2), 296.

24 Für eine systematische Skizze einer Methodik des interreligiösen Dialogs vgl. Norbert HINTERSTEINER, Dialog der Religionen, in: Johann FIGL (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft*. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck/Wien/Göttingen 2003, 834-852. Im Anschluss an Panikkar hält Hintersteiner fest, dass interreligiöses Verstehen ein »Überzeugt-Sein« von der Wahrheit der anderen Religion voraussetzt (ebd., 843f).

25 Für weitere Beispiele und entsprechende Literaturangaben, vgl. Perry SCHMIDT-LEUKEL, Pluralistische Religionstheologie: Warum und wozu?, In: *ÖR* 49 (2000) 259-272; DERS., Nicht-Absolutheit (wie Anm. 6), 153-156. Für Le Saux, den Schmidt-Leukel nicht anführt, vgl. Christian HACKBARTH-JOHNSON, *Interreligiöse Existenz*. Spirituelle Erfahrung und Identität bei Henri Le Saux (OSB)/ Swami Abhishiktananda (1910-1973) (Europäische Hochschulschriften 23/763), Frankfurt u.a. 2003 (vgl. dazu auch die Rezension von Ulrich Winkler in *SaThZ* 7 (2003), Heft 2).

kein Anlaß zu einer negativen Wertung des Anderen oder der religiösen Vielfalt. Vielmehr muß sich in der Zuwendung zum konkreten Anderen zeigen, inwieweit Wertschätzung und Anerkennung seiner Andersheit möglich sind« (309).

Das hat Konsequenzen für die Einschätzung der Notwendigkeit des Dialogs: Von Stosch hält fest, dass – während »man dem Inklusivismus vorwerfen kann, den Dialog überflüssig zu machen, weil er letztlich sowieso nichts entscheidend Neues ans Licht bringen kann, und auch der Pluralismus den Dialog eigentlich nicht braucht, weil eine letzte Harmonie mit dem Anderen a priori feststeht« (305) – die komparative Theologie notwendig auf den Dialog verwiesen ist. Während sich Schmidt-Leukel dem Vorwurf an den Inklusivismus vielleicht noch anschließen würde, stellt er in Bezug auf den Pluralismus fest, dass diese Position die einzige ist, die einen echten Dialog, in dem sich die Religionen gleichwertig gegenüber stehen, ermöglicht. Von Stoschs Vorwurf beruht auf seiner Definition von Pluralismus, nach der sowieso alle Religionen, zumindest alle großen Weltreligionen, gleichwertig sind. Nach Schmidt-Leukels Definition von Pluralismus, die einleuchtender ist, ist die pluralistische Position gerade auch auf den Dialog verwiesen. Denn da nicht von vornherein alle Religionen gleichwertig sind, gilt es im Dialog herauszufinden, in welchen Religionen heilshafte Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit in gleichwertiger Höchstform verwirklicht ist.

Komparative Theologie und Religionstheologie stellen also keine Alternativen dar, so dass nur eine der beiden den richtigen Zugang zum interreligiösen Dialog anbieten würde. Sie gehören vielmehr zusammen und sind auf einander verwiesen. Welche Konsequenzen es haben würde, wollte man die beiden strikt voneinander trennen, darauf wies auch Schmidt-Leukel in seinem Vortrag »Limits and Prospects of Comparative Theology« auf der eingangs erwähnten Wiener Konferenz hin. Komparative Theologie geht im Unterschied zur Theologie der Religionen nicht von einer grundsätzlichen Verhältnisbestimmung der Wahrheitsansprüche der Religionen aus, auch wenn implizite Annahmen über eine solche Verhältnisbestimmung in dem Menschen, der komparative Theologie betreibt, vorausgesetzt werden müssen. Hat man aber konkrete Einzelfälle in den Blick genommen, Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den Religionen freigelegt, wird man früher oder später zu den für die Religionstheologie charakteristischen Fragen kommen, wie die Wahrheitsansprüche der Religionen nun zu bewerten sind und was das für die eigene religiöse Tradition bedeutet. Stellt man diese Fragen nicht, betreibt man nicht mehr ernsthaft komparative Theologie, sondern ist in das Feld der vergleichenden Religionswissenschaft übergegangen. Steht die Antwort auf diese Frage sowieso schon von vornherein fest, muss man die Sinnhaftigkeit und Ernsthaftigkeit der Dialogbemühungen in Frage stellen.[24] Komparative Theologie führt also, wenn sie gewissenhaft betrieben wird, unweigerlich zur Fragestellung der Theologie der Religionen. Die Religionstheologie hingegen kommt auch nicht ohne komparative Theologie aus. Denn um ein Urteil zu fällen, welche der drei religionstheologischen Optionen nun die plausibelste ist, kommt man um einen interreligiösen Dialog über konkrete Fragestellungen und somit um komparative Theologie nicht umhin. Wie wichtig die Praxis des interreligiösen Dialogs für die religionstheologische Urteilsbildung ist, geht daraus hervor, dass auch viele Theologen, die heute die pluralistische Position vertreten, erst nach langer und intensiver Erfahrung im Dialog mit anderen Religionen zu dieser positiven Bewertung der religiösen Vielfalt gekommen sind. Neben Schmidt-Leukel selbst sind Raimundo Panikkar, Henri Le Saux, Frithjof Schuon, Wilfred Cantwell Smith, Francis D'Sa, Leonard Swidler u. a. zu nennen.[25] Man sollte also nicht bei dem Streit der beiden Theologien hängen bleiben, sondern, mit Blick darauf, dass sie ohne einander nicht auskommen, den interreligiösen Dialog mit

Hilfe der Stärken sowohl der Religionstheologie als auch der komparativen Theologie vorantreiben. Dabei kann sich erneut eine Anlehnung an Wittgenstein als hilfreich erweisen. Auch wenn von Stosch eine Entscheidung für Inklusivismus oder Pluralismus im Sinne einer Theoriebildung ablehnt, könnte im Anschluss an Wittgenstein durchaus auch ein inklusivistischer oder pluralistischer Anspruch formuliert werden. Denn so wie sich für von Stoch die universale Gültigkeit von Regeln nach Wittgenstein zwar nicht sagen aber zeigen lässt,[26] wäre es auch in der Religionstheologie möglich – nachdem sich im Vergleich mit den Religionen deren Nichtgleichwertigkeit oder Gleichwertigkeit mit dem Christentum gezeigt hat – eine inklusivistische oder pluralistische Annahme zu formulieren. Diese Annahme könnte jedoch keine letztgültige Aussage sein, sondern müsste sich in stets neuen Begegnungen mit den anderen Religionen als richtig erweisen. Der Aufweis der inklusivistischen oder pluralistische Position würde also stets neuer Rechtfertigung bedürfen und wäre somit prinzipiell unabschließbar.

Zusammenfassung
In der Theologie haben sich sowohl die Religionstheologie als auch die komparative Theologie dem interreligiösen Dialog verschreiben. Klaus von Stosch sieht die klassische Religionstheologie in ein unlösbares Dilemma verstrickt. Der einzige Ausweg aus diesem Dilemma ist eine an der Spätphilosophie Wittgensteins orientierte komparative Theologie. Dennoch lassen sich Religionstheologie und komparative Theologie nicht so einfach gegeneinander ausspielen, sondern sind vielmehr aufeinander verwiesen.

Summary
In theology both the theology of religions and comparative theology have devoted themselves to interfaith dialogue. Klaus von Stosch thinks that the traditional theology of religions has become entangled in a dilemma. According to him, the only solution to this dilemma is a comparative theology that is oriented toward Wittgenstein's late philosophy. Nonetheless, the theology of religions and comparative theology cannot be so easily played off against each other, but are instead mutually dependent.

Sumario
Tanto la teología de las religiones como la teología comparativa se ocupan en la teología del diálogo interreligioso. Klaus von Stosch ve la clásica teología de las religiones atascada en un dilema de difícil solución. La única vía de solución sería una teología comparativa orientada a la filosofía del Wittgensteins tardío. Pero teología de las religiones y teología comparativa no se deben ver como conceptos antagónicos, sino complementarios.

26 VON STOSCH, *Glaubensverantwortung* (wie Anm. 10), 60f.

Federkronen zur größeren Ehre Gottes

Volksreligiosität in Mojos (Bolivien)

von David Hüser

Wenn während der Osternachtsfeier in der 250 Jahre alten Kirche von San Ignacio de Mojos das Gloria angestimmt wird, werden alle Sinne der Gläubigen von österlicher Auferstehungsfreude erfüllt: Der schwarze Schleier, der den Hochaltar verdeckt und die Finsternis, die seit dem Tod Jesu über die Erde gekommen war, symbolisiert hatte, fällt plötzlich. Dahinter erscheint strahlend der auferstandene Herr, der *Señor Aleluya*, in seiner ganzen Pracht und Herrlichkeit. Lichter und Kerzen leuchten auf. Die Blumen der neuen Schöpfung werden gestreut, Glocken und Glöckchen jubilieren, die Musiker spielen, draußen auf dem Platz ist der Kanonenschuss des Siegers zu hören. Vor der offenen Kirchentür beginnen die *macheteros*, die mit ihren bunten Federkronen auf dem Kopf längst die bekanntesten Mojeños geworden sind, ihren rhythmischen Tanz. Alle Register werden gezogen, um die Auferstehungsfreude sinnlich erlebbar zu machen.

Kirchengeschichtlich ist die Ebene von Mojos, im Osten des heutigen Boliviens gelegen, durch die Jesuitenreduktionen bekannt, die sich dort seit Ende des 17. Jahrhunderts ausbreiteten. Diese Geschichte ist bis heute wirksam: Die Volksreligiosität in Mojos spiegelt in vielen faszinierenden Traditionen die Religiosität der vergangenen Jahrhunderte wider. Die Mojeños leben in und aus Überlieferungen, Gewohnheiten und Sozialstrukturen und richten ihr Leben nach dem ihnen eigenen Verständnis des christlichen Glaubens aus. Die *Semana Santa* mit der oben beschriebenen Feier des Osterfests als Höhepunkt ist ein Teil davon. Der vorliegende Artikel ist diesem großen und doch oft unbeachteten Schatz gewidmet. Ein Überblick über die Geschichte von Mojos wird vorangestellt.

Historische Hinführung[1]

Die Mojeños gehören zur Arawak-Familie, die ihren Ursprung im Amazonasbecken hat. Als sie Mojos spätestens um 500 n. Chr. erreichten, siedelten dort bereits verschiedene andere Ethnien. Die Bewohner eines jeden Dorfes, so erzählt ein Schöpfungsmythos, wurden einzeln an einem heiligen Ort in ihrer Nähe geschaffen – vielleicht lebten die Menschen auch deshalb verstreut in vielen kleinen Dörfern. In ihrer Lebensweise hatten sie sich an die Natur, die von dichten Wäldern und häufigen Überschwemmungen in der Regenzeit zwischen Oktober und März geprägt war, angepasst.

Die Natur spielte auch in der Religiosität der *indígenas* eine große Rolle. Den Berichten der ersten Jesuiten zufolge kannten die *indígenas* in Mojos einen höchsten Gott, *Maymona* genannt. Sein Name bedeutet »der, der (uns) anschaut« und wird im Katechismus von P. Pedro Marbán als Übersetzung für »Gott« benutzt.[2] Während *Maymona* keine Ver-

1 Für ausführliche Darstellungen zur Geschichte von Mojos vgl. David BLOCK, *La cultura reduccional de los llanos de Mojos*. Tradición autóctona, empresa jesuítica & política civil, 1660-1880, Sucre (Bolivien) 1997 und Bernardo GANTIER, *Indios de Mojos y jesuitas: Orígenes de una cristiandad, audiencia de Charcas, siglos XVII y XVIII*, Madrid (Spanien) 1991.

2 Vgl. Pedro MARBÁN, *Cathecismo en lengua española, y moxa*. Compuesto por el M. R. P. Pedro Marbán, 1702, hg. von Bernard POTTIER, Heppenheim 1975.

ehrung zuteil wurde, bestimmten verschiedene *espíritus* (Geister) oder *dueños* (Herren) das Leben der Menschen – so der gefürchtete Jaguar oder der Regenbogen. Sie lebten an heiligen Orten in der Natur, forderten Ehrerbietung und schickten bei Missachtung der Normen böse Zauber, die Krankheiten verursachten. Die verzauberten Menschen baten Schamanen, besonders einen *tiharauqui*, um Hilfe. Der *tiharauqui* (»der mit dem klaren Blick«[3]) hatte in einer Erscheinung seine äußeren Sinne verloren und konnte seitdem die inneren Krankheiten sehen und heilen.

Die Arbeit der Jesuiten in Mojos (als erste Reduktion wurde 1682 Loreto gegründet) war auf die Mission der »Heiden« ausgerichtet. So nahm in jedem Dorf die große Kirche (in Mojos ist nur in San Ignacio die Kirche aus der Zeit der Jesuitenreduktionen erhalten) den zentralen Platz ein. Die religiösen Feste bestimmten den Jahreszyklus und wurden mit viel Aufwand gefeiert: Die biblischen Ereignisse des Festtags wurden szenisch und mit Heiligenfiguren dargestellt, das Orchester, in dem europäische und traditionelle Instrumente aus Mojos nebeneinander erklangen, spielte, die Chöre sangen. Die Menschen tanzten mit einer Federkrone auf dem Kopf und Rasseln an den Füßen – hier ist der heutige *machetero* zu erkennen. Auch andere traditionelle Tänze der *indígenas* wurden zur Verehrung des christlichen Gottes dargeboten.

Den Glauben an die bisherigen »Götter« und Geister stempelten die Patres als Teufelswerk ab, besonders deutlich wird dies im Katechismus des P. Marbán. Doch gleichzeitig bemühten sie sich, Vorstellungen der *indígenas* aufzunehmen. Wie erwähnt verwendet P. Marbán im gleichen Katechismus den Gottesnamen *Maymona*. Und unter dem heute noch existierenden Silberschmuck der Kirchen findet sich eine Darstellung, in der Nord- und Südwind, die beide als *espíritus* galten, von zwei Engeln weggetragen werden.[4]

Die *indígenas* akzeptierten, von Ausnahmen abgesehen, die christliche Religion, denn der neue Gott erwies sich in ihren Augen als der stärkere. Die respektvolle Haltung und die verehrenden Riten gegenüber den *espíritus* lebten aber im Verborgenen weiter.

Nach der Ausweisung der Jesuiten 1767 versuchten viele *indígenas*, das Leben der Reduktionen fortzuführen. Doch der Aufstieg der Kautschukwirtschaft ab 1870 bedeutete für sie einen radikalen Abstieg: Kreolen und Mestizen (*karayana* genannt) kamen nach Mojos und nutzten die Einheimischen rücksichtslos als billige Arbeitskräfte. Zahlreiche Menschen starben als Ruderkräfte auf dem Fluss Madeira oder am eingeschleppten Gelbfieber.

Ab 1850 versuchten viele *indígenas*, der unerträglich gewordenen Situation in den ehemaligen Jesuitenreduktionen zu entfliehen. Sie suchten das Land, in dem sich Gott endlich wieder zeigen würde. Andrés Guayocho, Anführer einer Fluchtbewegung im Jahr 1876, behauptete, Gott spreche zu ihm: »Das, was dieser Gott redete, wenn alle Lichter aus waren, war das, was alle Indios fühlten und alle Indios wünschten: Dass er Mitleid habe mit allem, was sie von Seiten der carayanas zu erleiden haben, und dass er beschlossen habe, sie in ferne Länder zu führen, wo sie leben und ihre Religion in Freiheit ausüben könnten.«[5]

3 »El de la vista clara«, Übersetzung des Wortes *tiharauqui* von Antonio DE ORELLANA, Carta del Padre Antonio de Orellana sobre el origen de las misiones de Mojos. 18 de octubre 1687, in: Victor M. MAURTUA, *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia*, Bd. 10, Mojos (Bd. 2), Madrid (Spanien) 1906, 1-24, 9.

4 Vgl. Enrique JORDÁ DE ARIAS, La inculturación en las Misiones jesuíticas de Mojos (Beni-Bolivia) en los siglos XVII-XVIII, a través de la vivienda, la doctrina y el arte, in: *La voz del Yacuma* (Santa Ana del Yacuma, Bolivien) 23 (2003) 119-120, 120.

5 »Lo que este Dios hablaba, apagadas las luces, era lo que todos los indios sentían y todos los indios deseaban: que ya estaba compadecido de lo que sufrían de parte de los carayanas, y que había resuelto llevarlos a lejanas tierras donde pudiesen vivir y practicar su religión

Um die aktuelle Volksreligiosität in Mojos zu beschreiben, werde ich drei Beispiele herausgreifen. Sie lassen sich jeweils auf die Religiosität einer historischen Phase zurückführen. Die Kosmovision der Mojeños zeigt, dass Themen und Erzählungen der vorjesuitischen, indigenen Religion nach wie vor sehr präsent sind. Für den von den Jesuiten nach Mojos getragenen europäischen Katholizismus und die daraus erwachsenen heutigen Frömmigkeitsformen wird die Feier der *Semana Santa* beschrieben. Der Glaube an die *Loma Santa* ist nach der Ausweisung der Jesuiten in einer sozialen Konfliktsituation entstanden.

Zur Volksreligiosität in Mojos existiert nur wenig Literatur. Meine Beschreibungen stützen sich daher auf eigene Beobachtungen und viele Gespräche, die ich mit Mojeños geführt habe.

1 Kosmovision

1.1 Harmonie mit den Wesen der drei Welten

Gott hat die Welt in drei Teilen erschaffen: Als erste Welt existiert das Oben, in den indigenen Sprachen von Mojos *anuke'e* (*ignaciano*) bzw. *'nóigie'e* (*trinitario*) genannt. Die zweite Welt ist die Erde, auf der die Menschen leben: das *apake'e* bzw. *'póigie'e*. Die dritte Welt ist die Welt des Unten, des Innen, das *ama'e* bzw. *mo'e*.

In der Welt des Oben lebt Gott, der die Welt in Harmonie organisiert hat. Mit ihm leben die Heiligen, von großer Bedeutung sind die Jungfrau und Gottesmutter Maria und der Erzengel Michael. Auch die Toten leben in der Welt des Oben.

In der Welt hier leben die Menschen. Gottes Gegenwart in dieser Welt ist spürbar. Er möchte, dass ihm die Menschen in ihren Handlungen Folge leisten. Doch auch der Teufel, Herrscher über die Welt des Innen, sucht die Menschen in dieser Welt zu beeinflussen. Der Mensch begegnet verschiedenen Wesen der Natur (*espíritus* oder *dueños*, d. h. Herren über einen ihnen übertragenen Teil der Natur), er muss mit ihnen in Harmonie leben. Einige Wesen können hexen, ebenso einige Menschen, die *brujos*: »Gott ist Schöpfer aller Dinge. Aber das ein oder andere Tier entkommt ihm, und das hext.«[6] Beachten die Menschen die Normen der Naturwesen nicht, werden sie verhext. Das ist der Ursprung der Geistkrankheiten, die nur durch einen Verhaltenswandel und mit Hilfe verschiedener Rituale vom *curandero* (Heiler) geheilt werden können – die Harmonie wird wieder hergestellt.

Die Welt des Innen ist die Welt des Teufels. Alles Unbekannte lebt in dieser Welt und ist gefährlich. Man muss dem Nicht-Vertrauten vorsichtig, misstrauisch begegnen. Besonders die Welt des Wassers (*une*) ist dem Mojeño nicht vertraut. Auch die Übergänge zwischen den drei Welten sind unbekannt und deshalb gefährlich. Doch wenn man die Wesen der Welt des Innen richtig behandelt, können sie auch freundlich sein. Vorsicht und Respekt sind daher geboten, Respekt gegenüber jedem Leben, so wie auch Gottvater jedes Leben respektiert. Denn alle Geschöpfe sind Kinder Gottes.

con libertad.« Gumercindo Gómez DE ARTECHE, *IHS*. Misión de los PP. Astrain, Manzanedo y Arteche, 1888 (hg. von Jorge CORTÉZ RODRÍGUEZ), Trinidad (Bolivien) 1989, 27.

6 »Dios es el Creador de todo. Pero algún animal se le escapa, y ese bruja.« Hilario UCHE, zitiert nach: Enrique JORDÁ DE ARIAS, Analogías entre la teología andina y la teología amazónica, in: *Sabiduría indígena. Fuente de esperanza* (III encuentro-taller latinoamericano de teología india, Cochabamba, Bolivia, 24 al 30 de agosto de 1997), Cuzco (Peru) 1998, 261-274, 268.

1.2 Espíritus oder dueños

Die wichtigsten *espíritus* oder *dueños* sind der Regenbogen (*a'e*, pl. *a'eana* bzw. *o'e*, pl. *o'eono*) und der Jaguar (*ichini*, pl. *ichiniana*, auch *eyeye* genannt, *chiñión* in *trinitario*). Zwei wichtige *espíritus*, von denen die Jesuitenmissionare berichteten, leben damit in der Gegenwart fort. Auch die Winde haben *dueños* – die Katechese der Jesuiten, derzufolge die *dueños* der Winde von Engeln weggetragen wurden, hatte also keinen Erfolg.

1.2.1 A'e – der Regenbogen

Die *a'eana* sind Herren aller Gewässer. Sie sind auch die Herren der Tiere des Wassers, Herren des Wetters, des Regens, der Blitze. Die *a'eana* wohnen in Seen, sie haben große Städte im Wasser. Wenn ein Regenbogen am Himmel erscheint, so ist dies der *a'e* selbst, der von einem See in einen anderen See umzieht.

Die *a'eana* können auch die Gestalt eines großen Wasserungeheuers annehmen, eines überdimensionalen Kaimans oder einer großen Kreuzotter. Normalerweise erscheinen die *a'eana* jedoch in Menschengestalt, sie sehen den *gringos* (faktisch eine Bezeichnung für alle Menschen nordischen Typs) ähnlich und haben blonde Haare. Die *a'eana* können hexen. Mit dem Wind schicken sie dem Menschen gefährliche Krankheiten, die zum Tod führen können – es handelt sich um einen Schadenzauber. Die Mojeños fürchten den Regenbogen, er gilt als böse. Doch der Regenbogen mit seinem Schadenzauber taucht nur selten willkürlich auf. Eine kleine Begebenheit, von Hilario Uche erzählt, kann das verdeutlichen: »Das hatten wir bereits dreimal gemacht [mit einem großen Netz gefischt]. Als wir zum dritten Mal [zum Fluss] gegangen sind, hatten wir keinen Erfolg mehr. Verschiedene Schlangen sind aufgetaucht. Und dann, damit wir nicht weiter fischen, kam ein starker Wind auf, es hat angefangen zu regnen, und in diesem Moment erscheint uns ein Mädchen. Es taucht in diesem Netz auf, ganz plötzlich, und bewegt seine Hand, wie um sich zu verabschieden. Aber es sagt uns nichts über die Bedeutung. Doch das sollte heißen, dass wir nicht weiter fischen sollen, dass es jetzt genug ist. Es folgt ein Wolkenbruch mit Blitzen, wir gehen und kehren nicht mehr zurück.«[7] Die *a'eana* sind von Gott als Verantwortliche für das Wasser eingesetzt, erzählen die Mojeños. Nur wenn sich die Menschen gegenüber dem Wasser unverantwortlich verhalten, werden sie wütend und hexen. Bevor er fischt, bittet der Mojeño den *a'e* um Erlaubnis. Er formuliert dazu mit eigenen Worten eine Bitte, die er dem *a'e* im Geist vorträgt. Wenn der Mensch die Gewässer und die Natur für seine Zwecke ausnutzt – wenn er fischt, ohne vorher um Erlaubnis zu bitten, wenn er mehr Fische fängt, als er selbst benötigt oder wenn er Wasser verschmutzt – wird der *a'e* das Wasser und seine Geschöpfe verteidigen. Das Wasser ist Schöpfung Gottes und deshalb heilig.

7 »Eso tres veces lo habíamos hecho ya [pescado con una chapoca]. A las tres veces nos fuimos y ya no nos surtió ya. Aparecieron distintas víboras. Y entonces para que no siguamos sacando pescado vino un ventarón grande, se puso a llover, y ahí es donde aparece una chica. Sale ahí en esta chapoca, sale de repente ahí, y hace su mano así como para despedirse, pero no nos dice nada, de que significa. Pero quiere decir que nosotros ya no volvamos a sacar, que ya alcanza. Y vino un aguasero con rayas, nosotros nos vamos y no volvemos más.« Hilario UCHE, Gespräch *espíritus*, geführt am 8.1.2004 in San Ignacio de Mojos (Bolivien).

Um sich vor den Krankheiten des *a'e* zu schützen, z.B. bei der Erscheinung eines Regenbogens oder der Überquerung eines Sees, hat der Mensch verschiedene Möglichkeiten. Der *a'e* kann einem Menschen, der mit Fett eingeschmiert ist, nichts anhaben. Außerdem hasst er Tabak und wird einen rauchenden Menschen daher immer meiden. Das sicherste Gegenmittel ist aber ohne Zweifel das Kreuzzeichen: Erscheint der *a'e* in Gestalt des Regenbogens oder eines Wasserungeheuers, macht der Mojeño als Abwehr ein großes Kreuzzeichen in die Luft und der *a'e* verschwindet auf der Stelle.

Die (jüdisch-)christliche Tradition ist heute wie selbstverständlich in die Kosmovision der Mojeños integriert. Im Alten Testament wird der Regenbogen nach der Sintflut von Gott als Zeichen des Bundes zwischen ihm und den Menschen eingesetzt (Gen 9,13). Diese biblische Erzählung ist in Mojos bekannt, schließlich erscheint der *a'e*, wenn der Regen aufhört, in Erinnerung an den Bund. Doch gelten die *a'eana* in Mojos als gefallene Engel. Sie haben sich dem Wort Gottes widersetzt oder ihm keinen Glauben geschenkt, so dass Gott sie erniedrigt hat. Er setzte sie in das Wasser, um den ersten Regenbogen festzuhalten, und ließ sie schließlich im Wasser.

1.2.2 Ichini – der Jaguar

Der *ichini* ist Herr des Waldes und aller dort lebenden Tiere und Pflanzen. Er wohnt in dichtem, undurchdringlichem Gebüsch. Die *ichiniana* können in Gestalt verschiedener Waldtiere erscheinen, vorrangig in Gestalt des Jaguars. Normalerweise erscheinen sie aber mit menschlichem Aussehen, denn sie sind »Menschen wie wir«. Sie sind von kleiner Statur, zwischen den Fingern behaart und tragen schmutzige Kleider. Oft erkennen die Mojeños einen *ichini*, der das Aussehen eines Freundes annehmen kann, nicht.

Auch vor den *ichiniana* muss sich der Mensch in Acht nehmen. Sie können ebenfalls hexen (wenngleich davon seltener berichtet wird) und verschleppen betrunkene Personen in den Wald. Wie die *a'eana* so schicken auch die *ichiniana* einen Schadenzauber fast nie ohne Grund: Wenn sich ein Mensch am Reichtum des Waldes bedienen möchte, muss er vorher den *ichini* im Geist um Erlaubnis bitten, damit die Harmonie zwischen ihm und dem *dueño* des Waldes erhalten bleibt. Tut er das nicht oder jagt er mehr Tiere, als für ihn und seine Familie zur Ernährung notwendig sind, so wird der *ichini* sich rächen. Er hext oder stellt Fallen, verursacht Unfälle. Von Schutzmechanismen zur Abwehr von *ichiniana* wird nur selten berichtet.

Ein in vielen Versionen erzählter Mythos erklärt, wie die *ichiniana* zu ihren magischen Fähigkeiten gekommen sind. Als Jesus im Sterben lag, kamen die *ichiniana* und baten ihn um seine Kraft, Wunder zu tun. Jesus übergab ihnen diese Kraft und seitdem haben die *ichiniana* magische Begabungen. Die *ichiniana* haben ihre Zauberkraft also von Jesus. Sie sind beauftragt, diese Kraft an die Menschen weiterzugeben und so die Heilungen Jesu weiterzuführen. Jedes Jahr am 1. Mai suchen Menschen im Wald die *ichiniana* auf und bitten um die magische Kraft, um zu *curanderos* zu werden. Sie können so jegliche Geistkrankheit, ob von *a'e*, *ichini* oder einem menschlichen *brujo* geschickt, heilen.

1.2.3 A'e und ichini – Wesen welcher Welt?

Bei einem genauen Blick auf Vorstellungsweisen und Riten rund um *a'e* und *ichini* ist zu erkennen, dass signifikante Aspekte der beiden Wesensarten voneinander abweichen. Im Folgenden möchte ich versuchen, beide Wesen in das Schema der drei Welten einzuordnen. Eine eindeutige Zuweisung scheint allerdings nicht möglich zu sein.

Der Herrschaftsbereich der *a'eana* ist das Wasser. Die Welt des Wassers gehört zur Welt des Innen: Sie gilt als unbekannter Bereich und ist somit gefährlich. Eine ähnliche Beobachtung macht man im Hinblick auf die Erscheinungsweise: Die *a'eana* sehen in ihrer menschlichen Gestalt den *gringos* ähnlich – diesen wird meist wenig Vertrauen entgegengebracht. Viele Mojeños betrachten die *a'eana* als gefallene Engel, die Gott beleidigt oder ihre Aufgaben nicht richtig erledigt haben. Sie haben also eine dem Teufel vergleichbare Beziehung zu Gott. Auch die verschiedenen gegen die *a'eana* angewandten Schutzmechanismen, vor allem das große Kreuzzeichen über dem See oder gegen den plötzlich erscheinenden Regenbogen, zeigen den eigentlichen Gegensatz, eine Rivalität oder Feindschaft zwischen Gott und den *a'eana* an. Die *a'eana* stehen damit der Welt des Innen sehr nahe.

Der Wald, Herrschaftsbereich der *ichiniana*, ist dem Mojeño hingegen vertraut, schließlich lebten seine Vorfahren lange Zeit in den Wäldern und auch heute ist die Affinität zum Wald hoch. *Ichiniana* werden als »Menschen wie wir« beschrieben. Von Schutzmechanismen wird im Zusammenhang mit den *ichiniana* nicht gesprochen – dies scheint kein Zufall, sondern ein weiterer signifikanter Unterschied zu den *a'eana* zu sein. Von den *ichiniana* wird weiterhin berichtet, dass sie ihre Weisheit von Gott selbst erhalten haben und diese an die Menschen weitergeben. Die Heilung der Geistkrankheiten geht von den *ichiniana*, letztlich aber von Gott aus – die *ichiniana* stehen so als Bindeglied zwischen Gott und dem Wohl des Menschen. Die *ichiniana* weisen damit nicht die unbekannten Faktoren auf, die den Menschen den *a'eana* gegenüber misstrauisch werden lassen und diese gefährlich machen. Das Herstellen einer Verbindung zur Welt des Oben wäre aber vermutlich zu gewagt, schließlich können die Geistkrankheiten – so einzelne Berichte – auch von den *ichiniana* selbst verursacht sein. Möglicherweise ist hier die Feststellung vieler Mojeños zutreffend: Sie sind wie wir Geschöpfe Gottes und sündigen.

1.3 Geistkrankheiten

Geistkrankheiten sind die Folge von Schadenzaubern, die von *a'eana* oder *brujos* ausgehen. Die *a'eana* schicken die Krankheit *mal del viento* mit dem Wind. Die eigentliche Krankheit ist schmutziges Wasser, das in den menschlichen Körper eindringt und verschiedene Organe anschwellen lässt. Über von den *ichiniana* ausgelöste Krankheiten sprechen die Berichte nicht. Die Krankheit des *brujo* nennen die Mojeños *mal puesto.* Er schickt dem Körper fremde Gegenstände – Würmer, Haare, Knochen – und verursacht so eine Geistkrankheit. Der *brujo* hext im Kontext sozialer und emotionaler Konflikte, meist aus Neid und Missgunst. Wie der *curandero* so ist auch der *brujo* ein Schamane, allerdings hat er sein Können vom Teufel gelernt.

Dem *curandero* (*tiharauqui*, diesen Namen trugen schon die Schamanen, die die Jesuiten kennen lernten) hingegen ist seine Weisheit in der Freundschaft mit den *ichiniana* übertragen worden. Nach drei Monaten des Fastens und intensiven Betens macht sich der zukünftige *curandero* an einem 1. Mai in den Wald auf, um die *ichiniana* aufzusuchen und um Weisheit zu bitten. Der *curandero* erhält seine Kraft ebenso vom Jaguar, wie schon die vorjesuitischen Schamanen (wenngleich den heutigen Beobachter nur noch der Name *ichini* auf den *espíritu* des Jaguars hinweist).

Der *curandero* heilt die meisten Krankheiten mit Hilfe eines Gemischs von Tabak und Alkohol. Dieses Heilmittel wird entweder in den Körper des Kranken einmassiert oder geraucht und über den Patienten geblasen. Fremde Gegenstände saugt der *curandero* aus der verhexten Körperstelle des Patienten aus und präsentiert sie anschließend dem Kranken.

Der eigentliche Arzt aber ist immer Gott selbst. Daher werden zur Heilung viele Gebete gesprochen, meist das Vater unser, das Credo und das Ave Maria. Außerdem wird der Kontakt mit einem Kruzifix oder einem Rosenkranz gesucht. Der *curandero* hat mit Hilfe Gottes mehr Kraft als jeder *brujo*, als die *a'eana* oder die Hexereien der *ichiniana*. Die Heilungsrituale, verbunden jeweils mit Gebeten, versöhnen den aufgebrachten *dueño* und führen zur Wiederherstellung der ursprünglichen Harmonie. Soziale Konflikte bestehen jedoch fort, denn durch die Heilung zieht oft auch der *curandero* den Hass des *brujo* auf sich.

2 Semana Santa

In der Feier der *Semana Santa* spielen verschiedene *parcialidades* eine wichtige Rolle: Gruppen der Pfarrei, die ihren Ursprung in den Jesuitenreduktionen haben und heute bei den großen Festen auftreten. Sie sind bis heute sehr zahlreich: In San Ignacio de Mojos, auf das ich mich in meinen Schilderungen beziehe, wirken mehrere hundert Menschen in 49 *parcialidades* und ähnlichen Gruppen.

2.1 Die Zeit des roten Vorhangs – die Fastenzeit

Die Vorbereitung auf das Osterfest beginnt schon mit Karneval: Von Fastnachtssonntag bis Fastnachtsdienstag besuchen die Mojeños morgens die Eucharistiefeier und beten begleitet von Chorgesang jeweils drei Stunden das Allerheiligste an (»*cuarenta horas*« – »Vierzig Stunden« – genannt). Am Dienstagnachmittag werden in einem Bußakt die alten Palmzweige verbrannt, die Asche wird für den nächsten Tag aufbewahrt. Am Aschermittwoch feiern die Mojeños die Messe und lassen sich das Aschekreuz auf die Stirn zeichnen.

Am Donnerstag wird im Altarraum der Kirche ein vier Meter großes Kreuz befestigt. Früher hing es vor einem großen roten Tuch, das den Hochaltar verdeckte. An den Freitagen der Fastenzeit gehen die Mitglieder des traditionellen Dorfrats der Mojeños, des *cabildo*, und die *abadesas* (wörtlich: Äbtissinnen, eine aus der Zeit der Jesuitenreduktionen stammende *parcialidad* von Frauen) den Kreuzweg. Den ganzen Tag werden Antiphonen rezitiert, vormittags in *ignaciano*, nachmittags in Spanisch. Viele Mojeños fasten.

2.2 Die Zeit des schwarzen Vorhangs – die Karwoche

2.2.1 König der Herrlichkeit – Palmsonntag

An Palmsonntag zieht Jesus als *niño ramos* (»Palmkind«) durch die Stadt. Dargestellt von einer Statue sitzt er festlich gekleidet auf dem Esel, wird durch die Straßen geschoben und bejubelt. Wenn er an die Kirchentüren gelangt, findet er sie geschlossen vor. Die Bewohner Jerusalems (die Kirche stellt Jerusalem dar), die um ihre Macht und Ämter fürchten, haben sich eingeschlossen. Das Volk Gottes, das mit Jesus an die Kirche gekommen ist, bittet, den König der Herrlichkeit eintreten zu lassen. Es kommt zu einer Diskussion: Psalm 24, für die Gesamtkirche als Psalm während der Prozession vorgesehen, wird in verteilten Rollen gesprochen. Schließlich treten die vor der Kirche Stehenden dreimal gegen das Tor (akustisch dargestellt, indem der Küster dreimal mit dem silbernen Prozessionskreuz auf den Boden klopft). Die Türflügel tun sich auf, die Tore, die uralten Pforten (Ps 24,7) heben sich. Der König der Herrlichkeit kann einziehen.

Wie alle Figuren tritt auch das *niño ramos* nur zu »seinem« Fest auf und wird danach wieder verwahrt – diese Gewohnheit war typisch für die Jesuitenreduktionen und wird bis heute fortgeführt. Eine *abadesa* erklärte einmal: »Jetzt ist das Palmkind, das arme, in den Himmel gegangen. Bis zum nächsten Jahr.«[8]

2.2.2 Christus an der Geißelsäule – die Prozessionen der Karwoche

An Karmontag wird ein großes schwarzes Tuch in der Kirche hinter dem Volksaltar befestigt, das den gesamten Hochaltar verdeckt. Die Menschheit befindet sich in Dunkelheit und Trauer.

An Karmittwoch beginnt nach der Abendmesse die erste Prozession der Karwoche, an Gründonnerstag und Karfreitag werden weitere um den Hauptplatz von San Ignacio ziehen. Verschiedene Statuen werden um den Platz getragen, jede einzelne wird von einer großen Menschengruppe begleitet. Eine Darstellung Jesu wird, in Erinnerung an die Ölbergszene, in der ein Engel Jesus neue Kraft gibt (Lk 22,43), mit einem kleinen Engel durch die Straßen getragen, er schwebt auf Kopfhöhe und reicht Jesus den Kelch des Vaters (die Darstellung heißt *Señor con angelito*). An die Verhöhnung durch die Soldaten erinnert eine Figur, bei der der blutende Jesus einen Stock in der rechten Hand hält (Mt 27,29, *Señor de la caña*). Eine dritte Darstellung zeigt Jesus mit den Händen an einer Säule gefesselt – es ist der Christus an der Geißelsäule (*Señor de la columna*). Die vierte Figur Jesu trägt kniend das große Kreuz (*Jesús Nazareno*). Fast alle Christusdarstellungen sind mit Wunden übersät. Sie spiegeln die Grausamkeit der Geißelung Jesu, die erbarmungslose Brutalität, sein immenses Leiden.

Auch von der Schmerzensmutter, der Mater Dolorosa, von Veronika, Maria Magdalena und Johannes werden Bildnisse durch die Straßen getragen. Die Figuren sind alle noch aus der Zeit der Jesuitenreduktionen erhalten. Die Jesuiten versuchten, sich in ihrer Katechese aller menschlichen Sinne zu bedienen. In der drastisch-realistischen Darstellung der Stationen des leidenden Christus und seiner leidenden Mutter führten sie die barocke Passionsverehrung, so wie sie bis Ende des 18. Jahrhunderts in Europa üblich war, in Mojos ein.

2.2.3 Das gefesselte Lamm – Gründonnerstag

Der Gründonnerstag steht bereits stark unter dem Eindruck des Leidens und dem Zeichen des Kreuzes. Die Feier des *oficio de la tiniebla*, des »Dienstes der Dunkelheit«, eröffnet den Tag. Sie wird vormittags begangen, dauert etwa anderthalb Stunden und wird am Freitag und am Samstag jeweils vormittags wiederholt. Im »Dienst der Dunkelheit« wird

8 »Ya se fue el niño ramos, el pobre, al cielo. Ahora hasta el año.« Enrique JORDÁ DE ARIAS, La Semana Santa y la Cruz en los Pueblos Mojos del Beni (Bolivia), in: Frans DAMEN / Esteban JUDD ZANON (Hg.), *Cristo crucificado en los pueblos de América Latina*. Antología de la Religión Popular, Leuven (Belgien) 1992, 197-208, 200.

9 »En la velinga, una no más, su vida está viviendo.« Hilario UCHE, Gespräch *Semana Santa*, geführt am 12.1.2004 in San Ignacio de Mojos (Bolivien).

10 »Cristo mandó a quitar bastones«, Robin CUELLAR, Gespräch *judíos*, geführt am 4.12.2003 in San Ignacio de Mojos (Bolivien).

11 »Probablemente tiene el sentido bíblico de niños recién nacidos a la vida nueva y que tienen que aprender a comer la comida nueva del Reino.« JORDÁ, *Semana santa* (wie Anm. 8), 201.

der Todesstunde Jesu gedacht: Mit seinem Tod verdunkelte sich die Sonne, die Menschheit blieb ohne Licht – dies wird im Auslöschen von Kerzen symbolisiert. Der oberste Küster zündet zunächst 15 Kerzen an, die in einem Dreieck angeordnet sind. Alle Küster, die Musiker und die Mitglieder des *cabildo* knien sich vor die Kerzen, ebenso die Gemeinde, die zahlreich erscheint. Die Musiker beginnen, lateinische Gebete zu sprechen. Die *mano de Pilato*, die Hand des Pilatus, löscht eine Kerze nach der anderen: Eine rote Holzhand, blutverschmiert, stellt die Hand des Pilatus dar, löscht die Lebenslichter Jesu aus und lässt so das Universum in die Dunkelheit versinken. Doch nachdem die Hand des Pilatus 14 Kerzen, den 14 Stationen des Kreuzwegs entsprechend, gelöscht hat, endet der »Dienst der Dunkelheit«. Eine Kerze, die oberste, in der Mitte, brennt weiterhin – Pilatus konnte Christus nicht wirklich töten, sein Lebenslicht erlischt nicht ganz. »In der kleinen Kerze, einer einzigen, lebt sein Leben.«[9]

Am Nachmittag des Gründonnerstag findet die letzte Eucharistiefeier vor der Osternacht statt. Während des Sanctus dieser Messe kommt die Gruppe der *Juden*, um den Mitgliedern des *cabildo* das Zeichen ihrer Autorität, die Stöcke, wegzunehmen. Von diesem Moment an übernehmen die *Juden* das Kommando. »Christus befahl, die Stöcke wegzunehmen«[10], erklärt der Vorsteher der *Juden*, Robín Cuellar. Im Hintergrund steht möglicherweise der Satz, den Jesus zu den Hohepriestern, den Tempelwächtern und Ältesten spricht: »Aber das ist eure Stunde, jetzt hat die Finsternis die Macht« (Lk 22,53b).

Im Verlauf der Messe wird die Fußwaschung szenisch dargestellt. Die *parcialidad* der *Apostel*, zu der verdiente Mojeños gehören, erwartet in den traditionellen *camijetas*, barfuß, wie sie meistens sind, den Pfarrer, der sich ein Tuch umgürtet und ihnen die Füße wäscht. Nach der Messe wird das Allerheiligste in einer Prozession durch die Kirche zum Hochaltar geführt. Etwa auf halbem Weg der Prozession fällt der schwarze Vorhang, der den Hochaltar verdeckte, und dahinter wird der geschmückte Altar sichtbar. Auf einem kleinen Tisch liegt ein Lamm aus Watte, mit bunten Bändern gefesselt. Christus, das (gefangene) Lamm Gottes, wird im Allerheiligsten in der Monstranz und in dem kleinen Wattelamm auf dem Tisch angebetet.

Nach der anschließenden großen Prozession begeben sich die *Apostel* und der Pfarrer in die Räume des *cabildo*, um dort Mahl zu halten. Die *Apostel* essen nicht selbst, sondern bekommen von einem Küster jeweils drei Löffel von jedem Teller in den Mund serviert. »Wahrscheinlich hat dies den biblischen Sinn von Kindern, die im neuen Leben neu geboren wurden und lernen müssen, das neue Essen des Reichs zu essen.«[11] Es läge also eine Kombination der Verse Lk 22,30, »Ihr sollt in meinem Reich mit mir an meinem Tisch essen und trinken« und Joh 3,3, »Wenn jemand nicht von neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen«, vor, die wörtlich verstanden werden.

Eine Stunde vor Mitternacht sitzen die *Juden*, insgesamt etwa 65 Männer, jeweils mit einer blutigen Lanze in der Hand, um den Sarg in der Kirche. Sie machen Witze, lachen, werfen Würfel. Um Mitternacht ist die Gemeinde erneut in der Kirche versammelt. Die Küster treten mit zwei großen Kreuzen und einer schwarzen Fahne vor das Lamm und verehren es mit drei Kniebeugen. Anschließend tritt Judas auf: Zum Klang einer alten Melodie aus Mojos schreitet er durch die Kirche, mit den Ketten rasselnd, mit denen Jesus gefesselt war – schließlich war er verantwortlich für die Verhaftung. Jetzt ist er reuig: Er tritt vor das Lamm und erweist ihm ebenfalls seine Ehrerbietung. Die gesamte Gruppe der *Juden* tut es ihm gleich. Danach bleiben viele Gläubige noch in der Kirche, um das Lamm Gottes zu verehren.

Bis vor einigen Jahren war es an Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag verboten, sich zu baden und Feuer zu machen. Die *Juden* patrouillierten in kleinen Gruppen an

den Seen der Umgebung, um dieses Verbot zu überwachen. Das gesamte Universum ist von Gott geschaffen, auch das Wasser. Und wenn Jesus im Sterben liegt, fühlt sich die ganze Schöpfung krank, auch das Wasser kämpft mit ihm den Todeskampf, es ist mit Blut vermischt: Das Wasser ist von unseren Sünden durchtränkt, derentwegen Jesus sterben muss. Erst wenn der Priester in der Osternacht Feuer und Wasser neu segnet, erwachen diese zu neuem Leben und können das folgende Jahr über benutzt werden.

2.2.4 Zerschlagen – die Gruppe der penitentes (Büßer)

Die Gruppe der *penitentes* besteht seit der Zeit der Jesuiten und möchte Jesus in seinem Leiden beistehen. An Aschermittwoch und während der Freitage der Fastenzeit fasten die *penitentes*, um sich auf ihren Dienst vorzubereiten. Am Mittwoch der Karwoche nehmen sie dann an der Prozession teil: Sie tragen ein weißes Gewand, ähnlich dem, das Jesus möglicherweise trug. Der Rücken ist nackt, über dem Gesicht liegt ein schwarzer Schleier, der von einer Dornenkrone festgehalten wird. Auf dem Rücken tragen sie ein großes, schweres Kreuz, doch darf in Anlehnung an Simon von Zyrene ein *Zyrener* dem *penitente* helfen. Ein *Jude* führt den *penitente*, weil dieser nichts sehen kann. Während der Prozession am Gründonnerstag begeben sich die *penitentes* und einige *Juden* in die Räume des *cabildo*. Die *penitentes* knien auf dem Boden nieder und beten. Währenddessen beginnen die *Juden* mit der Folter: Mit einer Peitsche, an deren Ende ein kleiner Metallhaken angebracht ist, werden dem Büßer Hiebe über den nackten Rücken gezogen. Je länger ein *penitente* schon seine Buße verübt, umso mehr Schläge bekommt er, da für jedes Jahr zwei Hiebe versetzt werden. Die *penitentes* dürfen nicht schreien. Schaulustige sind in den Räumen nicht zugelassen. Nach den Peitschenschlägen reichen der *penitente* und seine Frau dem für ihn zuständigen *Juden* einen Kaffee oder eine *chicha*, um sich für den geleisteten Dienst zu bedanken. Am Karfreitag wiederum nehmen die *penitentes* an der Prozession teil, sie schultern erneut das Kreuz und tragen ihre Dornenkrone.

Die *penitentes* nehmen das Kreuz und das schwere Leiden auf sich, um Christus nachzufolgen, mit ihm die Sünde der Welt zu tragen und ihm zu helfen. Sie vergießen ihr Blut, so wie Christus sein Blut vergoss. Nach der Tradition in Mojos sprossen am Tag der Kreuzigung Jesu an allen Stellen, an denen er Blut verlor, neue Pflanzen: »Aus seinem Blut, dem Blut Christi, das er vergossen hat, ist neue Saat aufgegangen, die Frucht bringt.«[12] Wie das Blut Jesu so wird auch das Blut der Mojeños die Welt retten, sie von der Sünde befreien. Es erfrischt die Erde, so dass die Pflanzen, die der Mojeño sät, Frucht bringen. Wenn die *penitentes* also das Leid auf sich nehmen und Blut vergießen, so büßen sie die gemeinschaftliche Schuld. Andere *penitentes* nehmen das Kreuz auf sich, um eine schwere persönliche Schuld zu büßen.

12 »De su sangre, de la sangre de Cristo, lo que ha derramado, es donde ha nacido, donde ha salido la sementera, el producto.« José SATIVA, Interview *Los Penitentes*, geführt von James C. JONES, am 26.1.1979 in San Ignacio de Mojos (Bolivien), in: James C. JONES, *Tape recordings (notes and interviews), made between 1977 and 1979, while collecting field data in Bolivia*, San Ignacio de Mojos (Bolivien) 1977-1979, Archiv der Pfarrei San Ignacio de Mojos (Bolivien), 19B und 20A.

2.2.5 Jesus von Nazareth, König von San Ignacio – Karfreitag

Der Karfreitag ist ein Tag des Fastens und der Stille. Nachmittags findet die liturgische Feier des Todes Jesu statt. Während der Priester sich zu Beginn der Feier auf den Boden wirft, werfen alle *Juden* erschrocken ihre Lanzen weg: »Als der Hauptmann und die Männer, die mit ihm zusammen Jesus bewachten, das Erdbeben bemerkten und sahen, was geschah, erschraken sie sehr und sagten: Wahrhaftig, das war Gottes Sohn!« (Mt 27,54).

Nach der liturgischen Feier begibt sich die gesamte Gemeinde vor die Kirche. Das Kreuz mit dem angenagelten Leib Jesu, das schon am Vorabend in der Prozession getragen wurde, wird vor der Kirche aufgerichtet. Neben dem Kreuz werden die Statuen der Heiligen, unter ihnen die der Dolorosa, aufgestellt und der offene Sarg bereitet. Er ist von unzähligen Kerzen umgeben. Die Szene der Kreuzabnahme rückt heran.

Die *Santos Varones* (Heilige Männer) nähern sich dem Kreuz. Sie sind ganz in weiß gekleidet, tragen eine weiße Kappe, weiße Handschuhe und ein weißes Schultertuch. Sie haben alle ein hohes Amt im *cabildo* bekleidet und sind dadurch qualifiziert. Sie haben gebeichtet und an den Freitagen der Fastenzeit gefastet, so dass sie den Leichnam Jesu berühren und ihn vom Kreuz abnehmen dürfen. Neben den *Santos Varones* stehen einige Kinder, ebenfalls in weiß gekleidet und mit Flügeln deutlich als Engelchen erkennbar. Auch sie haben gefastet und können so den *Santos Varones* beistehen. »Santos Varones!«, hebt der Priester mit lauter, befehlender Stimme an. Es beginnt der beeindruckende *Sermón de la desclavación*. Nach und nach nehmen die *Santos Varones* die Dornenkrone vom Haupt Jesu, lösen das INRI-Schild vom Holz und entfernen die Nägel aus dem Leichnam, zeigen sie dem Volk und der trauernden Mutter Jesu, um sie dann den Engelchen zur Verwahrung zu übergeben. Schließlich nehmen sie den Leichnam Jesu ab und legen ihn behutsam in den Sarg.

Zwar existiert in der Pfarrei von San Ignacio de Mojos noch der alte Text der Kreuzabnahme, der in *Mojo* geschrieben ist, doch nutzt man heute einen aktualisierten Text: Das Volk der Mojeños macht sich einerseits für jeden einzelnen Nagel, mit dem Christus gekreuzigt wurde, selbst verantwortlich, ruft anderseits aber mit Inbrunst jenes Bekenntnis, das die Juden damals ablehnten: »Jesus von Nazareth, König von San Ignacio!«

Wenn der Leichnam Jesu im Sarg liegt, führt eine stille, ausgedehnte Prozession durch das Dorf. Die vielen Menschen, die den Leichnam Jesu begleiten, erreichen schließlich wieder die Kirche. Die *Santos Varones* öffnen den Sarg. Viele Mojeños geben ihnen in diesem Moment ihre Kreuze, ihre Heiligenbilder, ihre Tücher, mit denen sie sich normalerweise den Kopf bedecken. Die *Santos Varones* nehmen die Gegenstände entgegen und drücken sie an den Leichnam Jesu. Die Kreuze und Heiligenfiguren werden so gesegnet.

Im Dorf San Lorenzo, in dem die Traditionen der Karwoche zum überwiegenden Teil wie in San Ignacio begangen werden, laufen nach der Ankunft des Sargs in der Kirche 15 bis 20 Kinder schnell den Prozessionsweg ab und rennen zum Friedhof. Laut rufen sie: »Er ist gestorben!« Für die Verstorbenen in ihren Gräbern markiert dieser Ruf den Beginn der Hoffnung. Die Erlösertat wird ihnen mitgeteilt, die Welt ist durch den Tod Jesu am Kreuz erlöst und so besteht Hoffnung.

2.3 Der Vorhang fällt – Ostern

Die Osternacht nimmt ihren Anfang am Samstagabend am Feuer vor der Kirche. Das Feuer und das Wasser werden gesegnet – sie werden auf diese Weise neu geschaffen, verharren nicht mehr in der Trauer um den Tod Jesu und sind daher für den Menschen wieder genießbar. Die Messe beginnt noch in Dunkelheit. Doch dann kommt der große

Moment, das Gloria, in dem der Vorhang fällt, die *macheteros* anfangen zu tanzen, die Glocken läuten, Kanonen krachen – ich habe diesen mit allen Sinnen erlebbaren Moment der Freude schon in der Einleitung zu beschreiben versucht.

Am Ostersonntagmorgen, um vier Uhr in der Frühe, wird der *encuentro*, die Begegnung zwischen dem Auferstandenen und seiner Mutter gefeiert. Dahinter steht die Formulierung des Heiligen Ignatius in den Geistlichen Übungen, die die Jesuiten versuchten, in ihren Reduktionen umzusetzen. In Nummer 299 heißt es: »VON DER AUFERSTEHUNG CHRISTI, UNSERES HERRN. VON SEINER ERSTEN ERSCHEINUNG. [2] ERSTENS: Er erschien der Jungfrau Maria. Denn obwohl dies in der Schrift nicht gesagt wird, wird es für gesagt gehalten, wenn sie sagt, dass er so vielen anderen erschienen ist. [3] Denn die Schrift setzt voraus, dass wir Verstand haben, wie geschrieben steht: (»Seid auch ihr ohne Verstand?«)«[13]. Beim *encuentro* tragen auf einer Seite des Platzes einige Männer die Statue des Herrn – die Männer des Dorfes und die *abadesas del Cristo* folgen ihm. Auf der anderen Seite des Platzes haben sich die Jungfrau Maria (jetzt in weiß), Maria Magdalena, Veronika und Johannes auf den Weg gemacht – sie werden von den Frauen und Kindern des Dorfes sowie von den *abadesas de la virgen* begleitet. Schließlich treffen die Heiligenfiguren aufeinander. Der Gesang »Reina del cielo, alégrate, aleluya« (Regina coeli) wird angestimmt. Die *macheteros* eröffnen die Prozession zurück zur Kirche, in der die Messe gefeiert wird, während die Sonne aufgeht. In San Lorenzo machen sich die Kinder erneut auf, um den Weg der Prozession abzulaufen und am Friedhof den Verstorbenen in den Gräbern die Nachricht von der Auferstehung zu verkünden.

Der Tag wird von den Mojeños freudig begangen. Das fermentierte Maisgetränk *chicha* wird ausgeschenkt, man isst gemeinsam, eine frohe Musik spielt und es wird getanzt. Die Auferstehung des Herrn wird gefeiert. Im Unterschied zum außerjesuitischen kolonialen Amerika stellt Sustersic fest, dass auch heute noch in keiner Reduktion die Darstellung des Auferstandenen fehlt. Die triumphale Auferstehung erscheint in den Reduktionen im höchsten Glanz, der Sieg des Lebens über den Tod wird am intensivsten gefeiert, während im Südamerika der Kolonialzeit sonst meist die Dolorosa die höchste Aufmerksamkeit bekam.[14]

3 Loma Santa

In der Religiosität der Mojeños ist der Glaube an die Existenz der *Loma Santa*, des heiligen Hügels, wichtig. Den Mojeños ist das Paradies auf Erden verheißen – ein prächtiger Hügel voller Rinder, mit einem großen Kreuz im Zentrum, weit entfernt von allen Weißen. Seit 1886/1887, als Andrés Guayocho erstmals behauptete, Gott führe die Mojeños zu einem verheißenen Ort, machen sich Gruppen der Mojeños in unregelmäßigen Abständen auf,

13 Ignatius VON LOYOLA, *Geistliche Übungen*, übersetzt von Peter KNAUER, Würzburg 1998, 122.

14 Bolidar Darko SUSTERSIC, Aproximación a la imaginería misionera de los Guaraníes, Chiquitos y Mojos, in: Juan Carlos RUÍZ HURTADO (Hg.), *La utopía misional es nuestra*, Santa Cruz de la Sierra (Bolivien) 1998, 71-94, 78f.

15 Es werden v. a. Berichte aus folgender Literatur herangezogen: Enrique JORDÁ DE ARIAS, Apuntes para una Santa Loma, in: *yachay* (Cochabamba, Bolivien) 3 (1986) 117-141; Zulema LEHM ARDAYA, *Loma Santa:* Procesos de reducción, dispersión y reocupación del espacio de los indígenas mojeños, Trinidad (Bolivien) 1991; Jürgen RIESTER, *En busca de la Loma Santa*, La Paz/Cochabamba (Bolivien) 1976.

16 »No con su chola o corteja«, zitiert nach: RIESTER, *Loma Santa* (wie Anm. 15), 324.

17 »Mis hijos«, zitiert nach: RIESTER, *Loma Santa* (wie Anm. 15), 329.

18 James C. JONES, *Conflict between indians and whites on the llanos de Moxos, Beni department*, Florida (USA) 1980, 295.

verlassen ihre Hütten, ihr Dorf und folgen den Anweisungen einer inspirierten Person, um unter widrigsten Umständen den verheißenen Ort zu suchen. Die bisherigen Suchbewegungen brachten keinen Erfolg, sie führten zu vielen Todesfällen und endeten letztlich mit der Verdammung der inspirierten Person. Doch lebt die Hoffnung auf die *Loma Santa* in Mojos weiter.

Manche Elemente stimmen in den verschiedenen Erzählungen zur *Loma Santa* überein. Die folgende Zusammenfassung vieler Berichte enthält allerdings auch Details, die nicht in allen Versionen identisch sind, die aber charakteristische Merkmale des Glaubens an die *Loma Santa* widerspiegeln und – manchmal auf extreme Weise – verdeutlichen.[15]

Eine Person, der so genannte *espiritista*, empfängt in unterschiedlicher Form Anweisungen von Heiligen oder verstorbenen Vorfahren, oft in Träumen. Die Vision der *Loma Santa* ist normalerweise durch ein goldenes, strahlendes Kreuz gekennzeichnet. Von Bedeutung scheint der Zeitpunkt dieser Verheißungen zu sein: Bisher traten sie immer in Zeiten sozialer Schwierigkeiten auf. So kam es auf dem Höhepunkt des Kautschuk-Booms und damit auf dem Höhepunkt der Unterdrückung der Mojeños zur ersten Suchbewegung. Auch bei den späteren Suchen spielten die Abhängigkeit von den *karayana* und deren Inbesitznahme der ehemals indigenen Jesuitenreduktionen eine Rolle.

Die Mojeños müssen sich an zahlreiche Vorschriften halten, um die *Loma Santa* zu finden. Traditionelle Merkmale der Kultur der Mojeños werden gefordert: Sie müssen ihre eigene Sprache sprechen, ihre typischen weißen Hemden, die *camijetas* und *tipoy*, tragen und traditionelle Tänze wie den *machetero* tanzen. Die Mojeños nehmen ihre Heiligenfiguren mit, denn diese stehen für ihre Identität als Christen und bewahren die Tradition der Jesuitenreduktionen. Alle Mojeños müssen sich gemeinsam auf die Suche nach der *Loma Santa* machen.

Merkmale der Gesellschaft der *karayana* werden hingegen abgelehnt, die spanische Sprache darf nicht gesprochen, typische Gegenstände der *karayana* dürfen nicht mitgeführt werden. Außerdem verhindert die Sünde den Erfolg bei der Suche nach der *Loma Santa*. Zunächst müssen alle Mojeños, auch die erst 10- oder 12-Jährigen, heiraten, denn man wird die *Loma Santa* »nicht mit der Chola oder der Freundin«[16] finden. Vor Beginn der Suche sollten alle Mojeños beichten, wobei auch die traditionellen Tänze als eine Form der Beichte und der lange, beschwerliche Weg als ein Teil der Buße angesehen werden.

Die *Loma Santa* verspricht materielle Sicherheit. Es handelt sich um einen heiligen Hügel, der Schutz vor Überschwemmungen bietet. Die *Loma Santa* ist das Land des Überflusses: Es gibt viele Tiere, vor allem Rinder, aber auch Schafe, Enten und Hühner. Für die Mojeños stehen Felder bereit und eigene Dörfer. Der Erzengel Michael bewacht die *Loma Santa* und wartet auf die Mojeños (»meine Kinder«[17]), er beschützt sie gegen die *karayana*. Inmitten der *Loma Santa* steht ein großes, goldenes Kreuz. Jones glaubt, in den Beschreibungen der *Loma Santa* die alten Jesuitenreduktionen wiederzuerkennen.[18]

Das Paradies auf Erden ist ausschließlich den Mojeños vorbehalten. *Karayana* haben keinen Zugang. Die *Loma Santa* ist einigen Berichten zufolge verzaubert und in einen Sumpf verwandelt, damit sie nicht von den Mestizen entdeckt werden kann. Anderen Berichten nach halten schlangenähnliche Wesen die *karayana* fern – die *Loma Santa* bedeutet also Freiheit von sozialen Zwängen. Es wird sogar davon berichtet, dass mit der Entdeckung der *Loma Santa* die von Gott festgebundenen wilden Tiere (wie beispielsweise eine siebenköpfige Kreuzotter oder ein schwarzer Jaguar) losgelassen werden und die Mestizen bedrohen.

Dem inspirierten Menschen folgend verlassen die Mojeños schnell ihren gesamten Besitz und brechen voller Hoffnung auf, um im dichten Wald die *Loma Santa* zu suchen. Bald leiden die ersten Hunger und besonders Frauen und Kinder stehen große Entbehrungen durch. Nicht wenige Mojeños sterben. Bislang war es immer nur eine Frage der Zeit, bis der Führende seine Inspiration verlor, keine Weisungen mehr empfing und die Gemeinschaft der Suchenden enttäuscht umkehrte oder eine neue Siedlung gründete. Die Bewegung ruht dann, bis eine neue Eingebung erfolgt und die Suche von neuem beginnt.

3.1 Traditionen, Einflüsse, Ursachen

Die Suche nach der *Loma Santa* ist durch das Miteinander verschiedener Momente gekennzeichnet. Der mythische Charakter der Bewegung rührt aus erkennbar werdenden Elementen der vorjesuitischen indigenen Kosmovision. Andere, ebenfalls charakteristische Details in den Vorstellungen der wandernden Gemeinde sind christlichen Ursprungs. Die Distinktion, die räumliche Absonderung von den *karayana* und die Hinbewegung auf den materiell perfekten Ort der *Loma Santa* kann als sozial-wirtschaftlicher Charakter der Bewegung bezeichnet werden. Im Folgenden werden die drei genannten wesentlichen Grundzüge genauer analysiert.

3.1.1 Der mythische Charakter – der Gedanke des heiligen Ortes

Die jesuitischen Missionare berichteten immer wieder von der Neigung der *indígenas* zur Flucht in die Wälder. Oft war die Ursache für die Flucht der Glaube, ein böser *espíritu* wohne in dem Siedlungsort der Reduktion. Sie flohen in den Wald, an Orte, an denen sie gute, mächtige *espíritus* vermuteten. Jorge Cortéz erinnert in diesem Zusammenhang an den Schöpfungsmythos, demzufolge die vorjesuitischen Bewohner von Mojos Orte, an denen die ersten Menschen eines jeden Dorfes geschaffen wurden, als heilig ansahen.[19] Die Vorstellung von heiligen Orten, an denen Gott wirkt, – hier der Ort der Loma Santa – könnte also in der vorjesuitischen Glaubenswelt seinen Ursprung haben.

Cortéz führt die Rolle des Sehers der *Loma Santa* auf das präjesuitische Amt des *tiharauqui* zurück. Er schätzt richtig ein, dass dieses Amt bis in die Gegenwart fortbesteht. So wie die *tiharauquiana* den »klaren Blick« hatten, haben heute die Seher der *Loma Santa* den »klaren Blick«. Sie sehen ihre verstorbenen oder heiligen Führer und die *Loma Santa*. Guayocho, so erklärt Cortéz, habe diese Tradition wieder aufgenommen.[20]

3.1.2 Der christliche Charakter – das Volk Gottes

Viele einzelne Elemente zeigen deutlich den christlichen Einfluss auf die heutige Bewegung der *Loma Santa*. Meist sind sie für den Kerngedanken zwar peripher, zeichnen aber für die konkrete Ausgestaltung in weiten Teilen verantwortlich. Die suchenden Mojeños fühlen sich als Christen: Sie tragen Heiligenfiguren mit sich, errichten Kapellen, sprechen christliche Gebete. Es ist meist ein christlicher Heiliger, oft die Jungfrau Maria, die den Auftrag geben, die *Loma Santa* zu suchen. Auch die oben angeführten Moralvorstellungen

19 Vgl. CORTÉZ, in seiner Anm. 16 zu DE ARTECHE, *Misión* (wie Anm. 5), 40.

20 Vgl. CORTÉZ, in seiner Anm. 17 zu DE ARTECHE, *Misión* (wie Anm. 5), 41f.

21 Holger JEBENS, *Heilsbewegung*, in: Hubert CANCIK / Burkhard GLADIGOW / Karl-Heinz KOHL (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 3, Stuttgart u. a. 1993, 99-100, 99f.

22 Hans FISCHER, *Heilserwartung*, in: Walter HIRSCHBERGER (Begr.), *Wörterbuch der Völkerkunde*, Berlin 1999, 166f. Hier auch die folgenden Zitate.

beinhalten christliches Gut. Markantestes christliches Motiv ist das große, goldene Kreuz, dass die *Loma Santa* als solche kennzeichnet.

Der Erzengel Michael (in vielen Kirchen der Gemeinden, die nach einer gescheiterten Suche neu gegründet wurden, hängt ein Bild von ihm) bewacht die *Loma Santa* und erwartet das Volk der Mojeños. In der christlichen Ikonographie wird er als Wärter des Himmelreichs dargestellt und gilt als Schutzpatron des Gottesvolkes. In Parallele dazu erscheinen die Mojeños als Volk Gottes, die *Loma Santa* als Himmelreich.

3.1.3 Der sozial-wirtschaftliche Charakter – die Flucht

Die Beschreibungen der *Loma Santa*, vor allem jedoch die Vorschriften, die bei der Suche eingehalten werden müssen, zeigen deutlich den sozialen Hintergrund dieser Suche: Der Konflikt zwischen den wirtschaftlich besser gestellten *karayana* und den von ihnen abhängigen *indígenas*.

Die negativ formulierten Bestimmungen sind allesamt gegen Charakteristika der »weißen« Gesellschaft gerichtet (Verbot der spanischen Sprache, von Wertgegenständen etc.). Die Verbote der »weißen« Merkmale korrelieren zu den ebenfalls den Erfolg der Suche verhindernden Sünden, so dass die weiße Gesellschaft indirekt als sündig charakterisiert wird. Den *karayana* ist der Zutritt zur *Loma Santa* verwehrt. Stattdessen ist von Höllenfeuer und Ungeheuern die Rede. Die Dörfer der *karayana* werden zerstört werden.

Die positiven Vorschriften stärken dagegen die kulturelle und religiöse Identität der Mojeños – indigene Sprachen werden gesprochen, die typische Kleidung wird angelegt, traditionelle Tänze werden getanzt und die Heiligenfiguren, die seit der Zeit der Jesuitenreduktionen identitätsstiftende Funktion haben, werden mitgetragen.

In den Beschreibungen und in den Vorschriften für die Suche der *Loma Santa* ist der Widerstand gegen die Kultur der *karayana* und der Wunsch nach Stärkung der eigenen Traditionen und kulturellen Werte zu spüren.

3.2 Heilsbewegung

Ethnologen und Religionswissenschaftler bezeichnen die Suche nach der *Loma Santa* als »messianische Bewegung« oder »Heilsbewegung«: »Heilsbewegungen sind soziale Bewegungen, mit denen Angehörige von Stammesgesellschaften auf die Konflikte reagiert haben, die durch den Kontakt mit der technologisch überlegenen euro-amerikanischen Kultur verursacht werden. [...] In ihnen mischen sich traditionelle Glaubensvorstellungen und Ritualpraktiken mit Elementen des von den Missionen vermittelten Christentums.«[21]

Wie gerade gesehen finden sich in der Suche nach der *Loma Santa* sowohl indigene als auch christliche Glaubensvorstellungen. Als Basis der Bewegung ist das unzufriedene Kollektiv der Mojeños auszumachen, das sich gegen die überlegene und repressive Kultur der *karayana* richtet. Ein Beauftragter Gottes wird das bisherige Unrecht wenden und die Mojeños zur *Loma Santa*, in ein Paradies, das gleichzeitig heilig und profan ist, führen. Die Mojeños hoffen auf das Kommen einer »perfekten, ‚heilen' und heiligen Welt«[22]. Dieses wird durch »übermenschliche Kräfte« herbeigeführt. Ein »katastrophaler Umbruch oder das Ende der derzeitigen physischen und sozialen Welt« wird eintreten, das »nur die Gläubigen überleben« – die Mojeños. Die *karayana* werden untergehen.

Als 1886 Guayocho als erster Mojeño die Aufforderung Gottes erhält, ein neues, eigenes Land, ein irdisches Paradies für die Mojeños zu suchen, war zu diesen beiden Urformen mojeñischer Existenz ein sozialer Zustand getreten, der den Mojeños das Leben unmöglich machte. Die Sehnsucht nach Erlösung, eigentlich die Notwendigkeit der Befreiung war

über Jahre der Demütigung und Unterdrückung angewachsen und kam zum Ausbruch. Dieser Erlösungsgedanke belebte die anderen beiden Quellen, alles zusammen mündete in die Suche nach der *Loma Santa*. »Die Loma Santa ist keine Chimäre: Sie ist das Ergebnis des Aufeinanderprallens der indigenen Kulturen mit der nationalen [bolivianischen] Gesellschaft; mit den Mestizen, die in das Land der *indígenas* eindrangen, die Dörfer und Land besetzten, legitimes Eigentum der dort ansässigen indigenen Bevölkerung; die die *indígenas* zwangen, ihnen zu dienen und sie unterjochten.«[23] Die unablässige Suche nach der *Loma Santa* und die Hoffnung auf sie ist als Ausdruck der Sehnsucht eines verletzten Volkes nach sozialer Gerechtigkeit zu verstehen – als solche sollte sie nicht nur von Religionswissenschaftlern und Theologen, sondern vor allem auch im politischen Bolivien wahrgenommen werden.

Ausblick

Die heute anzutreffende Volksreligiosität spiegelt faszinierend den historischen Prozess, der sich in Mojos abgespielt hat. Es ist ein Volkskatholizismus, denn die Mojeños fühlen sich seit der Zeit der Jesuitenreduktionen zutiefst als Katholiken. Immer noch finden sich aber auch die alten indigenen Vorstellungen verschiedener Geister. Die Entwicklungslinien sind in der Zusammenschau mit den jesuitischen Quellen klar zu erkennen. Es zeigt sich, dass die Mojeños im Laufe der Zeit eigenständig versucht haben, die unterschiedlichen Vorstellungen zueinander zu führen.

Auch die mit der Ankunft der jesuitischen Missionare beginnenden Traditionen stehen nach wie vor in voller Blüte. Deutlich ist dies in der *Semana Santa* zu spüren, wenn alle Register der Sinne gezogen werden, um Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi lebendig werden zu lassen. An wenigen anderen Orten der Welt werden die Mysterien der Karwoche heute derart innig und mitreißend begangen. Viele hundert Mojeños beteiligen sich aktiv an den Feiern der Heiligen Woche, ohne dabei in ein bloßes Theaterspielen zu verfallen. Vermutlich sind auch in die Feiern der *Semana Santa* indigene Elemente integriert worden (zum Beispiel die Tradition des leidenden Wassers).

Die Bewegung der *Loma Santa* ist eine Tradition, die unter den starken sozialen Repressionen der Kreolen und in Zeiten mangelnder Präsenz katholischer Priester entstanden ist. Sie greift sowohl indigene Traditionen als auch christliche Motive auf. Dieser Form aktueller Volksreligiosität begegnet die örtliche Pfarrei aus guten Gründen mit Vorsicht, beinhaltet sie doch ebenso die Gefahr von Missverständnissen des christlichen Glaubens.

In den beschriebenen Formen der Volksreligiosität in Mojos sind tiefe, für die katholische Theologie Frucht bringende Schätze verborgen. Der Mojeño Hilario Uche sagt: »Gott hat in der Bibel nicht alles gesagt. Vielleicht etwa die Hälfte. Die andere Hälfte hat er in die Weisheit eines jeden Volkes gelegt.«[24]

23 »La Loma Santa no es una quimera: es el resultado del choque de culturas indígenas con la sociedad nacional [boliviana]; con los mestizos que penetraron en la tierra de los indígenas, que ocuparon pueblos y tierra, propiedad legítima de la población indígena allí asentada; que forzaron a los indígenas a servirles, que los subyugaron.« RIESTER, *Loma Santa* (wie Anm. 15), 311.

24 »Dios no lo ha dicho todo en la Biblia. Más o menos ha dicho la mitad. La otra mitad la ha dejado a la sabiduría de cada pueblo.« Zitiert nach: JORDÁ, *Analogías* (wie Anm. 6), 268.

Zusammenfassung
Die Volksreligiosität der Mojeños in ihrer heutigen Form spiegelt den historischen Entstehungsprozess wider. Der Artikel stellt drei Momente der Volksreligiosität exemplarisch dar, sie stehen im Horizont der zuvor knapp referierten Geschichte von Mojos. In der Kosmovision leben die ursprüngliche indigene Weltsicht und der Glaube an Geister weiter. Die Karwoche (Semana Santa) ist Herzstück des von den Jesuitenmissionaren nach Mojos getragenen Christentums und wird mit allen Sinnen gefeiert. Die Vorstellung eines irdischen Paradieses (Loma Santa) ist nachjesuitisch in einer sozialen Konfliktsituation entstanden.

Summary
The popular piety of the Mojeños in its current form reflects the process of its historical formation. To illustrate this point, the article focusses on three aspects of that popular piety, presenting them in the context of the history of Mojos which is briefly outlined at the beginning. The original indigenous concept of the world and the belief in spirits live on in the cosmic vision. Holy Week (Semana Santa) is the heart of the Christianity brought to Mojos by Jesuit missionaries and is celebrated using all the senses. The idea of an earthly paradise (Loma Santa) arose in a situation of social conflict in the post-Jesuit era.

Sumario
La religiosidad popular de los Mojeños en su forma actual refleja el proceso histórico de su origen. El artículo presenta como ejemplo tres momentos de la religiosidad popular; éstos están puestos en el horizonte de la historia de Mojos, la cual se ha diseñado anteriormente en pocas palabras. Siguen vivas la cosmovisión original de los indígenas y la creencia en espíritus. La Semana Santa es el corazón del cristianismo que llevaron los misioneros jesuitas a Mojos y se celebra con todos los sentidos. La idea de un paraíso terrenal (Loma Santa) tiene un origen postjesuítico en una situación de conflicto social.

Places of Worship in China

Some Observations from the Case of Christianity in the Taian Region of Shandong Province, PRC

by Peter Tze Ming Ng

Introduction

A few years ago, I met a French sinologist in Hong Kong. We talked about the places of worship in China. The scholar reminded me that Beijing was a holy place in China. There had been at one time in her history more than 10,000 temples in the city. We can still find traces of these today, like the Temple of Heaven (天壇), the Temple of the Earth (地壇), the Temple of the Sun (日壇), the Temple of the Moon (月壇), etc., etc. And we talked about the Temple of the Eastern Mountain (東嶽廟) in Beijing where the Emperors went to worship God in the old days when they were enthroned and when there were important decisions to be made. Then in 1999 I had a chance to visit Beijing and I deliberately planned to visit the Temple of the Eastern Mountain. I asked a friend of mine, who was working in the State Bureau of Religious Affairs, for help, assuming that she must know some of the important religious sites, but unfortunately she could not find its location. I was not frustrated yet; I bought a map of the city and luckily I found a street called »Way to God Street« (»Shenlujie = 神路街«), so I took a taxi there and walked all the way to the end of the road. There I found the old Temple of the Eastern Mountain. Later I started a research project on three Christian churches in the Taian region near Mount Tai (泰山) where the original Temple of the Eastern Mountain was located in the Shandong Province of China. The three sites are: the Beixinzhuang Church in Mazhuang (馬莊), the Catholic Church in Manzhuang (滿莊) and the Qingnianlu Church (青年路教會) in Taianshi (泰安市).

There may be different ways of doing research in the sociology of religion.[1] Some may like to do empirical research, to make up questionnaires, to collect statistical data for analysis, etc. Some may simply do field visits, conduct open-end interviews and make direct observations. The former type is a quantitative approach based on a logical-positivistic style which is more suitable for theory-testing research. The latter type is a qualitative approach based more on a phenomenological-humanistic style which is more suitable for theory-building research. Both are significant and relevant to the study of the sociology of religion. They are indeed complementary to one another. The present investigation is a preliminary work on the study of Christian places of worship in China. We all understand that no one could formulate any workable hypothesis or draw up any relevant questionnaire for statistical research without first attempting to make some field visits and preliminary observations or interviews. So, the present study aims to start with some field work on a small region in China, to attempt to do intensive and open-end interviews,

1 See e.g. M.B. McGurie, *Religion: The Social Context*, Belmont 1987: Ch. 1, »The Sociological Perspective on Religion», 3-20; Keith A. Robert, *Religion in Sociological Perspective*, Belmont 1995.

and to include the researcher's more close-up observations. It is hoped that by means of this preliminary study some interesting findings can be obtained and some significant points for discussion can be discerned, so that it will help scholars to construct hypotheses or theories later and to work on more substantial theory-building research and theory-testing research which are yet to come.

1 Three Christian Churches in Taian

Below is some historical and social background information about the three Christian churches under study:

1.1 Beixinzhuang (北新庄) Church at Mazhuang (馬庄)

Beixinzhuang (北新庄) Church at Mazhuang (馬庄) is located at the south-west corner of Taian county, about an hour's drive from Taianshi. It was the birthplace of the Jesus Family which was a well known Christian sect in China (cf. Tao paper in the Social Sciences Journal). Its fame reached its peak in the 1940's and its members spread all over China. The church was restored after the open door policy in 1979. In 1999, Beixinzhuang Church was connected to 17 meeting points in Mazhuang with a total of 553 church members. The church remains as a small peasant village church in the county; theologically it is fundamentalist and Pentecostal. Since 2003 Beixinzhuang Church has been allowed to »re-furnish« (or »re-build«) in order to accommodate more members. The building should be completed by the end of 2004 and will then accommodate about 700 members.

1.2 Catholic Church at Manzhuang (滿庄)

The Catholic Church at Manzhuang (滿庄) is located 10 kilometer south of Taianshi, about a 40-minute drive from the city. The Catholic Church has a 400-year history dating from the time of Matteo Ricci and the Catholic missionaries during the Ming Dynasty. The church has remained a peasant church. By the year 1987 there were nearly 600 Catholics in the village, and by 2000 the number rose to 700, comprising almost 10% of the village population. They have re-built a double-towered Gothic-style church in the village. The church has been re-built in several stages since the 1990's and it can now accommodate 1000 people for worship. It is quite a huge church in the countryside and can be seen from far away. Inside the church building there hangs a certificate issued by the Pope in Rome in 2001 which bestows his blessings on the work of the priests at Manzhuang. Since the Catholics have been keeping their Christian faith for generations, they have incorporated the local Chinese customs and beliefs into their Catholics faith. They have, so to speak, indigenized their worship in a Chinese way.

1.3 Qingnianlu Church (青年路教會) in Taianshi (泰安市)

Qingnianlu Church (青年路教會) in Taianshi (泰安市) is located within the city of Taian, on the northern section of Qingnianlu. The Church can be traced back to the late 19th century when the Methodist Episcopal Mission set up a church and a school on No. 2 Dengyunjie (登雲街) in the same location of Taianshi. The Church was reopened in 1987 and is now registered under the National Three-self Patriotic Church. The church

structure was built with stones from Taishan and looks very much like a village church in England in the UK. At the front gate there are huge Chinese characters on the wall, »Aiguo Aijiao, zongshen Yiren« (愛國愛教, 榮神益人), which means »loving the country as loving one's religion, glorifying God as doing good to others«. Since Taianshi is not a big city, but just a small town in the Shandong Province, the Qingnianlu Church looks like something between a city church and a peasant church. There are around 700-800 members registered in this church.

2 Some Revealing Observations

When talking about Christian ›places of worship‹ in China, people often classify them into three categories: (1) »Christian churches« – they are readily visible with distinctive church buildings, and they are registered with the government; (2) »Meeting Places« – they are places where Christians often meet in groups, mostly within a Christian family and attended by Christians from the neighborhood, and most of them are registered with the government; (3) »Family Churches« – they are so-called »underground Christian groups« who meet in families, and they are mostly not registered with the government.[2] The distinctions among these groups were obvious some twenty years ago, but over the years many family churches began to register with the government, and the development has been such that the distinctions are not as clear as before. The present situation is that a great variety of Christian groups exist in China, at least in the region under study, including: those who belong to the »Three-self Churches«; those who attend the Three-self Church on Sunday and maintain their own family worship (Bible-study and prayer meetings) during the other days of the week; those who are registered with the government and have their own church or meeting places, although they do not join the Three-self Church; and some Christians who believe that God is everywhere so that they can worship God anywhere they like. They may not join the Three-self Churches as they are suspicious of their relationship with the government. They may simply gather to form their own family churches.

People often think of three characteristic features when reflecting on Christian churches in China. They are, namely: »many women«, »many elderly« and »many uneducated«.[3] This is especially true in the rural villages like Mazhuang. The pastor Zhang of the Beixinzhuang Church, who was 68, reported that their young people have all moved out of the village for their university education in distant towns or cities (like Taianshi and Jinan), and that even when they were finished, they would have to find jobs outside. Very few come back to the village and hence only the elderly and the less educated remain in the village. This is a real problem in the remote villages of China. Another related problem is that the village church is in no way attractive to young people or young pastors. For instance, Pastor Zhang also reported that they had sent two young members of the church to receive seminary training at Shandong Theological Seminary in Jinan. However, upon their graduation, one went for further study at Nanjing Theological Seminary, which is the top, national seminary in China, and that student did not return to the mother church after his further studies; the other one went to start another church in a more populated

2 See e.g. discussions in Joe DUNN, The Protestant Church in China, in: Julian PAS (Ed.), *The Turning of the Tide*, Hong Kong 1989; Alan HUNTER / Kim-Kwong CHAN, *Protestantism in Contemporary China*, Cambridge 1993.

3 See e.g. Raymond FUNG, *Households of God in China's Soil*, Geneva 1982; Ka Lun LEUNG, *The Rural Churches of Mainland China Since 1978*, Hong Kong 1999.

town in Qingzhou. Worse still, Zhang explained that there was a tradition in the Jesus Family that they would not pay for the salary of their pastor so that the pastor has to have faith in God's providence. Such thinking discourages the young people from serving the church today. Furthermore, since most of the church members are elderly and uneducated, it is not attractive to young pastors who want more challenging and satisfying jobs in the cities. This remains a serious problem in the rural churches in China.

The situation was a bit better in Manzhuang. The Catholic Church has built stronger family ties among the members. Some of the young members have been sent to seminaries at the age of 15, and they have had to receive seminary training for 8 years. The Catholics are better organized and more properly prepared for their ministry. The seminarians have to be obedient under the direction of their church once they have committed themselves to a life-long career as priests. The churches require their seminarians to have practical training under their own priests and assign them to jobs in different churches. Hence, there were more different and more challenging jobs for the seminarians. I interviewed one of the seminarians at Manzhuang, and he was enjoying his practice training in the church and was looking forward to his new assignment in another church in Wuzhang upon his graduation in a few months' time.

As the churches under study are village churches, it was found that there are some characteristic features there. The Chinese farmers are very busy working on their farms, especially during harvest times. Though they have become Christians, they either cannot afford to give away their time for worship every Sunday, or they are not accustomed to attending church services every Sunday as we are in the cities. I visited one church in which the pastor admitted this fact and reported that though they have a few hundred church members, there are only 20 or so members at the Sunday services. Most of the Church members can attend the village church only once a month, so they have what they call »monthly meetings«on the first day of every lunar month. It may not fall on a Sunday, but on that first day of the lunar month, Christian farmers go to church for the whole morning. They come to the church early in the morning (they are rather hard-working) at around 5 a.m. They gather at the church to sing praise, give thanksgiving, listen to sermons, enjoy fellowship, and have »agape« lunch together. They have to go back to their farms after lunch. So these farmers may come to the church once a month, according to their village style of life. Nevertheless, the churches still holds Sunday services and Bible classes, and the Catholic Church has morning, lunchtime and evening prayers every day. The attendance for normal services was as small as 20 or 30, whereas the number attending the monthly meetings or great festivals reached as high as a few hundred to a thousand. A similar situation was found in the Beixinzhuang Church and the Catholic Church in Manzhuang. The situation at the Qingnianlu Church in Taianshi was a bit different and was found to be closer to that in the cities where church members are accustomed to attending Sunday services. There are about 300 members who attend Sunday services regularly and about 30 have joined the youth fellowship meeting every Sunday afternoon. Besides Sunday worship, there are morning prayers every day from 4:30 a.m. to 6:00 a.m., with the attendance of church members ranging between 20-30. In addition, church members are more eager to attend Bible study and prayer groups which are held at family homes or »meeting points«. There are more than 15 meeting points in the city of Taian, according to one member of the church, and each meeting place has about 10-20 members who gather for meetings on every Monday, Wednesday and Friday evenings. So, unlike the village farmers, the city members are more willing to attend church or Christian activities.

Besides these church groups, there are also unregistered family groups in the Taian region. Some Christians may not be willing to join the Three-self Churches because there are problems in the church and the Christians may not like the way the problems are tackled. Some Christians chose to join the unregistered family groups because they believed that God is everywhere and so they can worship Him anywhere, even outside the Church, beyond the four walls of the church building. Also, they believed that the most important thing about becoming a Christian was not to become a member of the Three-self Church, but to have a good and proper relationship with God, to read the Bible daily, to learn to pray to God directly and daily, and to have fellowship with other Christians, and they could do all of this without joining the Three-self Church.

According to Rodney Stark, »social capital« is one of the most important factors for Christian conversions and for preserving the Christian faith.[4] So often before people converted, they were recruited to become members of a religious community and it was the establishment of friendship with the Christian members which resulted in Christian conversions. Indeed it was also this kind of interpersonal relationship/network (or social capital) that helped the one to keep the faith. This was especially so when the Chinese Christian church had to struggle to survive during the Cultural Revolution in the 1960's. For instance, though the churches had to be closed during the difficult years and no worship was allowed to be conducted in the churches, the Christians could still read the Bible privately (or secretly) in their homes. It may sound ironical, but Chinese Christians could keep their faith during the Cultural Revolution because of the interpersonal relationships (such social capitals) that kept Christians together. Despite all the efforts (persecution or education, etc.) by the Chinese government to suppress the spread of Christianity in China since the 1950's on to the 1980's, the Chinese Christians could still preserve their faith. They could meet at homes with family members, with their near kin, and with friends and close neighbors. All these Rodney Stark has classified as »social capital«. As for the Catholics, they could also keep their faith by reading their morning and evening prayers at home which could be done by laymen, without the presence of a priest. Especially in one village all the family members were Catholics. They could quietly continue their prayers and worship at home even when the church was closed. They lived in the house right next to the church. Members could not go to the church, but they could go next door for services. Indeed, it was reported that before the 1960's all Catholic church services were conducted in Latin, but then they were all changed (or translated) into Chinese during the Cultural Revolution. More responsive chants were adopted so that the church members could have greater participation and the chants were indigenized with more Chinese tunes (it sounds somewhat like Buddhist chanting). Hence the indigenization process was strengthened during the Cultural Revolution.

During my visits, I found out that many Catholics were third or fourth generation believers. This was especially the case in the Catholic Church in Manzhuang and the Beixinzhuang Church in Mazhuang. In other words, the Catholic faith had not been broken in China in the last two centuries even though the Qing government had stopped all missionary work in the eighteenth century and the Communist government had stopped all Church activities in the 1950's. The Catholics and Protestants were still able to

4 See Rodney STARK / Roger FINKE, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley 2000, 118-120.

survive those difficult years. And the concept of social capital is found to be most relevant to them. Especially in the Catholic Church in Manzhuang, there was a very strong clan linkage which has not only kept the social capital alive in the village, but also helped the church to survive throughout the centuries.

3 The concept of Conversion as understood by Stark

According to Rodney Stark, there are two kinds of »Religious Choices«, namely »Conversion« and »Re-affiliation«. »Conversion refers to shifts across religious traditions« and »Re-affiliation refers to shifts within religious traditions.«[5] Stark often compares his social-sciences approach with the approaches of religious theorists who base their interpretations on theological assumptions. According to Stark, most of the studies of conversion by the religious theorists tend to stress the rational aspects – hence, conversion is seen as the culmination of a conscious search for faith. However, social scientists like Stark have a different explanation. They would rather say that »most converts do not so much find a new faith as the new faith finds them.«[6] In other words, new converts are drawn to a religious community through their network ties to members as they are recruited by the religious community. It is when they are converted that they began to adopt a new theology to re-tell their conversion experiences as the end result of a self-conscious search for faith.[7] Stark discovers that »social networks make religious beliefs plausible and new social networks make new religious beliefs plausible.«[8] Thus he remarks, »conversion is seldom about seeking or embracing an ideology; it is about bringing one's religious behavior into alignment with that of one's friends and family members«.[9]

In his book, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion,* Stark also suggests that, as far as conversion is concerned, rationality is only of secondary importance; relationship is more important than rationality. Hence, he introduces two new concepts, namely: »social capital« or »religious capital«. He explains, »social capital consists of interpersonal attachments«, and »in making religious choices, most people will attempt to conserve their social capital, i.e. their interpersonal attachments«.[10] On the other hand, religious capital consists of two parts which can roughly be identified as culture and emotions. »Religious culture refers to the sum total of human creation: intellectual, technical and moral« and »religious emotions refer to the effects of religious activities such as prayers, rituals, miracles and mystical experiences and build up over a period of time which in some ways helps to strengthen the emotional and cultural investments and become one's religious capital.«[11] One of Stark's propositions regarding the acts of faith states: »When people convert, they will tend to select an option that maximizes their conservation of religious capital.«[12]

Stark's theory is very useful for understanding Chinese conversion experiences. I will illustrate some examples from the three places under study to verify and comment on Stark's theory. Much of Stark's understanding correlates with Christian experiences in China, and there are a couple of areas in which the Chinese experiences can help enlighten Stark's theory.

5 ibid., 114.
6 ibid., 122.
7 ibid., 122f.
8 ibid., 117.
9 ibid.
10 ibid., 119.
11 ibid., 120f.
12 ibid., 123.

4 Some Points for Discussion

In the study of Christian conversion experiences in these three villages, Stark's theory has been found to be very helpful. Some points of special relevance for further discussions follow:

4.1 Chinese Christian conversion experiences are shifts from non-Christian religions

According to Stark's classification, there are two kinds of religious choices, namely conversion and re-affiliation. Most of the conversion experiences found in China belong to the first type of conversion, namely »the shift of faith from other religions to Christianity«. Since the Cultural Revolution in the 1960's, China has moved beyond the era of Christian denominationalism; the situation now is what is called »the post-denominational period of Christianity« in China. The Chinese no longer need to consider any change of denominational affiliations within the Christian religion. So the conversion experiences are meant to be »changes from non-Christian religions to the Christian religions, whether it is Roman Catholicism (jiu jiao) or Protestantism (xin jiao)«. And in the cases found in the Taian region, they are mostly the conversion from the Chinese folk religions to Christianity. As the Taian region includes the different villages surrounding Mount Tai (Taishan), the popular Chinese beliefs found in the Taian region are the worship of The Goddess of Tai or Mother Tai in the company of other Daoist or Buddhist gods such as »Kwun Yin«, »Kwan Ti«, »Lu Zhu« and others. People converting to Christianity are mostly turning their beliefs in popular deities into the belief in Jesus Christ. It is interesting to note that Stark has one proposition which states: »when people convert, they will tend to select an option that maximizes their conservation of religious capital«. Stark mentions an example from Mormonism, saying that when people converted from Christianity to Mormonism, they could keep the Christian culture as well, preserving their religious capital while simply adding one more book to Scripture, the Book of Mormon.[13] Stark also quotes from Yang Fenggang, confirming that the Chinese Christian churches in the United States emphasized the compatibility of Confucianism and Protestantism which in some way helped Chinese converts preserve their religious cultural capital. Similar cases can be found on the Mainland where Christianity has been lived out in many incidences as a form of folk religion in China; when the Chinese are converted to Christianity, they need only add »the name of Jesus« to replace or to be placed on top of other names.[14] The Chinese converts still pray to Jesus in much the same way as they did to the other gods, so their choice can still be seen as that »which maximizes the conservation of religious capital«.

13 ibid., 123.

14 For reference, see also the discussion of Chinese religiosity in HOUJIE / FAN LIZHU, *Zhongguo Minzhong zongjiao yishi* (The Religious Consciousness of the Chinese People), Tianjin 1994.

15 ibid., 127f.

16 ibid., 117.

17 For discussion, see also Peter Tze Ming NG, From Ideological Marxism to Moderate Pragmatism – Religious Policy in China at the Turn of the Century, in: Chung Ming LAU / Jianfa SHEN (Eds.), *China Review* 2000, Hong Kong 2000, 405-422. German version was published in: *ZMR* 87 (2003) 112-126.

18 See e.g. Rodney STARK / R.I. LAURENCE / Roger FINKE, Religion, Science and Rationality, in: *American Economic Review Papers and Proceedings* (1996) 433-437; and Rationality and the Religious Mind, in: *Economic Inquiry* 36 (1998) 373-389.

4.2 Social capital is of significant importance among the Christian converts

Stark has reminded us that when religious choices are made, interpersonal relationship plays a more important role than rationality as such. For Chinese Christian conversion, the case is even more obvious since the Chinese people are more pragmatic about religious matters. They do not pay much attention to the philosophical or theological understanding of religious beliefs in the way Western people do. They are, so to speak, concerned more about interpersonal relationships. So, Stark's suggestion of focusing on social capital and religious capital is found to be very relevant here. Family relationship has played an important role for Chinese Christian converts, especially in helping them keep their faith in times of difficulties. There is a small Catholic village among the Taian villages. Family ties have been so vital that in the village with a population of 530 people 100 families were found that all claim to be Catholic. It is very much like the Mormons in Kirtland, Ohio in 1830, where conversions were mostly due to family influences, networks of kinship, and friends and neighbors.[15] Hence Stark is right when he says that conversion is not merely choosing a religious ideology, but more often related to one's social networks and social capital, for »conversion [...] is about bringing one's religious behaviour into alignment with that of one's friends and family members«.[16]

4.3 Social capital and mass conversion

Stark was interested in arithmetical counting and hence he studied the rapid growth of Christianity in the early years and the case of Mormons in the Kirtland era in particular. Stark approximated the rapid rate of growth in Christianity and Mormonism alike as 40 percent per decade. Interestingly, if we compare the rate of growth in China since 1949 with our present situation, we find a similar picture as well. There were about 700,000 Protestant Christians in China in 1949 and by 1999, the government report recorded a sum total of 10,000,000 Protestants in China. Of course, the government statistics did not include the family churches and those not yet registered with the government. The normal estimation would multiply the government figures 2-5 times; in that case we may estimate the Christian population to be 35 million.[17] This is precisely 50 times more in 50 years, thus greater than Stark's calculation: 40 percent per decade. Nevertheless, Stark's suggestion regarding »the network basis« proposition is of great relevance in the Chinese context. Despite the brainwashing and all the efforts (propaganda and education, etc., etc.) made by the Chinese government to suppress the spread of Christianity in China especially in the period between 1950 and 1980, the number of Christian converts was still growing rapidly. The fact that the Chinese converts have increased rapidly in the past 50 years is, according to the witnesses of the converts, partly due to family networks, networks of kinship, and friends and neighbors, which is precisely what Stark has suggested.

4.4 Religious choices are also rational choices

According to Stark, social scientists tend to regard religious choices as irrational.[18] Stark has suggested that interpersonal relationships/networks, hence social capital and religious capital, are more important than the role rationality plays in conversion experiences. This is especially true for the situation of the Chinese Christian converts. The Chinese are much more concerned about their relationships with family members, kin, friends and neighbors,

than about any logical or philosophical analysis of a religious faith. More than that, the Chinese people are much more pragmatic and practical when considering any change in religious beliefs. When making religious choices, they will attempt to conserve their social capital as well as their religious capital. When making religious choices, they will tend to select an option that maximizes their conservation of religious capital. More important still, when making religious choices, they are making rational choices. This is especially significant for Chinese Christian conversions. For even though the converts do not rely on abstract philosophical rationality, their choices are based on a pragmatic, sometimes even on an instrumental kind of rationality. As the Chinese always say: »Religion is true only if it works«.

Zusammenfassung
Der Artikel beschreibt die Vorarbeiten zu einem religionssoziologischen Projekt, das sich in Festlandchina der Region Taian/Provinz Shandong drei christlichen Kirchen annimmt. Eine eher pfingstkirchliche, eine katholische sowie eine methodistische Gemeinde stehen im Blickfeld des Interesses, wobei vor allem das Stadt-Land Gefälle, die sozialen und familiären Banden und die Zeit der Kulturrevolution mit ihren ambivalenten Wirkungen in einem ersten Zugang thematisiert werden. Dem Vf. dient das »Religionsverständnis» Rodney Starks als Hintergrundfolie, v.a. seine Konzepte und Überlegungen im Zusammenhang mit Konversionsgeschehen, die für die betrachtete Region von besonderer Bedeutung sind, finden Beachtung (bzw. Bestätigung). Am Ende des Beitrags konstatiert der Vf. dieses Beitrags für China einen eher nüchtern-pragmatischen Zugang zur Religion.

Summary
The article describes the preliminary work for a religious-sociological project that concerns three Christian churches in mainland China in the Taian Region of Shandong Province. A more Pentecostal church, a Catholic church, as well as a Methodist church are the focus of attention, and, in an initial step, the difference between the city and the countryside, the social and family ties, and the period of the Cultural Revolution with its ambivalent effects are discussed in particular. Rodney Stark's »understanding of religion» serves as a backdrop for the author who considers (or respectively confirms) above all Stark's concepts and reflections in connection with conversion events which are of special significance for the examined region. At the end of the contribution the author of the article demonstrates that there is a more sober-pragmatic approach to religion in China.

Sumario
El artículo describe los trabajos preliminares de un proyecto de sociología de la religión que se ocupa de tres comunidades cristianas en la China continental de la región Taian en la Provincia de Shandong. En el centro del estudio se encuentran una comunidad más bien pentecostal, una católica y una metodista. Especial atención se presta en el primer apartado a la diferencia entre el mundo urbano y el rural, a los lazos sociales y familiares y al tiempo de la revolución cultural con sus ambivalentes resultados. Partiendo de la concepción de la religión de Rodney Starks, el autor nos explica sus conceptos y reflexiones relativas al acto de conversión, que son especialmente importantes para la región estudiada. Al final, el autor constata para China una relación más bien pragmática con la religión.

Religionsfreiheit und Kopftuch

Denkanstöße aus dem Werk des türkischen Islam-Gelehrten Said Nursi (1876-1960) für das Zusammenleben in Europa

Als Vertreter einer dialogischen Religionswissenschaft mit Anbindung an einen evangelisch-theologischen Fachbereich frage ich: **a)** Welche Interpretationen von Grunddokumenten einer Gemeinschaft finden intern Anerkennung? **b)** Welche dieser Interpretationen fördern extern Kommunikation, indem sie Möglichkeiten der Konvergenz von Anschauungen eröffnen? Damit meine ich, dass sie bei bleibend unterschiedlichen Fundamenten durch Denkanstöße auf gewaltfreiem Wege eine Verständigung fördern.

a Durch die türkischen Mitbürger ist in Deutschland die Interpretation des Koran von Bediüzzaman Said Nursi bekannt geworden, mir persönlich vor jetzt 25 Jahren durch einen seiner direkten Schüler, Abdul-Muhsin Alkonavi in Berlin[1], dem ich für seine Denkanstöße, die er mir über diese Zeit hin immer wieder vermittelte, mit diesem Beitrag von Herzen danken möchte. Nursis Wirken vor und in der Republik Türkei ist in besonderer Weise mit gewaltfreiem Eintreten für Religionsfreiheit auf islamischer Grundlage verbunden. Es verdient Respekt, dass er dafür Jahrzehnte seines Lebens in äußerer Unfreiheit verbrachte. Er verstand sein Werk Risale-i Nur, »Sendschreiben des Lichts«, als einen wahrheitsgetreuen Kommentar zu den Bedeutungen des Korans (manevi tefsir), der die »signifikative Bedeutung« (mana-yi harfi) des »Großen Buchs des Universums« zugrunde legt. Deshalb gilt die Interpretation der Offenbarungsschriften auch als nach Zeit und Raum variabel und so auch die Bedeutung des Korans als wandelbar und durch wissenschaftliche Entdeckungen tiefer verstehbar. Darin findet Nursis Anhängerschaft die Anleitung, die Wahrheiten des Glaubens in einem Dschihad der Worte (cihad-i manevi) zu verbreiten und die öffentliche Ordnung in konstruktivem Dienst zu bewahren.[2]

b Bei diesem Ansatz wird eine säkulare Republik bejaht, in der die Religiösen genauso wie die Nichtreligiösen behandelt werden sollten, die Gewissensfreiheit ein grundlegendes Recht darstellt und die religiösen Wahrheiten von keiner Seite weltlichen Interessen unterworfen werden.[3]

Ein solcher Säkularstaat legt (ebenso wie alle religiöse Orientierung an der Goldenen Regel) eine Koexistenz im Sinne von tolerierendem Nebeneinanderleben mit verschiedenen Traditionen zugrunde. Die monotheistischen Religionen drängen im Bewusstsein göttlicher Beauftragung darüber hinaus auf Konvivenz im Sinne von Zusammenleben, das einander in Konfrontation mit der Wahrheit der

1 A.-M. Alkonavi, M.A., Suarezstr. 14, 14057 Berlin, Fon 030-30103490.

2 Şükran VAHIDE, *Ein Beitrag zu einer »Intellektuellen Biographie« Said Nursis*, Istanbul 2004, 33, 50f zu Said Nursi: DERS., *The Rays Collection*. Translated from the Turkish ›Şuâlar‹ by Şükran Vahide. From the Risale-i Nur Collection 4, Istanbul 1989, 512f; DERS., *The Flashes Collection*. Translated from the Turkish ›Leam'alar‹ by Şükran Vahide. From the Risale-i Nur Collection 3, Istanbul ³2000, 156; DERS., *Kastamonu Lahikasi*, Istanbul 1960, 117-128, 145f; M. Hakan YAVUZ, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford 2003, 159f, 163, 171 zu Said NURSI, *Letters 1928-1932*. Translated from the Turkish ›Mektubat‹ by Şükran Vahide. From the Risale-i Nur Collection 2, Istanbul 1994 (Mektubat 1: 362, 485f, 520f); DERS. / John L. ESPOSITO (Hg.), *Turkish Islam and the Secular State*. The Gülen Movement, New York 2003.

3 VAHIDE, *Beitrag* (wie Anm. 2), 52 zu NURSI, *Rays Collection* (wie Anm. 2), 290; DIES., Die Verteidigungsrede Said Nursis vor dem Eskişehir-Gerichtshof 1935, in: *Nur - Das Licht*, Spezialausgabe 19-20, Köln 1997, 30 (= Bediuzzaman Said Nursi. The Author of the Risale-i Nur, Istanbul ³2000, 238) zu Said NURSI, *Tarihce-i Hayati*, Istanbul 1987, 194f.

Tradition bekannt macht und sie dabei für gemeinsames Überleben auf Konvergenz hin interpretiert.

Alle Formen von Judentum, Christentum und Islam finden die Kriterien für den Umgang mit dem Recht auf Freiheit, Gleichheit und Teilhabe an der Macht, die Menschen einander gewähren sollten, im Gegenüber zur Gesamtheit der weltimmanenten Verhältnisse, das mit dem monotheistischen Gottesgedanken zugrunde gelegt wird: Als vom gleichen Gott geschaffen und mit dankbarer Fürsorge füreinander und für die Umwelt beauftragt, sind solche Würde und Rechte allen unveräußerlich mit dem Namen »Mensch« gegeben. In der säkularen Tradition des Westens entspricht dem der für die transzendente Seite des immanenten Wesens Mensch stehende Begriff der voraussetzungslosen Würde der Person – sie ist unantastbar, weil sie alle weltlichen Bedingungen transzendiert.[4]

1 Religionsfreiheit

1a Unter Muslimen gibt es einen breiten Konsens, an erster Stelle von Menschenpflichten und erst dann an zweiter von Menschenrechten zu sprechen. Nursi geht als Korrespondenz zur Verpflichtung des Schöpfers für »das Geschenk des Lebens wie dessen Versorgung« von der Pflicht des Menschen für das Gebet aus, »um den Schöpfer [...] zu verehren und um Gnade zu bitten« – so brauche er »keinem andern zur Last zu fallen«, denn »Verbundenheit mit ihm bedeutet Sicherheit«[5]. Damit ergibt sich aus der inneren Pflicht zur Religion eine von der Religion gewährte innere Freiheit.

Der Weg des Islam, der solche Sicherheit verheißt, verpflichtet aber auch zur Beachtung der islamischen Gesetze und Vorschriften und sollte als solcher frei und bewusst gewählt werden.[6] Die fünf täglichen Pflichtgebete des Islam können dabei »wie eine Art Himmelfahrt« und »als ein Beispiel der reinen Gnade« angesehen werden[7] und die Religion als »ein Ansporn zum Wettbewerb«: »Hätte der Koran explizit gesprochen, so wäre das Geheimnis des Vorschlags zerstört worden [...]. Dann müßte jedermann dem zustimmen, ob er nun wollte oder nicht.«[8] So kann der gläubige Mensch den ungläubigen nur daraufhin ansprechen, die Einheit der Welt als Hinweis auf den einen Schöpfer und Herrn anzuerkennen: »Aber jedes Ding zeigt auf ihn, deutet auf ihn, bezeugt ihn. Wie kannst Du das Zeugnis all dieser Dinge verleugnen?«[9]

Der Religiöse selbst »kann, gemäß der Stärke seines Glaubens, vom Druck der Ereignisse befreit bleiben«[10]. Daraus wird gefolgert »dass der Mensch in diese Welt kam, um mittels Wissen und Bittgebet vervollkommnet zu werden [...]. Das Anflehen Gottes ist die Basis« (403): »Der Glaube (an Gott) macht den Menschen zum Menschen; ja er macht den Menschen zu einem König. Da dies so ist, ist die Grundpflicht des Menschen, an Gott zu glauben und ihn anzuflehen. Unglaube macht den Menschen zu einem äußerst ohnmächtigen Tier« (402). Das führt zu Aufforderungen wie: »Steig auf zu den höchsten Gipfeln der Menschlichkeit! Integriere, wie ein König, in deine Bittgebete jene des gesamten Universums« (406). »Zeige, dass du ein Knecht Gottes bist. Sprich: ›Gott genügt uns. Welch vorzüglicher Sachwalter!‹ (Koran 3,173) Und steige in der Stufe auf« (419).

Einflussreich wurde Nursi durch derart begründeten gewaltfreien Widerstand gegen »die willkürlichen Befehle, Gesetze genannt«, eines Säkularstaats, der nach seinem Urteil falsch verstanden war, wenn er loyalen religiös engagierten Bürgern weniger Freiheit gab als anderen. Sein Denkanstoß für Religionsfreiheit wurde wichtig, obwohl oder gerade weil er immer wieder betonen konnte, er habe sich »weder in die Politik eingemischt, noch die Behörden provoziert, und auch nicht die öffentliche Ordnung gestört«[11].

1b Zur externen Kommunikation sind Nursis natur- und koranwissenschaftliche Einsichten von Bedeutung, dass »die Beschaffung der nötigen Nahrung nicht durch Kraft und Wille, vielmehr durch Ohnmacht und Schwäche« geschieht, und dabei freigestellt ist, den Weg des Islam zu wählen, der mit Befolgung seiner Gesetze Sicherheit verheißt.[12]

Hier sehe ich Gesprächsmöglichkeiten mit dem für alle Menschenrechte westlicher Tradition grundlegenden Begriff der voraussetzungslosen Würde der Person. Wenn Juden und Christen betonen, dass die Menschenrechte an keine vorausgehenden Pflichten zu binden, sondern voraussetzungslos zu gewähren sind, stellen sie daraufhin auch die Verbindung von Menschenrechten und -pflichten als Aufgabe heraus.[13] Beides hat die Menschenrechtserklärung des Nationalen Rates der Kirchen in Korea 1983 (173f) für die Situation vieler Entwicklungs- und Schwellenländer beispielhaft verdeutlicht mit einer Selbstverpflichtung zur »Teilnahme an der neuen Schöpfung Gottes« mit dem Einsatz für »demokratische Reformen [...], um das Volk aus großem Elend zu retten und um den verletzten nationalen Stolz wiederherzustellen«[14].

Was hier christlich als Selbstverpflichtung zur Teilnahme an der neuen Schöpfung Gottes ausgedrückt wird, scheint in die gleiche Richtung und möglicherweise – konvergierend – auf dasselbe zu zielen, wie dieser Ansatz Nursis. Für ihn ist es die Zusammenfassung der Gottesanbetung und damit der Pflichten menschlichen Lebens, die Bedürftigkeit vor Gott zu bekennen und die Pflichtgebete einzuhalten. Durch ihre Erfüllung können die Menschen aufsteigen »zu einem Rang, der höher als der jeder anderen Kreatur ist. Sie werden vertrauenswürdige Statthalter Gottes auf Erden durch die Gunst des Glaubens«[15]. »Wenn der Mensch seine Schwäche versteht und sich in Bittgebeten an Gott wendet, verbal und durch Zustand und Verhalten, und wenn er seine Ohnmacht erkennt und nach Hilfe sucht, indem er freimütig dankt, so erreicht er seine Ziele.«[16]

Zur externen Kommunikation gehört auch die Erwartung, es sei nicht schwer für die Besitzer Heiliger Schriften, besonders Juden und Christen, den Islam anzunehmen. Wie Nursi festhält, ist der Islam als Religion frei zu wählen. Seine Perspektive ist dabei, dass sie ihren Glauben auf den Grundlagen ihrer bisherigen Religion aufbauend vollkommen machen durch den Islam: »Was die Dinge betrifft, die er einrichtet, so handelt es sich nur um solche, die auf Grund der örtlichen und zeitlichen

4 Christoph ELSAS, Potentiale religiös-kultureller Traditionen zur Achtung von Menschenrechten, in: Richard FABER (Hg.), *Streit um den Humanismus*, Würzburg 2003, 111-119, hier 117.
5 Said NURSI, *Die Worte*. Über die Natur des Menschen, seinen Zweck und die Dinge insgesamt. 1. vollständige Auflage der Übersetzung aus der türkischen Ausgabe ›Sözler‹, Köln/Istanbul 2002, Das fünfte Wort, 48f; YAVUZ, *Islamic Political Identity* (wie Anm. 2), 160f.
6 NURSI, *Worte* (wie Anm. 5), 59ff: Das achte Wort.
7 NURSI, *Worte* (wie Anm. 5), 269: Das sechzehnte Wort.
8 NURSI, *Worte* (wie Anm. 5), 342: Das zwanzigste Wort.
9 NURSI, *Worte* (wie Anm. 5), 366: Das zweiundzwanzigste Wort.
10 NURSI, *Worte* (wie Anm. 5), 401: Das dreiundzwanzigste Wort.
11 Thomas MICHEL, *Christlich-Islamischer Dialog und die Zusammenarbeit nach Bediüzzaman Said Nursi*, Istanbul 2004, 67 zu NURSI, *Rays Collection* (wie Anm. 2), 417: The Fourteenth Ray.
12 NURSI, *Worte* (wie Anm. 5), 49, 59, 63: Das fünfte Wort.
13 Vgl. etwa E.B. BOROWITZ, Die schriftliche und mündliche Überlieferung der Tora und die Menschenrechte: Grundlagen und Defizite, in: *Concilium* 26 (1991) 105-111 und P. SALADIN, Menschenrechte und Menschenpflichten, in: Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE / Robert SPAEMANN (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde*, Stuttgart 1987, 267-294.
14 Menschenrechtserklärung des Nationalen Rates der Kirchen in Korea 1983, in: *Zeitschrift für Mission* (1984) 172-174.
15 NURSI, *Worte* (wie Anm. 5), 171: Das elfte Wort.
16 NURSI, *Worte* (wie Anm. 5), 418: Das dreiundzwanzigste Wort.

Veränderung des Wechsels bedürfen [...]. Darum hat auch der Koran bestimmte Teilbereiche der vorausgegangenen Religionen abgeändert«[17]. Daneben geht das Risale-i-Nur unter Berufung auf authentische Hadithe, d.h. weise Aussagen des Propheten, von einer Christlich-Islamischen Allianz aus, in der »sich dereinst die wahrhaft Frommen unter den Christen mit den Leuten des Korans (Muslimen) vereinigen und ihren gemeinsamen Gegner, den Unglauben, (geistig) bekämpfen werden [...], den aggressiven Atheismus.«[18]

Nursi sprach 1933/34 von »zwei Europas. Das eine Europa ist durch die wahre christliche Religion beeinflusst«. Doch »das zweite, korrupte Europa« habe durch Naturalismus »die Menschheit zur Tyrannei und in die Irre geführt« und drohe die Muslime wie die Christen von ihren Quellen und voneinander zu entfremden.[19]

Das entspricht Nursis Eintreten für die Freiheit der christlichen Volksgruppen der Griechen und Armenier in Ostanatolien inmitten der gewalttätigen Auseinandersetzung während des 1. Weltkrieges: »Ihre Freiheit besteht darin, sie in Ruhe zu lassen und nicht zu unterdrücken, da dies ein Gebot der Schari'a ist«. Das ist damit für ihn definitiv göttlicher Wille, zumal der wirkliche Feind nicht eine christliche Gemeinschaft sei: »Unser Feind, der uns zerstört, ist erstens die Ignoranz, zweitens die daraus folgende Armut, und drittens die davon abgeleitete Feindseligkeit.« »Die Freiheit der Nicht-Muslime ist ein Zweig unserer eigenen Freiheit.«[20]

Noch einen Schritt weiter ging Nursi angesichts des Todes so vieler unschuldiger Menschen im 2. Weltkrieg. Er meinte dazu, sogar »wenn jene, denen man Gewalt angetan hat, Ungläubige waren, würden sie im Jenseits aus dem Schatz der Göttlichen Gnade für das Leid [...] belohnt«. Denn in jedem Fall würde »das Erbarmen Gottes für die Unterdrückten sichtbar werden«[21]. Er selbst brachte immer wieder zum Ausdruck, dass er denen, die ihn als Staatsbedienstete ungerecht behandelten, persönlich vergab – »da die Beziehung der Feindschaft, die durch das Unrecht entsteht, das eine Person der anderen antut, nur durch die Vergebung überwunden und abgelöst werden kann«[22].

Damit verdient der Ansatz Nursis im christlich und säkular geprägten Westen Aufmerksamkeit als Denkanstoß, der innerhalb eines Landes mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit für Religionsfreiheit eintritt – zwar primär für islamische, aber auch für die christlicher Minderheiten – und der innerhalb und außerhalb dieses Landes eine in seinem Sinne einflussreiche Anhängerschaft gefunden hat. Die Koraninterpretation Nursis fußt dabei fest auf islamischem Konsens in Grundauffassungen zur Achtung von Menschenrechten: Islam als »Hingabe (an Gott)« und Koran als »Rezitation (des Gottesworts)« gehen davon aus, dass Gott den Menschen gewürdigt hat, sein Wort vernehmen und frei ihm folgen zu können. Deshalb ist nach Koran 9,6 auch einem unwissenden Ungläubigen dafür Schutz und freier Abzug zu ermöglichen. Denn nach 17,70 sind alle Menschen von Gott geehrt, nach 7,172 auf ihn verpflichtet und nach 2,30 sein »Statthalter« (khalifa).

Wo in der Koraninterpretation größere Spielräume erkannt worden sind, treffen sich Nursis Ansätze darüber hinaus mit Reformansätzen, die außerhalb muslimisch geprägter Länder weitreichende Potenziale der islamischen Religion zur Achtung von Menschenrechten herausarbeiten: Nach Koran 49,13 ist Ansehen allein nach Ausrichtung des Lebens auf Gott (taqwa) zu bestimmen; nach 5,51 und 3,28.118 sind nur aktive Feinde von der Gemeinschaft auszuschließen; nach 2,185 ist nach pragmatischer Menschlichkeit zu verfahren entsprechend Gottes Absicht, es Menschen leicht zu machen; daraus ergibt sich nach 42,38 eine islamische Art der Demokratie mit dem Prinzip der Beratung (shura) im Rahmen der – wie es die Präambel des Grundgesetzes der Bundesrepublik

Deutschland formuliert – »Verantwortung vor Gott und den Menschen«. Denn der Islam anerkennt neben dem mit Mohammeds Koran-Verkündigung begründeten »Weg zum Leben« (shari'a) auch den von Moses für die Juden und von Jesus für die Christen und schon von Noah nach Koran 11,48 für alle Menschen, was nach 9,7 Absprachen ermöglicht. Das beinhaltet nach 74,38 Selbstverantwortlichkeit, nach 2,256 Freiheit von Zwang in Glaubensdingen und nach 6,52 Respekt für alle, die aufrichtig nach Gott suchen.[23]

2 Beispiel Kopftuch

2a Es gibt in Ländern mit Muslimmehrheit ein Grundgefühl, das sich aus dem Koranvers 3,110 speist: »Ihr seid die beste Gemeinschaft, die je unter den Menschen hervorgebracht worden ist.« Nursi hat 1931 daran angeknüpft mit Ausführungen zu »Nationalismus in der Sicht des Islam« unter Bezugnahme auf den weiteren Vers 5,57: »Dann erhebt Gott ein Volk, das er liebt und das ihn liebt, demütig vor den Gläubigen, stolz wider die Ungläubigen, streitend auf Gottes Weg«. Obwohl er türkischer Staatsbürger kurdischer Herkunft war, hat sich Nursi zu einer Warnung veranlasst gesehen, weil er Gefahren einer Überfremdung durch den Westen und das Christentum bzw. blinde Nachahmung sah: »Türkische Brüder, ihr müsst vorsichtig sein. Eure Nationalität hat sich mit dem Islam vermischt, beide sind voneinander untrennbar, werdet ihr getrennt, so werdet ihr unweigerlich vernichtet. Eure gesamte ruhmreiche Vergangenheit ist als islamische Geschichte festgehalten«.[24]

Die säkulare türkische Gerichtsbarkeit beanstandete zwei Seiten Nursis zur Auslegung von Koranversen über Erbrecht und Verschleierung von Frauen, weil sie mit dem türkischen Zivilrecht nicht konform waren. Da bestand Nursi auf Freigabe des 400-Seiten-Bandes ohne die beiden Seiten und wies auf die Bedeutung von Religion für jede Nation hin: »Wenn, Gott bewahre, ein Muslim seine Religion verlässt, fällt er in absoluten Unglauben; er kann nicht in einem Zustand ›zweifelnden Unglaubens‹ verbleiben«. Das hört sich zunächst nach einer Argumentation an, für die nach Schari'a -Tradition Abfall vom Islam nur durch Vollzug der Todesstrafe oder mindestens sozialen Tod innerhalb aller muslimischen Kontexte beantwortet werden kann. Doch die Fortsetzung der

17 Said NURSI, Aufruf an die Schriftbesitzer, in: *Lichter für die Nacht, die Zukunft heißt*. Textproben aus den Schriften des Bediuzzaman Said Nursi, hg. von Risale-i Nur Institute of America, Berkeley 1977, 108-110, hier 110.
18 Islamische Aufforderung zum Dialog am Beispiel Bediüzzaman Said Nursi. Einführung des Redaktionsteams zu: MICHEL, *Christlich-Islamischer Dialog* (wie Anm. 11), 7-11, hier 9 mit Bezugnahme auf Koran 29,46 und NURSI, *Flashes Collection* (wie Anm. 2), 203f: The Twentieth Flash, Second Cause, footnote 8 (Lem'alar, 146); MICHEL, *Christlich-Islamischer Dialog* (wie Anm. 11), 28-33 zu NURSI, *Letters* (wie Anm. 2) (Mektubat).
19 NURSI, *Flashes Collection* (wie Anm. 2), 160: The Seventeenth Flash, Fifth Note (Lem'alar, 111); vgl. MICHEL, *Christlich-Islamischer Dialog* (wie Anm. 11), 19.
20 Said NURSI, *Debates* (Münazarat), Istanbul 1997, 20f nach MICHEL, *Christlich-Islamischer Dialog* (wie Anm. 11), 21-23; vgl. Redaktion, ebd., 96ff; vgl. YAVUZ, *Islamic Political Identity* (wie Anm. 2), 154.
21 NURSI, *Kastamonu Lahikasi* (wie Anm. 2), 45 nach MICHEL, *Christlich-Islamischer Dialog* (wie Anm. 11), 23.
22 NURSI, *Rays Collection* (wie Anm. 2), 395, 416, 460, 487: The Fourteenth Ray; vgl. MICHEL, *Christlich-Islamischer Dialog* (wie Anm. 11), 71.
23 ELSAS, Potentiale (wie Anm. 4), 118; DERS., Human Rights. Common Traditions, Varieties of Translations and Possibilities for Convergences in Secular, Christian and Muslim Discussion, in: DERS. u. a. (Hg.), *Tradition und Translation*. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Festschrift für Carsten Colpe, Berlin/New York 1994, 435-445, hier 437f, 440-443.
24 Said NURSI, Nationalismus aus der Sicht des Islam, in: *Lichter* (wie Anm. 17), 91-107, hier 100; bzw. *Letters* (wie Anm. 2), The Twentiesixth Letter, Third Topic, 382.

Argumentation Nursis geht vielmehr dahin, bis zum Lebensende neuen wahren Glauben für möglich zu halten und dafür mit seiner Koraninterpretation zu werben: »Wenn Glaube in sein Herz eintritt«, zeigt sich, dass die guten Anlagen des Menschen nicht ausgelöscht wurden. Nursi erklärt es deshalb für unmöglich, diesen Glaubensdienst und das den Koran erläuternde Risale-i Nur aufzugeben.[25]

Seine Verurteilung wollte Nursi nur dann anerkennen, »wenn es möglich ist, zahlreiche klare Koranverse, die keine Interpretation zulassen, über Verhüllung von Frauen, Erbrecht, Polygamie [...] zu verneinen [...] und Gewissens- und Gedankenfreiheit und Intellektuellen- und Gelehrtenopposition abzuschaffen« (428). Nursi bezieht sich in seinen Ausführungen »Über die Verhüllung«[26] auf Koran 33,59: »Oh Prophet, sprich zu Deinen Gattinnen und zu Deinen Töchtern und den Frauen der Gläubigen, daß sie sich in ihren Überwurf verhüllen«. Gegen heutige Kritik, die diese Verhüllung »nicht als von der Natur gegeben betrachtet, sondern als ›Gefangenschaft‹«, argumentierte er: »Die Anweisung des heiligen Korans entspricht genau der Natur! [...] Die Verhüllung der Frauen ist von Natur [...]; sie selbst und ihre Kinder, die sie mehr als ihr eigenes Leben lieben, brauchen den Schutz eines Mannes und seine Hilfe [...]; sie wollen keiner Belästigung ausgesetzt sein und auch nicht in den Augen ihrer Männer verdächtigt werden [...]. Durch die Verhüllung wird das Verlangen der Männer verhindert und ihre Überschreitungen werden unmöglich gemacht«.

2b Zu externer Kommunikation gehört die Reflexion über Schari'a-Rechtsentscheidungen, für die sich Nursi auf Koran 4,83 bezieht: »Wenn sie nur die Sache dem Propheten vorgelegt hätten oder jenen unter ihnen, die Autorität besitzen, so hätten die tauglichen Prüfer die unter ihnen strittige Sache begutachtet«. Er argumentiert dazu in seinem Traktat über unabhängige Rechtsentscheidungen (Idjtihad):[27] »Das Tor des Idjtihad über das Gesetz ist offen, aber zum gegenwärtigen Zeitpunkt gibt es sechs Hindernisse«: »Wenn die Stürme heftig sind, werden selbst kleine Löcher (der Gebäudewände) verstopft, und es ist überhaupt nicht vernünftig, neue Tore zu öffnen [...]. So wäre es in dieser Zeit der Glaubensverleugnung, des Hereinbrechens europäischer Sitten, [...] ein Verbrechen gegen den Islam, wenn man im Namen des Idjtihad in der Zitadelle des Islam neue Tore eröffnen würde« (611f).

Diese Argumentation Nursis würde umgekehrt implizieren, dass es angesichts gesicherter Religionsfreiheit angebracht wäre, die zur Abwehr glaubensfeindlicher Bedrohung geschlossenen Positionen islamischer Rechtssprechung für neue Gelehrtendiskussion zu öffnen.

Zweitens sei es »eine Häresie und ein Verrat am Islam«, »Grunddoktrinen aufzugeben, obwohl sie [...] die reinen und aufrichtigen Interpretationen der ersten Generation des Islam darstellen und auf die Bedürfnisse aller Zeiten zugeschnitten sind« (612). Drittens würden heute »Verstand und Herz zerstreut«, während in der Urgemeinde »Herz und Natur desjenigen, der außerordentliche Fähigkeiten aufwies, unbewußt aus allen Dingen Anweisungen zu Gotteserkenntnis« erhielten (612). Wenn viertens die Neigung zum Idjtihad »von jenen kommt, welche [...] das Leben dieser Welt dem Jenseits vorziehen«, würde der Islam zerstört (614).

Diese letztgenannten Hindernisse könnten nach seiner eigenen Argumentation wegfallen, wenn die Gelehrtendiskussion den Interpretationen der Urgemeinde verpflichtet bliebe, aufmerksam wäre auf Gottes Zeichen in der Natur und in den Heiligen Schriften und hinter dem aus alledem erkennbaren Gotteswillen persönliche und politische Neigungen deutlich zurückstellte.

Fünftens – argumentiert Nursi – »gibt es viele Dinge, die den Grad der Notwendigkeit erreicht haben«, aber »da sie durch

schlechte Entscheidung entstanden, [...] so dürfen diese Angelegenheiten nicht die Basis für Vorschriften sein, die sie erlauben und das Unerlaubte erlaubt machen« (615). Ein sechstes Hindernis sieht er in der Lüge, die der Wahrhaftigkeit vorgezogen wird, »angestachelt durch politische Propaganda und Diplomatie« (617).

Auch diese Hindernisse für unabhängige Rechtsentscheidungen müßten entsprechend wegfallen können, wenn sich die Entscheidung für einen Säkularstaat als gut erweist, indem er in seinem Rahmen freie Diskussion und Praxis der Religion ermöglicht.

Denn im Sinne einer dynamischen Schari'a, mit der Nursi in diesem Traktat argumentiert, »wandeln sich auch die heiligen Gesetze mit den Zeitaltern, und ihre Vorschriften verändern sich in Abhängigkeit von den Fähigkeiten der Nationen, denn die zweitrangigen Sachverhalte der Vorschriften der Schari'a betreffen die menschlichen Umstände, sie richten sich nach diesen Umständen und sind wie Medizin [...]. Weil die Menschen nicht alle vollständig auf dem gleichen Kenntnisstand waren und nicht in den gleichen sozialen Verhältnissen, entstanden mehrere Rechtsschulen« (617f). Nursi geht davon aus, dass »dadurch, dass die Schari'a eine Barriere gegen die Angriffe der Natur bildet«, die Schari'a die Natur verändert und dass sich umgekehrt auch die zweitrangigen Vorschriften der Schari'a verändern, wenn sich »der Stadtmensch, vorausgesetzt, er ist wirklich ehrbar«, »in einem sozial hohen und sehr kultivierten und gesitteten Milieu« bewegt (619).

Nursis Reflexionen über die Schari'a-Rechtsentscheidungen, wie sie für das Zusammenleben in einer multikulturellen Welt heranzuziehen sind, beschränken sich auf die unterschiedlichen Auskünfte der anerkannten sunnitischen Rechtsschulen der Hanafiten und der Schafiiten. Wenn er sie als unterschiedliche Medizin in unterschiedlichen sozial-kulturellen Verhältnissen innerhalb der Türkei würdigt, zielt das jedoch in eine Richtung, die interessante Gesprächsmöglichkeiten eröffnet, wenn man in dieser Argumentationslinie weiter über das Verhältnis von Natur und Kultur beim Menschen nachdenkt. Die kreative Veränderung des Menschen durch Kultur, die ihn von der Tierwelt unterscheidet, spricht Nursi ja damit an, dass die Schari'a die Menschen verändere, indem sie »eine Barriere gegen die Angriffe der Natur bildet«, und dass bei verfeinertem Kulturmilieu liberalere islamische Rechtsentscheide für den Stadtmenschen angebracht seien – »vorausgesetzt er ist wirklich ehrbar.«

Die Ehre einer Familie ist in muslimischer Tradition eng an die Ehrbarkeit der Frau gebunden. Doch im Koran wird sie in 24,30 zunächst bei den Männern und dann im folgenden Vers 24,31 bei den Frauen angesprochen: »Sprich zu den gläubigen Männern, daß sie ihre Blicke zu Boden schlagen und ihre Keuschheit wahren sollen. Das ist reiner für sie [...]. Und sprich zu den gläubigen Frauen, daß sie ihre Blicke zu Boden schlagen und ihre Keuschheit wahren sollen und daß sie ihre Reize nicht zur Schau tragen sollen, bis auf das, was davon sichtbar sein muß, und daß sie ihre Tücher über ihre Busen ziehen sollen [...]«. Die allgemeinen Bedingungen der Bedeckung der Menschen nach Gottes Willen nennt Koran 7,26: »Oh Kinder Adams, wir gaben Euch Kleidung, Eure Scham zu bedecken, und zum Schmuck; doch das Kleid der Frömmigkeit – das ist das beste. Dies ist eins der Zeichen Gottes, auf daß sie (dessen) eingedenk sein mögen.« Jede Gesellschaft nahm diese Weisung, sich zu bedecken, nach Art ihrer eigenen Kultur auf. Wer es als islamische Pflicht anerkennt, sie zu befolgen, das aber nicht umsetzt, gilt nach islamisch-theologischer Mehrheitsmeinung nicht als ungläubig, allerdings als sündig.

25 NURSI, *Rays Collection* (wie Anm. 2), 374: The Fourteenth Ray.
26 In: *Lichter* (wie Anm. 17), 87-90 bzw. *Flashes Collection* (wie Anm. 2), 255-265: The Twenty-Fourth Flash.
27 NURSI, *Worte* (wie Anm. 5), 611-621: Das siebenundzwanzigste Wort.

Im Islam richten sich die Rechte der einzelnen Person nach ihrer Stellung und ihren Pflichten in der Gemeinschaft, wobei ihr Beitrag zum Schutz und Erhalt der Gruppe das entscheidende Kriterium ist. In dem Maße, wie sie unterschiedliche Aufgaben in der Familie haben, haben auch Mann und Frau unterschiedliche Rechtsansprüche. Doch da die Verantwortlichkeiten von Männern und Frauen in der Familie in modernen Gesellschaften sich stärker angleichen, gibt es heute auch islamische Argumentationen für ihre Gleichberechtigung, weil sie in den veränderten Umständen das Beste für die Gemeinschaft ist, die situationsgerecht den ewigen Bestimmungen Gottes (Koran 2,229) nachkommen will. Entsprechend haben auch Muslime und Christen, insoweit sie verschiedene Verantwortlichkeiten im islamischen Staat haben, unterschiedliche Rechte. Doch da ihre Verantwortlichkeiten im Staat in modernen Gesellschaften sich stärker angleichen, gibt es auch entsprechende Argumentationen für ihre Gleichberechtigung.[28]

Solche kulturellen Verschiebungen würdigte Nursi beim bereits behandelten Thema Religionsfreiheit aufgrund des gemeinsamen Kampfes für Freiheit gegen gemeinsame äußere Feinde und in Erwartung gemeinsamer Überwindung aggressiver Religionsfeindlichkeit.[29] Eine vergleichbare Würdigung kultureller Verschiebungen scheint sich auch in der Erweiterung seines Traktats »Über die Verhüllung«[30] anzudeuten. Nursis Traktat endete mit Reflexionen zur Berücksichtigung unterschiedlicher Umweltbedingungen hinsichtlich dessen, was in kühleren und was in heißeren Regionen als Gefahr für die Wahrung der Ehre angesehen wird. Er anerkennt auch, dass Frauen teilweise unverhüllt ihrer Arbeit nachgehen, wenn das für ihren Lebensunterhalt wichtig ist und sie dabei kein sexuelles Begehren wecken. Er wollte den Verzicht auf Verhüllung aber nicht zur allgemeinen Regel gemacht wissen (259).

Als dieser Traktat ins Risale-i Nur aufgenommen wurde, fügte ihm Nursi im hohen Alter ein darauf Bezug nehmendes Gespräch mit Frauen an, die von ihm unterwiesen werden wollten. Er rühmt die besonderen natürlichen Anlagen der Frauen zu Mitgefühl und opferbereitem Mut zum Schutz ihrer Kinder und den wichtigen positiven Einfluss der Frauen auf ihre Ehemänner aufgrund ihres heldenhaften Vorbilds in diesem besonders wertvollen und zentralen islamischen Prinzip Mitgefühl (262f). Bezugnehmend auf die Zeitumstände der drohenden Überfremdung islamischer Werte folgt dann als Erläuterung: »Derzeit ist das einzige Mittel, das diese hohen Qualitäten der Frauen sich entfalten lässt, islamisches Verhalten innerhalb der Grenzen der Schari'a« (263).

Auf der mit alledem skizzierten Argumentationsbasis Nursis müsste es in einer anerkanntermaßen multikulturellen Welt und plural zusammengesetzten Gesellschaft von nur nachgeordneter Relevanz werden können, ob eine Person einer der islamischen Rechtsschulen zugehört, die von der Mehrheit der Muslime anerkannt sind. Primär wichtig müsste ihre Intention sein, ihr Verhalten, das im säkularstaatlichen Zusammenleben als ehrbar akzeptiert wird, auf den einen Gott und seinen Propheten Mohammed zurückzuführen. So ist die schiitisch-islamische Gemeinschaft der Aleviten eine Sondertradition, die in der Türkei und heute auch in Deutschland eine große Anhängerschaft hat. Sie betont, dass ihr Grundsatz »Beherrsche deine Hände, deine Zunge und deine Lenden« für beide Geschlechter gleichermaßen gilt. Weil damit nicht einseitig den Frauen unterstellt werde, auf das sexuelle Begehren provozierend zu wirken, »brauchen sich die alevitischen Frauen auch nicht zu verhüllen und kein Kopftuch zu tragen. Im Gegensatz zu dem traditionellen Islam kennt das Alevitentum keine getrennte Männer- und Frauengesellschaft.«[31]

3 Zusammenleben in Europa

Als evangelischer Christ schätze ich eine derart in den Vordergrund gestellte islamische Gesinnungsethik und setze mich zugleich für Respektierung und Akzeptanz einer islamischen Gesetzesethik ein. Von allen religiösen Überzeugungen erwarte ich dabei, dass sie ihren Anspruch beschränken auf die eigene Lebensführung und den Appell an die freien Gewissen der Menschen innerhalb und außerhalb ihrer Religionsgemeinschaft. Ich sehe gute Gründe für eine freie Präsenz der Religion im öffentlichen Raum bei klarer Aufgabenteilung von Staat – mit dem Monopol auf Zwang – und Religionsgemeinschaften: Sie vermitteln der bürgerlichen Gesellschaft Voraussetzungen an freiwillig anzunehmenden Werten, die der Staat selber nicht garantieren kann. Ich schätze dabei eine säkulare kritische Theorie nach Art von Habermas' Friedenspreisrede 2001, die bei der Suche nach transrationalen Elementen der Verbindlichkeit im Staat Säkulare ins Gespräch mit Religiösen bringen will: Es gelte den Gläubigen entgegenzukommen, wenn sie sich – anders als ihre Denk- und Lebensart verabsolutierende Fundamentalisten – um die Übersetzung ihrer Überzeugungen in »andere Sprachen« als die tradierten mühen, weil religiöse Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Gesellschaft fortbestehen.[32]

Religiöse und Nichtreligiöse können sich darin treffen: Ebenso wenig wie einer Einheitskultur bedarf es einer Einheitsreligion. Notwendig ist nur, Grundregeln des Zusammenlebens für alle neuen Situationen miteinander auszuhandeln. Dabei sind sowohl die Treue zur eigenen Kultur und Religion als auch bestmögliches Zusammenleben durch konvergierende Interpretationen der Traditionen zu legitimieren.[33]

Als Religionswissenschaftler bemühe ich mich um das Dolmetschen zwischen den nichtreligiösen und unterschiedlich religiösen Semantiken. Und ich schätze bei allen Gefahren seines Potenzials an Unbedingtheit den Monotheismus darin, dass er zu Verantwortung in Liebe zu allen Menschen und allem Natürlichen anhält. Denn das folgt aus der Annahme, dass alles die Schöpfung des einzigen Schöpfers ist, der Männern und Frauen einen freien Willen gegeben hat, zeitlebens neu sich an Gemeinschaft mit ihm zu orientieren, was nicht ohne Verbundenheit mit seiner höchst pluralen Schöpfung möglich ist.

Näher schätze ich das Christentum darin, dass seine dreifach-monotheistische Zuspitzung Gottes Liebe in Fürsorge (des Vaters), Hingabe (des Sohns) und Anteilgabe (des Geistes) für die Welt ausdrücken will. Sich daran orientieren heißt hinsichtlich des Kopftuchs bei Frauen, die jeweilige Sitte zu respektieren und es doch im Konfliktfall, ebenso wie die Beschneidung beim Mann, als »nichtentscheidend« einzustufen. Danach ist beides wählbar in einer gesinnungsethischen Freiheit, die sich an der darauf nicht festgelegten Liebe Gottes orientiert. Das hat unser Reformator Martin Luther die erstrebenswerte Kooperation des Menschen mit Gott genannt. Im Neuen Testament heißt es zum Kopftuch im 1. Brief des Paulus an die Korinther in Kapitel 10 und 11 als allgemeine Regel: »Alles tut zu Gottes Ehre! Gebt keinen Anstoß weder Juden noch Griechen noch der Gemeinde Gottes, wie auch ich in allem allen zu Gefallen bin und nicht meinen Nut-

28 ELSAS, Human Rights (wie Anm. 23), 440.
29 VAHIDE, Bediuzzaman Said Nursi (Anm. 3), 100, 344, 354.
30 *Flashes Collection* (wie Anm. 2).
31 Alevitische Gemeinde Deutschland e.V. (Hg.), *Das Alevitentum*. Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland, Köln 2004, 89.
32 Christoph ELSAS, Europäisch-säkularstaatliche Tradition als Rahmen christlich-muslimischer Begegnungen, in: Ralf GEISLER / Holger NOLLMANN (Hg.), Muslime und ihr Glaube in kirchlicher Perspektive. Freundesgabe für Heinz Klautke zum 65. Geburtstag, Schenefeld 2003, 75-89.
33 Christoph ELSAS, *Religionsgeschichte Europas*, Darmstadt 2002, 221.

zen suche, sondern den der Vielen, damit sie gerettet werden. Folgt meinem Beispiel, wie ich dem Beispiel Christi!« (10,31-11,1). Daran schließt Paulus persönliche Argumentationen für die damalige Situation an, in der einige – als vermeintlich die wahren Christen – ohne Rücksicht auf den Zusammenhalt der Gemeinde provokativ ablehnten, was damals als natürlich galt: Wenn die Natur mit dem längeren Haar der Frau Hinweise darauf gebe, dass ihre Verhüllung gottwohlgefällig sei, dann »urteilt bei euch selbst: Gehört es sich, dass eine Frau unverhüllt zu Gott betet? [...] Wir haben eine solche Sitte nicht, auch nicht die Gemeinden Gottes« (11,13.16). Das war damals die Argumentation von Paulus zu Gottes Ehre und zur Gemeinschaft der Menschen, wobei er doch als erheblich deutlicheren Hinweis neben möglichen Hinweiszeichen der Natur das Beispiel Christi nennt (11,1): Er verdeutlicht, dass Gottes Liebe die gesetzestreuen und auch die anderen Juden und überhaupt die Menschen – mit welchem Hintergrund auch immer – aufsuchen und hineinnehmen will in diese freie Orientierung an der Gottes- und Menschenliebe des Evangeliums (9,18-23).

Papst Johannes Paul II. hat sich mit Sympathie über die europäische Berufung der Türkei geäußert und sich dabei, wie auch das Oberhaupt der anglikanischen Protestanten, gegen die von Frankreich in die europäische Diskussion gebrachten laizistischen Kopftuchverbote ausgesprochen. Bischof Huber als Ratsvorsitzender der EKD will Entscheidungen zum Kopftuch auf dem Hintergrund sehen, dass der Islam in Europa die aufgeklärte Säkularität der politischen Ordnung zu bejahen habe. Seinen Vorbehalten liegt an Verhinderung von Unterdrückung der Schwächeren und an bestmöglicher Sicherung eigener Verantwortung vor Gott und Menschen. Richtig ist leider, dass eine multikulturelle Gesellschaft die Einzelnen leicht zu Gefangenen der Gruppe macht und Geschlecht und Klasse in dieser Betrachtungsweise untergehen. Hier sind die christlichen Erwartungen an die säkularstaatlichen Gesetze der jungen Republik Frankreich in Erinnerung zu rufen: »Im Verhältnis zwischen Starken und Schwachen ist Freiheit gleich Unterdrückung und ist Gesetz gleich Freiheit« (Lacordaire).

»Die Europäische Union ist als eine Gemeinschaft gegründet worden, die Werte miteinander teilt [...]. Zu den Aufgaben der Kirchen gehört auch eine Hochachtung für Geschichte, Versöhnung und das Überwinden von Verletzungen, die durch die geschichtlichen Beziehungen zwischen der Türkei und ihren Nachbarn entstanden [...]. Die Argumentationen der Kirchen folgen ihrer Vision, die Leben in seiner Fülle beinhaltet [...]. Sind die Werte, die von der türkischen Gesellschaft repräsentiert werden, dieselben wie die Werte, auf welche die Europäische Union gebaut ist? Wenn nicht, sind die unterschiedlichen Wertesysteme kompatibel? [...] Der Standard der Union beinhaltet, die Traditionen aller Kirchen und Glaubensgemeinschaften zu respektieren.« Diese Fragen wurden von der Kommission »Kirche und Gesellschaft« der Konferenz Europäischer Kirchen[34] in ihrem Diskussionspapier »Das Verhältnis von Europäischer Union und Türkei aus dem Blickwinkel der christlichen Kirchen« im Februar 2004 in Brüssel thematisiert.

Gespräche sind nötig. Aber sie scheinen auch möglich und die Koraninterpretationen Saids Nursis geeignet, dafür Denkanstöße zu geben.

Christoph Elsas

34 Church and Society Commission, 174, rue Joseph II, B-1000 Brussels, csc@cec-kek.be.

Bücher
Buchbesprechungen

Aguilar, Mario I.
A Social History of the Catholic Church in Chile. Volume I – The First Period of the Pinochet Government 1973-1980
(Latin American Studies, Volume 24)
The Edwin Mellen Press / Lewiston/Queenston/Lampeter 2004, 224 S.

Mit diesem Buch legt der an der schottischen St. Andrews University lehrende chilenische Theologe Mario AGUILAR den ersten von insgesamt vier Bänden zur Kirche in der Zeit der chilenischen Diktatur vor.

AGUILAR geht in seiner Darstellung chronologisch vor und widmet jedem untersuchten Jahr ein Kapitel. Ohne auf die Zeit der Regierung Allendes einzugehen, beginnt die Darstellung mit dem Tag vor dem Putsch im September 1973. Man darf sich fragen, ob die Zeit der Diktatur und die anfängliche Position der Kirche ohne eine Untersuchung der UP-Zeit und der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Situation verstanden werden können. Der Autor zeigt, wie sich im Kontext der Verfolgung breiter Teile der Bevölkerung und einiger Sektoren der Kirche die kirchliche Oppositionshaltung entwickelte, wie die Kirche durch das *Comité Pro Paz* und später die *Vicaría de la Solidaridad* ihren Einsatz für die Menschenrechte institutionalisierte und wie die Konflikte zwischen Kirche und Staat an Schärfe zunahmen. Ebenso beleuchtet er Konfliktfelder und Aspekte, die in anderen Studien zu diesem Thema bislang wenig Beachtung fanden: Engagement für Arbeiter und Gewerkschaften, Konflikte um das kirchliche Hochschulwesen, Bedeutung der Kirche für die Ausbildung eines kritischen Bewusstseins bei den Gläubigen, die Feier des Heiligen Jahres 1974 etc.

AGUILAR entfaltet seine Darstellung oft anhand der Person Kard. Silva Henríquez, Erzbischof von Santiago, auf dessen Memoiren er häufig verweist. Ebenso greift er auf Darstellungen von Einzelereignissen zurück, die für die kirchliche und politisch-gesellschaftliche Situation dieser Jahre und die Konflikte zwischen Regime und Kirche prägend oder paradigmatisch waren.

In der Einleitung stellt AGUILAR den Anspruch seiner Studie dar: Es soll keine Institutionengeschichte, sondern eine social history sein: »... the social history of a localised Church [...] becomes a social history when it incorporates the social and political context that surrounds the sacramental life of that Church« (2). Wer allerdings eine Sozialgeschichte im herkömmlichen Sinn erwartet, wird eher enttäuscht. Der Autor, der diese Periode selbst miterlebte, will eine History of the Insiders präsentieren: »I propose the primacy of [...] the insider's point of view, expressed through oral and textual narratives by those in leadership [...] and those literary authors that were participants of Chilean social action and political life within this historical period« (4). Auch diese Konzentration auf die Führungsebene der Kirche steht in einem gewissen Spannungsverhältnis zu einer sozialgeschichtlichen Herangehensweise. AGUILARS Anspruch ist, Geschichtsschreibung anhand von individuellen Schilderungen zu entwickeln: » [...] if individuals' narratives are not included in a historical work the history of a local church becomes a social narrative without a face, a kind of history of institutions and governments, a history from above« (17). Durch die Schilderung zahlreicher Begebenheiten und Einzelschicksale verleiht der Autor den Geschehnissen dieser Jahre ein Gesicht. Die »disorganised images of a textual social reality lived by members of the Church in Chile« – wie es AGUILAR selbst nennt (18) – erscheinen bisweilen allerdings allzu detailreich und narrativ. Weitere theologische, historische oder gesellschaftlich-politische Analysen und eine Bewertung und Einordnung der Rolle der Kirche während der ersten Phase der Diktatur wären wünschenswert.

Auffällig ist die Belegpraxis des Autors: Einerseits belegt er Gemeinplätze (vgl. 84, FN 120), andererseits kommen umfassende und detailreiche Passagen ohne Belegstellen aus (so bspw. 101ff, 65ff, 27ff). An anderen Stellen wiederum belegt er in extensiver Weise Ereignisse, die in keinem direkten Zusammenhang mit der kirchlichen Zeitgeschichte stehen, mit Primärquellen wie bspw. Gerichtsakten oder internen Dokumenten der Junta (so bspw. 161, 169ff, 187ff).

Nach der in der Einleitung angekündigten Auswertung von »oral [...] narratives« (4), anhand derer er die bereits erwähnte Insider-Perspektive entwickeln will, erstaunt, dass sich weder in den Fußnoten noch im Anhang Hinweise auf Interviews finden. Ebenso werden die umfangreichen Studien von David Fernández (*Historia oral de la Iglesia Católica en Santiago de Chile desde el Concilio Vaticano II hasta el golpe militar de 1973* und *La »Iglesia« que resistió a Pinochet*) nicht beachtet, der mit der Methode der oral history die kirchliche Zeitgeschichte Chiles bearbeitet hat.

Der Text hätte sicherlich durch eine gründliche Redigierung gewonnen. Etliche formale und inhaltliche Flüchtigkeitsfehler hätten so vermieden werden können. Auch finden sich sachliche

Widersprüche im Text: So spricht AGUILAR, auf den Dezember 1974 Bezug nehmend, vom Geheimdienst als der »recently created DINA« (81), erwähnt im Vorjahresmonat aber bereits Aktionen der DINA (52).

Bei einem Verlagspreis von $ 109,95 für ein 224-seitiges Buch kann man vom Verlag sicher mehr Sorgfalt beim Lektorieren des Textes und beim Satz des Buches erwarten.

Veit Straßner / Mainz

Brandt, Hermann
Die heilige Barbara in Brasilien.
Kulturtransfer und Synkretismus
(Erlanger Forschungen:
Reihe A, Geisteswissenschaften 105)
Verlag Universitätsbund
Erlangen-Nürnberg e.V. /
Erlangen 2003, 148 S.

Die erste Begegnung mit der Studie des Erlanger Religions- und Missionswissenschaftlers Hermann BRANDT zur heiligen Barbara in Brasilien mag den europäischen Leser überraschen. Denn auf dem Schutzumschlag des Buches ist neben dem Titel die westafrikanische Gottheit Yansã, und nur diese, abgebildet. Dies ist programmatisch und zugleich ein subtiler Hinweis auf die Dominanz der afrikanischen Tradition über die europäische, christliche Überlieferung der heiligen Barbara. An diesem Beispiel behandelt BRANDT exemplarisch Fragen des Kulturtransfers sowie des Synkretismus von Christentum und der afrobrasilianischen Religion des Candomblé.

Ausgangspunkt der Arbeit von BRANDT ist der 1988 erschienene Roman von Jorge Amado »Das Verschwinden der heiligen Barbara«. Amado ist in Salvador in Bahia beheimatet, dem am stärksten von afrikanischstämmiger Bevölkerung geprägten Staat Brasiliens. In seinen Romanen spiegeln sich Kultur und Religion der Schwarzen ebenso wie ihre Leiden, Hoffnungen und Aspirationen. Zugleich versteht sich Amado als Repräsentant und Sprachrohr des Candomblé, dessen Wahrnehmung nach außen er durch seine Romane entscheidend mitgeprägt hat.

BRANDTs Interesse gilt einerseits den Linien der »Amadianischen Theologie« (97), andererseits den religiösen Traditionen des brasilianischen Volkes. Die methodische Schwierigkeit der Erfassung volksreligiöser Einstellungen, zumal in einer Religion ohne schriftliche Tradition wie dem Candomblé, löst BRANDT durch besondere Kreativität in der Quellenbeschaffung: Darstellungen der bildlichen und gegenständlichen Kunst (Wandteppiche, Votivtafeln, Statuen und moderne Plastiken), Gebete, Liedtexte, Volksweisheiten, Mythen, Interviews und politische Pamphlete dienen ihm ebenso als »Text« wie die Fahrgastzeitung einer Buslinie und der Handzettel eines Arztes zu Werbezwecken.

Doch ist die Arbeit mehr als eine Fallstudie zur Person der heiligen Barbara. Sie enthält zugleich eine luzide Beschreibung der brasilianischen Gesellschaft und ihrer spezifischen Religionskultur. Schließlich bietet der Autor dem Leser recht unprätentiös einige »Anregungen« zum Verhältnis von Kultur und Religion und liefert damit einen originären Beitrag zur Inkulturationsdebatte, der auch für Nicht-Spezialisten in Sachen Jorge Amado und afrobrasilianischer Religion überaus inspirierend ist.

Als zentrale Kategorie seiner Ausführungen etabliert BRANDT den Begriff der Interferenz, den er der Physik entlehnt und in seiner gesamten semantischen Pluralität verstanden wissen will. Seine These lautet, dass sich »die verschiedenen Gestalten und Gestaltungen der hl. Barbara als interdisziplinär vernetzbare Phänomene religiöser und kultureller Interferenzen beschreiben und analysieren« (11) lassen, die einer simplen Vermischung völlig zuwider laufen. – Die heilige Barbara wird in der brasilianischen Volksreligiosität mit der afrikanischen Gottheit Yansã gleichgesetzt, ihr »Verschwinden« im Roman von Amado ist »in Wirklichkeit« eine Verwandlung, eine »negative Theophanie« (des-aparição): als Yansã greift die katholische Barbara aktiv ins Geschehen ein und hat die Kraft, das Leben von Menschen zu verändern.

Kapitel 1 thematisiert die Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur, deren klare Definition und Abgrenzung meist als abendländisches Phänomen charakterisiert werden kann. – In Europa (Kapitel 2) wird Barbara als Patronin für Architekten und Bauleute, als Schutzheilige gegen Blitz und Feuer sowie wegen ihres Martyriums verehrt. Die historische Fragwürdigkeit der Barbara-Überlieferung macht diese offen für vielfältige Interpretationen. In Brasilien (Kapitel 3) erfährt sie eine erstaunliche Rezeption in einer von Religion durchdrungenen Kultur. Im Kontext des Candomblé wird die Anreicherung der Barbara-Tradition zu einer »Geschichte von Zauberei« – so der Untertitel des Romans von Amado. Zauberei erscheint überhaupt die einzig plausible Handlungsmöglichkeit in einer von Gegensätzen geprägten Gesellschaft zu sein: Stadt und Land, Weiß und Schwarz, Elite und Volk, Reich und Arm stehen sich ebenso unversöhnlich gegenüber wie religiöser (»spanischer«) Fanatismus und (»afrikanischer«) Synkretismus, rationalistische Blindheit und die Selbstverständlichkeit von Wundern. Eine Überwindung dieser Gegensätze werde allein durch die magische Weltsicht des Volkes möglich. Amado »präsentiert [...] den Synkretismus in allen möglichen Spielarten als umfassende Praxis und überlegenen Ausdruck brasilianischen Lebensgefühls.« (39)

Die traditions- und alltagsgeschichtlichen Untersuchungen zur »Vermischung« der heiligen Barbara und Yansã (Kapitel 4) führen schließlich zu dem Ergebnis, dass die Beziehungen von Candomblé und Katholizismus mit dem Begriff des Synkretismus gar nicht adäquat erfasst werden könnten, da es zwar zu einer Annäherung einzelner religiöser Elemente komme, die Differenzen jedoch in hohem Maße gewahrt blieben. In diesem Bewusstsein könnten viele Brasilianer »zugleich und in voller Überzeugung dem Candomblé und der [katholischen] Kirche angehören« (79). – Amado empfiehlt den Synkretismus in allen Lagen. In seinem Roman entspricht die religiöse Vermischung der Vermischung der Geschlechter: der Katholizismus erfährt durch die Verbindung mit dem Candomblé seine Läuterung von Intoleranz, Dogmatismus und sexueller Unterdrückung. Wenn Hermann BRANDT darüber spekuliert, dass die heilige Barbara vielleicht »den Versuch Amados vorausgesehen [habe], sie zur sinnlichen Gottheit zu machen, [...] [sie aber] doch lieber Herrin [...] und zwar als Dienerin ihres Herrn Jesus Christus [bleiben wolle], nicht bereit, ›den Göttern zu opfern‹« (104), dann lässt er sich nicht nur auf die religiöse Weltsicht Amados ein, sondern sucht als Theologe auch den literarischen Wettstreit mit dem wohl bekanntesten Anhänger des Candomblé.

Als Resümee und Ausblick schließt BRANDT mit einigen Bemerkungen zu Kulturtransfer und Synkretismus (Kapitel 5). Der positivistischen Weltsicht stellt er die Perspektive Bahias gegenüber, die in Afrika ihren Ursprung hat. In dieser bilden Magie und Technik ebenso eine Einheit wie Religion und Kultur, Zauber und Wissenschaft. Wer sich diese alternative Wahrnehmung zu Eigen mache, nehme zugleich »eine Kränkung aller methodisch reflektierenden, historisch-kritischen Theologie« (109) billigend in Kauf. – BRANDT würdigt vor allem die theologische Leistung Jorge Amados. Dessen magischer Realismus spiegelt Ausdrucksweisen der Religiosität des Volkes von Bahia wieder und reichert sie in dichterischer Freiheit an. Von der Tradition der heiligen Barbara ist in Brasilien das Martyrium in den Hintergrund gerückt. Bei Amado erhält die Heilige sexualisierte Züge, die etwa das Martyrium als Überwindung des Zölibats interpretieren kann, und sie wird auch zur Protagonistin politischer und sozialer Befreiung. Damit lässt sich der Romanautor als Befreiungstheologe identifizieren, der in der Beförderung des Synkretismus den Weg zur Überwindung der Antagonismen der brasilianischen Gesellschaft sieht.

Einen interessanten Hinweis gibt BRANDT mit dem Begriff der Exkulturation auf ein der Inkulturationstheologie inhärentes Problem (127-133). Da das Christentum bei der Begegnung mit einer anderen Kultur auch auf eine andere Religion trifft, muss grundsätzlich der Fall bedacht werden, dass christliche Gehalte zwar in die fremde Vorstellungswelt aufgenommen werden, aber nur als Sprachformel in der indigenen Religion erhalten bleiben und damit im Grunde eliminiert oder exkulturiert werden.

In seiner wohltuend übersichtlichen Studie zur heiligen Barbara führt BRANDT den Leser in die Welt Jorge Amados und der schwarzen Bevölkerung Brasiliens ein. In deren Kosmos wird die Bedeutung und Begrenzung von Wissenschaft vom Wunder aus erschlossen, sind (säkulare) Kultur und Religion völlig füreinander offen. Seine Sympathie für den »prophetischen Synkretismus« (136) des Romanautors kann und will BRANDT keineswegs verhehlen. So kann das Buch auch als Programmschrift dafür gelesen werden, ohne Scheuklappen, methodisch interdisziplinär und aufgeschlossen für vermeintlich Irrationales Theologie zu treiben. Daher schließt BRANDT seine Studie mit dem Hinweis an seine Leser, sich von der heiligen Barbara – oder seinen Ausführungen? – verunsichern, irritieren und provozieren zu lassen, denn wozu sonst »zwinkert sie auch uns [sic!] zu[,] es mit ihr zu versuchen« (137)? – Insgesamt ein unterhaltsames theologisches Buch, in dem die Grenzen von Theologie und Literatur, Wirklichkeit und Zauber, wissenschaftlicher Erkenntnis und Religion stets etwas überschritten werden. Man wünschte sich mehr von solchen Büchern.

Roland Spliesgart / München

Hunold, Gerfried W. unter Mitarbeit von **Sautermeister, Jochen** (Hg.)
Lexikon der christlichen Ethik
(Lexikon für Theologie
und Kirche kompakt), 2 Bde.
Herder / Freiburg i. Br. 2003, 2170 Sp. + 36 S.

Heute ein Lexikon der christlichen Ethik herauszugeben ist ein gewagtes Unternehmen, ändern sich doch auf der einen Seite die ethischen Herausforderungen laufend und wird auf der anderen Seite das, was als christliche Ethik bezeichnet werden kann, zum Teil immer unbestimmter. Zudem erfordern Differenzierung und Spezialisierung einen zunehmenden Aufwand, um geeignete Autoren für die weit gefächerten Stichwörter zu finden. Von der Sache her und auch arbeitstechnisch ist es daher ein guter Weg, wenn auf der Grundlage der dritten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche die ethisch relevanten Artikel zu einem handlichen zweibändigen Ethiklexikon zusammengestellt worden sind. Allerdings hat dieses Vorgehen auch Nachteile, unter anderem die, dass einmal in der Auslegung auf den gesamttheologischen Kontext die Pro-

portionen (Stichworte, Länge der Stichworte, zu behandelnde Aspekte) anders sein können als im Bezug auf die Ethik, und dann der doch weit gespannte zeitliche Rahmen der Herausgabe des Lexikons für Theologie und Kirche von 1993 bis 2001, der es bewirkt, dass die Aktualität der Behandlung von Stichwörtern und die Auswahl der Stichworte selbst nicht immer der gegenwärtigen Diskussionslage entspricht. Aber das ist eben der Preis eines sehr umfangreichen und gründlichen Werkes.

Was mit dieser Kritik gemeint ist, soll an einem Beispiel illustriert werden, und zwar am Stichwortfeld Arbeit. Das Stichwort Arbeit selbst ist etwa nur teilweise vom LThK übernommen. Warum beispielsweise die Teile I. Biblisch-theologisch, III. Wirtschaftswissenschaftlich oder bes. IV. Sozialethisch, wie sie im LThK behandelt wurden, nicht in das Lexikon der christlichen Ethik aufgenommen wurden, erscheint mir nicht nachvollziehbar, weil gerade auch in diesen Teilen die ethische Problematik intensiv angesprochen wird. Dazu kommt, dass sich nach dem Erscheinen des ersten Bandes des LThK 1993 gerade in der Arbeitswelt vieles verändert hat, was von großer ethischer Relevanz ist, etwa die Telearbeit oder die neue Selbstständigkeit. Auch Modelle der Arbeit der Zukunft, wie eines etwa von Orio Giarini und Patrick Liedtke in ihrem Bericht an den Club of Rome in zweiter Auflage 1998 vorgelegt wurde, konnten dadurch nicht miteinbezogen und in ihrer ethischen Substanz gewürdigt werden.

Ein zweites Beispiel soll noch angeführt werden. Für das LThK durfte ich den Artikel Wertewandel verfassen. Ich hielt mich sehr genau an die zeilenmäßigen Vorgaben und konnte so nur einen kleinen Überblick geben, ohne intensiver auf die ethische Relevanz des Wertewandels eingehen zu können. Dieser Artikel ist nun in das Lexikon übernommen, ein Nachtrag in Bezug auf Literatur angefügt, nicht aber konnte der Artikel auf die ethische Relevanz hin erweitert bzw. verändert werden.

Eine Überarbeitung verschiedener Artikel gezielt auf die ethische Sicht hin hätte das Lexikon an Prägnanz und Vollständigkeit gewinnen lassen können, wäre aber mit einem hohen Arbeitsaufwand verbunden gewesen, der dann wieder zu zeitlicher Verschiebung geführt hätte. Dies gilt besonders in Bezug auf sich schnell verändernde Bereiche wie etwa Internet oder Stammzellen.

Sehr positiv bei diesem Lexikon ist die Darstellung des Konzepts, das die Auswahl der Stichworte begründet. Damit kann man einen guten Einblick in den Aufbau und in die Konzeption gewinnen. Zudem wird dabei auch auf die Verlagerung der Ethik heute verwiesen. In der Einführung zur lexikographischen Fachorientierung wird nämlich aufgezeigt, dass der Mensch heute an einer »Innovationsschwelle des Wissens« (19) steht. »Diese Beschleunigung des Wissens geht nicht nur von den Erkenntnisfortschritten in den sogenannten Lebenswissenschaften aus, sondern auch von der zunehmenden generellen Kombinatorik unterschiedlicher Einsichten im Haus der Wissenschaft. Diese Kombinatorik steht nicht mehr für eine bloß punktuelle Zusammenarbeit von Einzelwissenschaften, sondern für eine grundsätzliche Etablierung von Interdisziplinarität.« (19) Diese grundlegende Interdisziplinarität ist nun in ein Lexikon nur relativ schwer einzubringen. Es ist sehr positiv zu bemerken, dass Fachleute aus verschiedenen Bereichen in diesem Lexikon zur Sprache kommen und man damit der Sach-, nicht nur der Wertrichtigkeit in einem hohen Maß gerecht wird, es wäre aber in Fortführung der oben genannten Gedanken die Frage zu stellen, ob nicht einzelne Stichworte wirklich in Zusammenarbeit von Fachleuten gemeinsam verfasst werden könnten, um gerade Spezialisierung und Funktionalisierung ethisch auf das Gesamte des Glückens des Menschen zurück binden zu können. Damit könnte auch dem entsprochen werden, was in der Einführung »Sinnwert des Wissens für eine Integration gelingender menschlicher Lebensgestaltung selbst« (19) genannt wird.

Sehr gut stichwortmäßig ausgebaut ist der Bereich der Grundlegung der Ethik und Moral. Ein kompakter Überblick, wie er in den Artikeln über geschichtliche und systematische Hinführung zum Selbstverständnis des Ethischen gegeben wird, ist gerade angesichts des forcierten Wandels von heute sehr wichtig. Die Grundfragen ethischen Handelns sind gerade auch auf dem Hintergrund der Spezialisierung in der Gesellschaft bedeutsam und orientierend. Auf der anderen Seite ist es für ethische Orientierung auch wichtig, gesellschaftliche Entwicklungen verstärkt ins Auge zu fassen. Diese Seite scheint nun etwas zu wenig beachtet zu werden. Was Erlebnisgesellschaft, was Risikogesellschaft oder Multioptionsgesellschaft, um einige Gesellschaftskonzepte zu nennen, für die Formierung von Ethik heute bedeuten, könnte intensiver betrachtet werden, indem diese Stichworte in das Lexikon aufgenommen werden. Hier zeigt sich, trotz aller Betonung und guter stichwortmäßiger Abdeckung von Wirtschafts- oder Bioethik, doch eine gewisse Beschränkung auf individualethische Perspektiven. Die gesellschaftliche Grundlage sollte doch mehr betont werden. Vielleicht erklärt sich auch mit dieser Schwerpunktsetzung das Fehlen von Stichworten wie »Kunst« oder »Manipulation« oder die Tatsache, dass das Stichwort »Multinationale Konzerne«, das sich im LThK findet, nicht in das Lexikon der christlichen Ethik aufgenommen wurde. Daraus kann sich auch das Problem der relativ wenig auf das Handeln bezogenen Bearbeitung von

manchen Stichworten wie »Zeit« oder »Absurd, das Absurde« erklären. Auf diese Handlungsperspektiven modellhaft näher einzugehen wäre, ohne die Menschen bevormunden zu wollen, eine wichtige Aufgabe, die in der Nachfrage nach der Orientierungsfunktion von Ethik heute aufgegeben ist.

Insgesamt gesehen liegt mit dem Lexikon der christlichen Ethik ein sehr wichtiges Werk für die ethische Orientierung vor. Zudem ist das Lexikon vom Layout her sehr geglückt und trotz des großen Umfangs handlich.

Leopold Neuhold / Graz

Linke, Bernd Michael (Hg.)
Untergangsmythologie in den Religionen,
Verlag Otto Lembeck /
Frankfurt a. M. 2003, 187 S.

»Untergangsmythologie«, Apokalyptik und Endzeitvorstellungen ist nach wie vor ein interessantes, vielfältiges und aktuelles Thema. Die Beiträge der vorliegenden populärwissenschaftlichen Einführung bieten Beiträge zu den jüdisch-christlichen »apokalyptischen« Endzeitvorstellungen (LINKE), zu den Endzeitvorstellungen bei Naturvölkern (THIEL), in China, Japan und Korea (LINKE) und in neureligiösen Bewegungen (NEUMANN). Der Band ist als dritter und letzter einer Reihe zu den Themen »Die Welt nach der Welt. Jenseitsmodelle in den Religionen« und »Schöpfungsmythologie in den Religionen« (mit jeweils demselben Autorenteam) konzipiert. Der Hg., Bernd Michael LINKE, Lehrbeauftragter für Religionswissenschaft an der Universität Jena, hat Germanistik, Sinologie und Japanologie studiert, Wolfgang NEUMANN, Geschäftsführer des Lembeck-Verlages, hat Psychologie und Ethnologie studiert und Josef Franz THIEL ist emeritierter Professor für Völkerkunde und ehemaliger Direktor zweier Völkerkunde-Museen. Es ist sehr zu bedauern, dass Karl Hoheisel (emeritierter Professor für Vergleichende Religionswissenschaft) nicht – wie in den beiden ersten Bänden der Reihe – als Autor zur Verfügung stehen und seine geplanten Artikel beisteuern konnte. Denn damit fehlen – gerade zu diesem Thema – fundierte Beiträge aus religionswissenschaftlicher bzw. theologischer Sicht. Etwas wird dieses Manko durch die sehr anschaulichen Beiträge von ethnologischer Seite von Josef Franz THIEL aufgehoben. Allerdings, wie THIEL aufzeigt: gerade bei intakten naturvölkischen Gesellschaften gibt es kaum Weltuntergangsmythen.

Hier soll nur beispielhaft auf den ersten Hauptbeitrag von LINKE, »Die Lust am Weltuntergang« (inwiefern sich die »Lust« wirklich auf den Weltuntergang und nicht doch auf die danach folgende Endzeit bezieht, sei dahingestellt) ausführlicher eingegangen werden. Linke versucht mit einem geschichtlichen Überblick den Bogen zu spannen von der jüdischen und frühchristlichen Apokalyptik, der germanischen Religion, dem mittelalterlichen Christentum, den »Ersatzreligionen« (wie LINKE sie nennt) des Kommunismus und Nationalsozialismus bis hin zu den heutigen naturwissenschaftlichen Prognosen über das Ende der Erde durch Umweltzerstörung u. a. Naturkatastrophen. Ein Schwerpunkt des Artikels ist die frühjüdische Apokalyptik. Dabei konzentriert sich der Autor auf Dan und Offb, die einzigen biblischen Apokalypsen und nicht gerade die charakteristischsten Beispiele. Erwähnt wird zwar auch die Henochliteratur, aber unerwähnt bleibt dabei die interessante Verbindung dieser Literatur (Buch der Giganten) zu Manichäismus und Gnosis. Die Apokalyptik hat zwar ihren Ursprung – neben der Weisheitsliteratur – in der Prophetie, aber zwischen beiden ist doch noch zu differenzieren (24f). Der ausgesprochen journalistische Stil geht oft auf Kosten einer korrekten Darstellung, angefangen vom zwar umgangssprachlich üblichen, aber letztlich falschen Gebrauch des Begriffes »apokalyptisch« an Stelle von »endzeitlich« bzw. »eschatologisch« bis hin zur Tatsache, dass LINKE der Apokalyptik als religiösem Phänomen nicht ganz gerecht wird, wenn er dem Autor einer frühjüdischen Apokalypse unterstellt, dass er »mit dem Trick arbeitet, angeblich ›Zukünftiges‹ richtig vorauszusagen [...] Um diese Täuschung noch zu intensivieren, wählt der tatsächliche Verfasser ein Pseudonym [...]« (20). Die Pseudonymität der apokalyptischen Autoren mag viele Gründe gehabt haben, wie z. B. Tarnung in unsicheren politischen Zeiten, Nachahmung und Nachfolge der Propheten, aber es handelt sich ganz sicher nicht um eine bewusste Täuschung bzw. einen »Trick«. Wenig konstruktiv ist es auch, wenn LINKE abwertend von »prophetischer Jammerei und theologischer Rechthaberei wie in der Apokalyptik« (44) spricht. Wenn Linke sagt, »Getreu unserer Maxime, nicht die theologische Relevanz der Texte zu prüfen, sondern uns allein mit der apokalyptischen Bedeutung zu beschäftigen [...]« (55) ist zu fragen, wie er dies trennen will. Denn die Apokalypsen sind nun einmal religiöse Texte mit theologischen Aussagen, nicht nur von ihrem Selbstverständnis her, sondern auch bezüglich ihrer Nachwirkung und Rezeption. Fraglich ist ferner, inwiefern Kommunismus und Nationalsozialismus, die sicher religiöse Elemente und auch Kennzeichen der Apokalyptik aufweisen, vollkommen mit einer Religion gleichzusetzen sind, wie es nach LINKE (69f. u. a.) den Anschein hat. Und fraglich ist auch, ob gerade Hitler ein Beispiel für religiös-endzeitliches Denken ist. Sicher lieferten auch neuheidnische Vorstellungen (Guido List, Adolf Josef Lanz und die Arioso-

phen) Hitler die Ideen und sicher waren einige prominente Vertreter der nationalsozialistischen Partei (z. B. Himmler und Rosenberg) Anhänger neuheidnischer Ideologie. Aber Hitler selbst war viel zu sehr auf die politische Machtgewinnung fixiert, als dass er die neuheidnische Schwärmerei gefördert hätte – ganz im Gegenteil, einige Vertreter des Neuheidentums, wie Friedrich Bernhard Marby, landeten sogar im Konzentrationslager.

Sehr zu bedauern ist, das weder Buddhismus noch Hinduismus in einem eigenen Beitrag gewürdigt werden. Zwar geht NEUMANN in seinem Artikel über neureligiöses endzeitliche Denken auch auf den Hinduismus ein, aber nur in der Rezeption von René Guénon. Zudem ist Guénon sicher nicht so charakteristisch für heutige neureligiöse Bewegungen bzw. Esoterik und vor allem nicht so prägend wie z. B. Blavatsky, Steiner u. a. Als klassisches Paradigma des Themas hätten sich auch die Gnosis und vor allem die aztekische Religion angeboten: Denn die Azteken lebten in ständiger, buchstäblich täglicher Furcht davor, dass die Sonne nicht wieder aufgeht und somit die jetzige Welt, die »fünfte Sonne«, wie sie dieses Zeitalter nannten, untergeht. Dass die Sonne jeden Tag wieder aufging, konnte nur durch tägliche Menschenopfer als Nahrung für die Sonne garantiert werden.

Aber nicht nur Buddhismus und Hinduismus bleiben unbeachtet, sondern auch wichtige und interessante Aspekte: So z. B. die Frage, wie entscheidend die gegenwärtige Krise unserer Welt durch Umweltzerstörung, Kriege etc. – durchaus ein reeller Tatbestand und keine religiöse Wahnvorstellung (wie LINKE es tendenziös darstellt, 69) – für die Entstehung und für den Erfolg der neureligiösen und nicht zuletzt esoterischen Bewegungen war. Oder generell das Wechselverhältnis von Krisensituationen und der Vorstellung vom Untergang der jetzigen Welt und damit verbundenen Endzeithoffnungen. Beispiele hierfür gibt es mehr als genug, wie die nativistischen und chiliastischen Bewegungen der Vergangenheit und Gegenwart, vor allem bei sog. Naturvölkern. Schließlich muss sich das Buch als populärwissenschaftliche Darstellung vergleichen lassen mit den bereits vorliegenden Einführungen, wie z. B. dem von H. Gasper/F. Valentin herausgegebenen Buch *Endzeitfieber* (Freiburg i. Br. 1997), N. Cohn, *Die Sehnsucht nach dem Millennium* (Freiburg i. Br. 1998) oder dem von D. Zimmerling, *Lauter Weltuntergänge. Die Lust an der Endzeitstimmung* (München 1998; das nicht nur im Untertitel an den ersten Beitrag von Linke erinnert). Gerade die genannten Beispiele werden leider nicht übertroffen und der Band *Untergangsmythologien* bietet demgegenüber zur Thematik nichts Neues.

Ulrike Peters / Bonn

Lutterbach, Hubertus
Bonifatius – mit Axt und Evangelium.
Eine Biographie in Briefen,
Verlag Herder / Freiburg 2004, 334 S., 22 Abb.

Dieses Buch ist ein Experiment, nur ob es ein gelungenes ist, muss sich noch erweisen. Es geht um einen »narrativen Zugang zur Christentumsgeschichte des Frühmittelalters«, den der Autor mit seinen Studierenden beschritten hat und die dabei – über das Erzählende weit hinausgehend – zu »historisch profunden und in der imaginativen Annäherung an Bonifatius geübten ›ghost-writern‹ geworden sind« (11). Ausgehend von dem misslichen Umstand, dass die Korrespondenz des Bonifatius nur unvollständig erhalten ist und nur selten direkten Briefverkehr enthält, hat LUTTERBACH »die jeweils fehlenden Briefe anhand der vorliegenden Korrespondenz fiktiv ergänzt« (8). Das ist ein unkonventionell-spannender Zugang, der – so die Hoffnung des Autors – in der Tat »ein historisch zuverlässiges Panorama der damaligen Missionssituation« entstehen lässt (9). Von den bekannten 109 Briefen der Edition von Michael Tangl sind ca. 25 ausgewählt und durch Fettdruck hervorgehoben worden, ergänzt um rund 30 fiktive Schreiben (und einige Mischungen von beiden), weitgehend begrenzt auf die Korrespondenz des Angelsachsen mit Rom. Die Tanglsche Liste der 57 Acta deperdita ist also gleichsam mit Leben erfüllt worden. Etliche Anmerkungen, leider als Endnoten (294-329), sollen »Hinweise zur Scheidung von historisch Gesichertem und Ungesichert-Spekulativem« geben (9).

»Mit sprudelnder Phantasie zur trockenen Quelle« – zu diesem Weg lädt LUTTERBACH seine Leser ein. Grundlage dieses Experiments ist die in Amerika entwickelte wissenschaftliche Methode des ›Creative Writing‹, die im Anhang eingehend vorgestellt wird (274-280). Sie wird dort allerdings allein im Bereich des Literaturunterrichts angewandt und kaum in der Geschichtswissenschaft, wo sie »bislang bestenfalls ein randständiges Dasein« fristet (277). Diese Situation möchte LUTTERBACH ändern, indem er ›Creative Writing‹ mit diesem Buch zu einer »Spielart der historisch-kritischen Methode« erhebt (278). Johannes Fried und Peter Brown werden als Zeugen dafür aufgerufen, dass der Historiker nicht ohne Phantasie auskomme, um die Kluft zwischen eigener Gegenwart und ferner Vergangenheit zu überbrücken. Das ist richtig und auch nicht neu, aber darf man deshalb ›Quellen‹ gleichsam erfinden? Denn es wird ja nicht geschildert, was in den verlorenen Briefen hätte stehen können, vielmehr wird diese Rekonstruktion Bonifatius direkt in die Feder gelegt. Durch dieses Vorgehen werde die »intensive Auseinandersetzung mit historischen Texten« gefördert und »Verständnis

für historisch-kritisches Arbeiten« geweckt. Sogar die »Bedingtheiten europäisch-heutigen Weltverstehens« würden dadurch bewusst gemacht und – etwas dick aufgetragen – vieles andere mehr (280). Muss man dazu frühmittelalterliche Texte neu schreiben? Lassen sich diese Ziele nicht auch mit anderen Erzähltechniken erreichen? Es besteht nämlich durchaus die Gefahr der Verwechslung, bei der unbedarfte Benutzer nicht mehr zwischen echtem und rekonstruiertem Bonifatiustext zu unterscheiden wissen. Darüber hinaus ist das Buch durch seinen Anhang als wissenschaftliches Werk ausgewiesen. Das ist es durchaus, aber wie soll man es zitierend benutzen? Aus einem authentischen Brief lässt sich leicht zitieren: ›Bonifatius schreibt an den Papst: »...«‹ Wie aber soll ein fiktiver Text zitiert werden? Etwa so: ›Bonifatius könnte nach den Vorstellungen von LUTTERBACH an den Papst geschrieben haben: »...«‹ Kurzum, Grenzen werden verwischt, und deshalb ist der Rezensent skeptisch, ob das Experiment gelungen ist.

Das heißt aber nicht, es wäre misslungen, denn anregend ist die Lektüre durchaus, zumal bisweilen anachronistische Begriffe benutzt werden. Da werden die karolingischen Hausmeier zu ›Schattenkönigen‹ und die sie umgebenden Adligen zu ›Seilschaften‹ (230). Und Bonifatius – getreu dem historisch-kritischen Ansatz des ›Creative Writing‹ – betreibt interne Wunderkritik, wenn er Details von Willibalds Bericht von der Fällung der Donareiche in Frage stellt (55). Dass Bonifatius sich für eine »›Petrifizierung‹ des Abendlandes« eingesetzt habe, ist dann doch eine etwas merkwürdige ›Versteinerung‹ (268). Viele der Bonifatius in die Feder gelegten Briefe sind gewissermaßen doppelt fiktiv bzw. doppelbödig. Erstens schreibt ein moderner Autor, was man seiner Meinung nach im Frühmittelalter geschrieben haben könnte, und zweitens wird das so abgefasst, dass zwar der Papst angesprochen wird, der eigentliche Adressat jedoch der moderne Leser ist. Denn einschließlich von Abbildungen und Karten werden in diesen übrigens zuweilen überlangen Briefen (teilweise um die zehn Druckseiten) Dinge erklärt, die den Päpsten der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts wohlvertraut waren.

Der Anhang bringt neben einer Zeittafel einen konzisen Essay über ›Bonifatius – Ein bewegtes Leben in bewegungsloser Zeit?‹ (264-273) und ein Literaturverzeichnis (281-291). Dessen Angaben sind leider nicht immer zuverlässig (mal wird die Erstauflage nicht genannt, mal Neuauflagen nicht erwähnt; Reihentitel teils angeführt, teils nicht; Titel falsch zitiert; Vornamen verändert [Dickerhof heißt Harald, nicht Hans; Halbertsma Herrius, nicht Herre] und Nachnamen falsch geschrieben [Johannek anstelle von richtig Johanek], was das Vertrauen in den wissenschaftlichen Apparat nicht gerade steigert. Nach den Anmerkungen rundet ein Register den Band ab (331-334).

Abschließend sei erneut betont, dass diese ›Biographie in Briefen‹, die aufgrund der Beschränkung auf die römische Korrespondenz allerdings nur einen Ausschnitt des Lebens von Bonifatius präsentieren kann, in ihren fiktiven Texten interessant zu lesen ist und durchaus gelungene Rekonstruktionen bietet. Die Frage bleibt allerdings, wie man mit diesem Experiment im akademischen Unterricht umgehen soll.

Lutz E. v. Padberg / Paderborn

Müller, Daniela
»Ketzerinnen« – Frauen gehen ihren eigenen Weg. Vom Leben und Sterben der Katharerinnen im 13. und 14. Jahrhundert
Religion & Kultur Verlag / Würzburg 2004, 287 S.

Mit ihrer Studie, die sich ausdrücklich an ein breiteres Publikum richtet und eine »nicht nur Fachleuten vorbehaltene ›Lesbarkeit‹« (48) zu erreichen versucht, beabsichtigt MÜLLER, den so genannten Ketzerinnen als den in Lehre und Ritus vom Glauben ihrer Kirche abweichenden Frauen ihren geschichtlichen Platz zu geben und ihre Schicksale aus der Versenkung der Jahrhunderte hervorzuholen. Im Unterschied zu ihrem männlichen Gegenstück, den »Ketzern«, die als Synonym für Querdenker und unabhängige Vertreter unbequemer Wahrheiten gelten würden, sei nämlich den Frauen, die von den kirchlichen und weltlichen Machtträgern als Ketzerinnen gebrandmarkt wurden, das ihnen gebührende (kirchen-)historische Interesse bislang größtenteils versagt geblieben. Dem will die Autorin mit der vorliegenden Studie dezidiert entgegenwirken, wobei sie sich die Sache der Ketzerinnen insofern zu Eigen macht, als die Betroffenheit über die geschilderten Vorgänge nicht ausgeklammert und objektiviert werden soll (15). Für ihre Untersuchung zieht MÜLLER eine Vielzahl von Textquellen heran, wobei nur wenige Zeugnisse aus katharischer Feder, weit mehr jedoch aus der Feder ihrer Gegner und Verfolger stammen: Außer dem anti-katharischen Schrifttum, das auf der theologischen Reflexionsebene die katharische Lehre zurückzuweisen versucht, sind es hauptsächlich Dokumente der Inquisition, denen die Autorin eine große Zahl von wertvollen Informationen über das Leben und den Glauben der Katharer und Katharerinnen zu verdanken hat (41). Allerdings räumt MÜLLER ein, dass diese Quellengruppe vielfachen stilistischen und inhaltlichen Eingriffen und Auslassungen ausgesetzt gewesen sei, so dass von stark bereinigten Zeugenaussagen ausgegangen werden müsse (42f). Im Bezug auf die Lebensform einer mit der Geisttaufe, dem *Consolamentum*,

versehenen Katharerin in der Zeit *vor* dem so genannten Albigenserkreuzzug (75-117) ist den Inquisitionsdokumente – vor allem den von der Autorin herangezogenen edierten und auch zu weiten Teilen unedierten Verhörprotokollen – zu entnehmen, dass sich eine Vielzahl von Frauen jeglichen Alters und Standes für die katharische Bewegung zu begeistern vermochte und – nachdem sie die Geisttaufe erhalten hatten – als *gute Christinnen* predigend umherzogen, in kleinen Frauen-Hausgemeinschaften zusammenwohnten, Kinder im katharischen Glauben unterwiesen und – wie am Beispiel der adligen Esclarmonda de Foix gezeigt wird (80) – sich an theologischen Disputationen lebhaft beteiligten. Obwohl Frauen wichtige, gemeindestiftende und erhaltende Funktionen in den Katharergemeinden einnahmen (75ff), sieht die Autorin auch klare Grenzen in der »katharischen Gleichberechtigung« (100), insofern die Geisttaufe ganz selten von Frauen gespendet wurde, Frauen in der Verkündigung weit weniger aktiv waren als Männer und die spirituelle Oberaufsicht über die Hausgemeinschaft fest in den Händen der männlichen Katharer ruhte. Trotz »der also sicher nicht im Ganzen gelungenen Gleichberechtigung der Frau im religiösen Bereich« (104) will MÜLLER den institutionellen Raum, den der Katharismus den Frauen bot, als weitaus größer und offener verstanden wissen als jenen, den die damalige Kirche für sie bereithielt (104). Während Frauen innerhalb der römischen Kirche, die sich als Nonnen ins Kloster zurückzogen, auf das Innenleben allein verwiesen waren und ihre religiöse Ergriffenheit nicht in aktives Handeln umsetzen konnten, erkennt die Autorin im Katharismus ein echtes, durch aktive Lebensgestaltung und Selbstbestimmung sich auszeichnendes Alternativmodell für Frauen (116f), das sich erst in der Verfolgungszeit (118-131) änderte. Kreuzzug und Inquisition bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts zwangen nämlich die Mehrzahl der *guten Christinnen* zur Änderung ihrer üblichen Lebensform: Sie mussten ihre festen Häuser – die allen als katharische Gemeinschaften bekannt waren – verlassen, da Mobilität vermehrt zur notwendigen Überlebensstrategie wurde. Auch wenn die katharischen Frauen anfänglich noch vermehrt die als »öffentlich« zu bezeichnenden Aufgaben des Predigens und sogar Konsolierens übernahmen – wie etwa den Aussagen der Arnalda de Lamothe aus Montauban vor dem Inquisitor entnommen werden kann (120ff) – so waren wirkliche Wanderpredigerinnen keineswegs die Norm, sondern vielmehr Einzelfälle (131). Laut der Autorin ist in der Verfolgungszeit eine Zurückdrängung der Frau in der Praxis des katharischen Lebens zu beobachten, der eine Akzentverlagerung in der Lehre des Katharismus zu Ungunsten der Frau entspricht: Insofern nämlich die Rede von der Seelenneutralität verschwindet, um statt dessen in die Rede vom Geschlechtswandel der Frau nach dem Tode zu münden. (170) Gesamthaft betrachtet stellt der Katharismus zwar keine »Frauenreligion« (159) dar, doch beinhaltet er nach MÜLLER verschiedene Freiheiten und Gestaltungsräume für Frauen: Anders als im Katholizismus gibt es keine in der Lehre des Katharismus begründete Ausschließung der Frau vom Priesteramt (172) und in der Blütezeit der Bewegung wird den Katharerinnen ein vergleichbar großes theologisches Mitspracherecht zugestanden (173). In der katharischen Spiritualisierung und Aufgabe des Körperlichen erkennt die Autorin insofern ein befreiendes Potential, als die Frau dadurch nicht mehr einfach auf das Körperliche festgelegt und mit dem Sinnlichen identifiziert werden kann (171).

Mit dem Einbezug und der Auswertung einer Vielzahl von Primärquellen – insbesondere von bislang unedierten Verhörprotokollen – gelingt es der Autorin, individuelle, leidvolle Schicksale von Frauen, die als Ketzerinnen gebrandmarkt wurden, zutage zu fördern und sie damit dem Vergessen zu entreißen. Damit leistet MÜLLER einen bemerkenswerten Beitrag sowohl zur Ketzer- als auch zur Geschlechtergeschichte. Hingegen vermag ihre grundsätzlich positive, bisweilen gar überschwängliche Interpretation der katharischen Lebens- und Glaubenspraxis im Bezug auf frauenfreundliche Aspekte kaum zu überzeugen. So will es nicht einleuchten, weshalb der katharische Glauben mit seiner (ursprünglich) zentralen Vorstellung von der Geschlechtsneutralität der Seele, die körperliche Gegebenheiten und damit auch die geschlechtliche Ausprägung ganz in den Hintergrund treten lässt, das »frauenfreundliche Klima« (114) bieten soll, das der katholischen Kirche mit der Wahrung der eigenständigen, wenn auch einander hierarchisch zugeordneten Geschlechter abgesprochen wird. Weshalb sollen die Gestaltungsräume für Frauen im Katharismus mit seinem tiefen Misstrauen gegenüber allen sinnlichen Erscheinungen und seiner generellen Abwertung des Körperlichen größer sein als im Katholizismus, wo Frauen (und auch Männern) insbesondere in den neuen Orden Räume offen standen, um ihren Glauben mit allen Sinnen zum Ausdruck zu bringen? Dass die Ausdifferenzierung der Autorin in nach außen orientierte, ihre religiöse Ergriffenheit aktiv umsetzende Katharerinnen einerseits und in ganz auf das Innenleben verwiesene Ordensfrauen andererseits unhaltbar ist, lässt sich eindrücklich an den so genannten Mystikerinnen aufzeigen, deren tiefe Gotteserfahrung sie veranlasste, kirchenreformerisch zu wirken und ihre soziale und politische Verantwortung wahrzunehmen.

Béatrice Acklin Zimmermann / Fribourg

Vattimo, Gianni
Jenseits des Christentums.
Gibt es eine Welt ohne Gott?,
Carl Hanser / München 2004, 192 S.

In der gegenwärtigen nicht zuletzt auch durch eine immer größer werdende religiös-kulturelle Pluralisierung ausgelösten Diskussion über die künftige Identität Europas sind grundsätzlich zwei diametral entgegen gesetzte Hauptpositionen auszumachen: a) Europa als christliches Abendland habe seine unverwechselbare und unaufgebbare Identität im jüdisch-christlichen Menschen- und Weltbild begründet und b) Europas Identität sei ein Ergebnis des Humanismus und der Aufklärung und liege demnach auf einer religionsübergreifenden Ebene begründet. Die von der ersten Position betonte synonymische Identität, bzw. Äquivalenz zwischen Abendland und Christentum versucht die zweite Position mit dem Verweis auf die Säkularisierung, als das zentrale Merkmal des heutigen Europa, aufzubrechen.

In diese innereuropäische Debatte über die Frage nach der eigenen Identität, greift der italienische Philosoph und Abgeordneter des Europäischen Parlaments, Gianni VATTIMO, mit einer angesichts der teilweise dezidiert christophoben Züge dieser Diskussion in der Tat provozierenden (Hypo-) These von den christlichen Voraussetzungen der Säkularisierung ein. In seinem Essay »Jenseits des Christentums« hebt er hervor, dass durch die übliche antagonistische Gegenüberstellung von Säkularisierung und Christentum verkannt wird, dass sich in der Säkularisierung eigentlich die Verwirklichung der tiefsten und ureigensten Berufung des Christentums manifestiere.

Den innersten Kern von VATTIMOS Argumentation bildet die christliche Idee der Inkarnation, die er als »Schwächung Gottes« interpretiert.

Wenn Gott sich selbst schwächt, dann sind auch sämtliche totalitär-fundamentalistische Denkstrukturen, ob innerhalb oder außerhalb des Christentums, ob religiös oder säkular, obsolet geworden. Das Christentum als Religion relativiert somit nicht nur die irdische Wirklichkeit – dies tut ja jede Religion – sondern sogar den Gott selbst. Die Spuren dieser Urberufung des Christentums verfolgt VATTIMO quer durch die europäische Geistesgeschichte, von Joachim von Fiore über Novalis, Nietzsche und Dostojewski bis hin zu Heidegger.

Am deutlichsten und mit letzter Konsequenz verifiziert sich für ihn die Schwächung Gottes als konstitutives Element der christlichen Religion in der nietzscheanisch-heideggerschen Feststellung des Todes Gottes, bzw. vom Ende der Metaphysik. Metaphysik, welche Gott und der gesamten Wirklichkeit starre Konturen auferlegt hat und somit in der Geschichte immer wieder als Sprungbrett für totalitäres Denken gedient hat, war für VATTIMO von Anfang an ein Fremdkörper im Christentum, mit der Idee der Fleischwerdung, resp. Schwächung Gottes und des gesamten Seins gänzlich unvereinbar. In der Idee der Inkarnation sieht VATTIMO letztendlich ein »archetypisches Faktum von Säkularisierung« (95) ohne das es im Abendland nie die Moderne gegeben hätte. Für VATTIMO ist gerade »das Christentum [...], die Voraussetzung, welche die Auflösung der Metaphysik und ihre Ersetzung durch Erkenntnistheorie [...] vorbereitet. [...]. Die Hervorhebung des Subjekts und die Begründung des Wissens auf der Basis der selbstgewissen Innerlichkeit sind die Prinzipien, welche dann Descartes und Kant inspirieren und die moderne Philosophie beherrschen [...].« (147).

Das Christentum hätte demnach nicht jahrhundertelang einer erkenntnistheoretischen Entwicklung des Abendlandes im Wege gestanden, sondern diese gerade essentiell ermöglicht. Das Problem sei vielmehr mit der aristotelischen Ontologie in das Christentum eingeführt worden, weswegen VATTIMO die Geschichte des europäischen Denkens »als Geschichte eines Kampfes zwischen dem Prinzip der Auflösung der Metaphysik [...], das vom Christentum in die Welt eingeführt wurde, und, auf der anderen Seite, dem visuell-naturalistischen [...] Objektivismus der griechischen Kultur [...]« begreift (149).

VATTIMO hat die Säkularisierung also als den falschen Feind des Christentums ausgemacht. Denn gerade die Herausforderung durch den religiös-kulturellen Pluralismus zeige, dass das Christentum nicht nur eine Religion der Moderne ist, sondern dass die letztere sogar in ihrem Schoß geboren wurde.

Ein so verstandenes Christentum muss geradezu prädestiniert sein, den religiös-kulturellen Pluralismus des neuen Europas zu (er-)tragen – ja es ist einzig in der Lage dazu. Die Rückbesinnung auf die Inkarnation Christi rückt an die Stelle der objektiven veritas die »caritas« (71). Letztere begreift VATTIMO im genuin christlichen Sinne als die Nächsten- und Feindesliebe. Weil andere Kulturen dazu neigen, »die Weltlichkeit des politischen Raumes als Bedrohung für ihre Authentizität anzusehen, ist für VATTIMO einzig das Christentum – dank dem Leitfaden der Schwächung Gottes – als ein suprainstitutionelles und supradogmatisches Religionssystem in der Lage, das Kriterium zu liefern, um den lokalen Fundamentalismen zu entgehen, die im postmetaphysischen Zeitalter und unter den Bedingungen des Pluralismus an die Stelle der abgelösten Universalwahrheit treten.

Mit der Idee einer Selbstschwächung Gottes korrespondiert im Denken VATTIMOS die Selbstbefreiung Gottes vom metaphysischen Gewand

des höchsten und allmächtigen Wesens. Ein so entkleideter und letztendlich geerdeter Gott könnte nicht mehr dazu dienen, die Menschen im Namen einer höheren Wirklichkeit gegeneinander zu bringen. Ein zweifelsohne interessanter Gedanke. Dennoch stellt sich die Frage, ob ein jeglicher Andersheit entkleideter Gott nicht erst zurecht Gefahr läuft, zu einer Art Privatgottheit degradiert zu werden, bei der die letzten Hemmungen fallen, in ihrem Namen die Gewalt zu sakralisieren. Ist es nicht gerade ein wesentliches Charakteristikum religiöser Fundamentalismen unserer Tage, Gott seiner Andersheit und notwendiger Unnahbarkeit gänzlich entkleidet zu haben, um mit ihm »Schulter an Schulter« und zugleich in seinem Namen zu kämpfen?

Samuel M. Behloul / Luzern

Anschriften

der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes

Prof. Dr. Christoph Elsas
Universität Marburg
Evangelische Fakultät
Am Plan (AP) 3
D-35037 Marburg

David Hüser
Schulstraße 9
D-55576 Sprendlingen

Peter Tze Ming NG
Departement of Religion
The Chinese University of Hong Kong
Shatin, N.T., Hong Kong

Sigrid Rettenbacher
Riedl 37
A-5400 Hallein

Prof. DDr. Dr. h.c. Hans Waldenfels SJ
Grenzweg 2
D-40489 Düsseldorf

Vorschau

auf das nächste Heft
Heft 4
89. Jahrgang 2005

Joseph Ratzinger (Benedikt XVI.)
Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets

Hans Waldenfels SJ
»Nostra aetate« – vierzig Jahre danach

Martin Üffing SVD
»Ad gentes« – vierzig Jahre danach

Mariano Delgado
»Dignitatis humanae« – vierzig Jahre danach

Konziliarer Paradigmenwechsel

Als Franz Xaver (1506-1552) in der frühen Neuzeit in Asien missionierte, stand er nicht nur in einem interkulturellen und -religiösen Lernprozess, der ihn in Indien mit dem Hinduismus, im indonesischen Archipel mit dem Islam und in Japan mit den verschiedenen Schulen des Buddhismus konfrontierte. Er sah sich auch missionarischen Herausforderungen ausgesetzt, die er mit den Mitteln der ihm geläufigen zeitgenössischen Theologie nicht zu lösen vermochte. In seinem großen Brief vom 29. Januar 1552 an die Ordensgenossen in Europa berichtet er von der Untröstlichkeit (descomsolaçam) der neuen Christen im Land der aufgehenden Sonne, die ihre verstorbenen Eltern und Angehörigen beweinten und ihn frugen, ob es denn gar kein Heilmittel gebe (remedio), ihre geliebten Vorfahren »aus der Hölle (imfferno) herauszuziehen«, zum Beispiel durch Gebet oder Almosen. Da dem zeitgenössischen Heilsexklusivismus zufolge alle Nichtchristen verlorengingen, konnte Xaver keine Hoffnungen machen und musste die Auskunft geben, dass es keinerlei Hilfe für die geachteten Ahnen gebe. Die untröstliche Antwort kam Franz Xaver gewiss schwer an, zumal sie die Universalität des Evangeliums verdunkelte und nicht jenen Trost (consolación) vermitteln konnte, der im Zentrum der ignatianischen Spiritualität steht.

Immerhin kommt Xaver in diesem Zusammenhang auf das Gewissen zu sprechen, das seit unvordenklichen Zeiten allen Menschen und also auch den Japanern im Herzen eingeschrieben sei. Im Rückgriff auf Paulus (Röm 2,15) und auf die Heilsmöglichkeit des ohne menschliche Kontakte aufwachsenden »Waldmenschen«, die schon Thomas von Aquin erwähnt (*De veritate* q. 14, a. 11), entfaltet Xaver seine Argumentation. Wenn schon Barbaren wie die Waldmenschen das »göttliche Gesetz« kennen, um wie viel mehr dann ein Kulturvolk wie die Japaner. Über die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft und über Moralfähigkeit des Gewissens also schafft Xaver eine Verbindung zum Schöpfergott, wenn denn der Mensch seiner Vernunft folgt und seinem Gewissen gehorcht. Solche und ähnliche theologische Antworten haben bis ins 20. Jahrhundert zahlreiche Generationen von Missionarinnen und Missionaren zu geben versucht, ohne indes auf eine grundsätzliche und befriedigende Lösung zurückgreifen zu können.

Diese Lösung war dem II. Vatikanischen Konzil (1962-1965) vorbehalten, mit dem sich die Katholische Kirche in ein neues Verhältnis zum anderen ihrer selbst setzte. Dabei ersetzte sie aber nicht die traditionelle antimoderne Abschottung durch moderne Anpassung, sondern trat gleichsam in eine Verhandlung, bei der man auch vom Verhandlungspartner (der modernen Welt) etwas lernen wollte. Die Pastoralkonstitution des Konzils anerkennt daher nicht nur die legitime Autonomie der irdischen Wirklichkeiten (GS 36), sondern räumt auch ausdrücklich ein, dass sich die Kirche darüber im Klaren ist, »wieviel sie selbst der Geschichte und der Entwicklung der Menschheit verdankt« (GS 44).

Diesen Modernisierungsprozess der Kirche leitete Johannes XXIII. mit dem »pastoralen Prinzip« des Konzils ein (vgl. GS 1, Fußnote), deutete ihn aber nicht wie die »Unglückspropheten« als Abfalls- oder Unheilsgeschichte, sondern als providentielle Emergenz einer »neuen Ordnung«. Dieser springende Punkt dürfte mit dazu beigetragen haben, dass die Kirche nicht von den kurz nach dem Konzil einsetzenden 68er Jahren überrollt wurde, sondern über Kategorien verfügte, die es ihr erlaubten, mit dem Kulturwandel in einer aus-

differenzierten Gesellschaft kreativ-kritisch umzugehen, aus der Defensive herauszutreten und zur Weltkirche zu werden.

Nun ist nicht nur die »Welt von heute« im Allgemeinen Verhandlungspartnerin einer konziliar erneuerten Kirche, sondern auch das Verhältnis zu den Kulturen und Religionen im Besonderen steht auf der Agenda. Auch zu ihnen entwickelte das Konzil ein neues, dialogisches Verhältnis, das mit Fug und Recht als Paradigmenwechsel bezeichnet werden kann. Diesen Wechsel dokumentieren neben den beiden Kirchenkonstitutionen *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* vor allem die beiden aus dem Ökumenismusdekret hervorgegangen Erklärungen über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* und über das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen *Nostra Aetate*, sowie das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*. Diese drei Dokumente sind allesamt in der letzten Konzilsphase 1965, also vor 40 Jahren, feierlich verabschiedet worden.

Das grundlegende Basisdokument über das Menschenrecht der Religionsfreiheit bestätigt das Recht der Person und der Religionsgemeinschaften auf Freiheit in religiösen Dingen, die jeglichen Glaubenszwang oder jede Unterdrückung Andersgläubiger ausschließt. Mit dieser neuen Positionierung überwand das Konzil die bis dahin vorherrschende Tendenz, Gewissens- und Religionsfreiheit als »moderne Irrtümer« zu qualifizieren. Die in der Personwürde verankerten und daher nicht disponiblen Menschenrechte wehren zum einen die machtförmige Durchsetzung von religiösen Wahrheitsansprüchen ab und zum anderen die machtförmige Verhinderung religiöser Wahrheitssuche. Die Wahrheit aber erhebt nicht anders Anspruch als »kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt« (DH 1). Auf dieser Grundlage der Religionsfreiheit regelt das Konzil in einer kurzen Erklärung auch das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, deren Mitglieder nicht mehr religiös als Heiden, kulturell als Barbaren und moralisch als Sünder diskriminiert werden, wie dies über Jahrhunderte der Fall war, sondern in ihrer Alterität anerkannt werden. Diese Anerkennung fiel umso leichter, als das Konzil festhält, dass die anderen Religionen »nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet«, und dass die katholische Kirche nichts von alldem ablehnt, »was in diesen Religionen wahr und heilig ist« (NA 2). Die Anerkennung der Religionsfreiheit und der anderen Religionen macht die klassische Aufgabe der Mission nicht überflüssig, stellt sie aber in ein neues Licht. Denn der konziliare Heilsinklusivismus, der den Exklusivismus ablöst, besteht darauf, dass »aller Same des Guten« in Herz und Geist der Menschen und in Riten und Kulturen der Völker »geheilt, erhoben und vollendet werde zur Ehre Gottes« (LG 17). Was sich durch eine Art verborgener Gegenwart Gottes an »Wahrheit und Gnade« bei den Völkern findet, das soll erhoben und vollendet werden (AG 9). Die gemeinsame Suche nach der Wahrheit, die einfache Präsenz, das Zeugnis des Glaubens, der Liturgie und der Diakonie sind Weisen der Mission, die immer einen dialogischen Grundzug hat. In diesem Sinn heißt Mission, die Grenzen zu den Anderen hin zu überschreiten und ihnen in Respekt vor ihrer Andersheit das Evangelium Jesu Christi in Wort und Tat zu bezeugen.

Der konziliare Paradigmenwechsel hat die katholische Kirche instand gesetzt, die bleibende Frage nach der wahren Religion so mit der modernen Freiheitsgeschichte zu verbinden, dass weder die religiöse Wahrheit auf Kosten der Freiheit mit Zwang durchgesetzt werden kann, noch die Freiheit ihre Wahrheitsbindung abstreifen und zur Beliebigkeit mutieren kann. Die unübersichtliche religiöse Gemengelage der späten Moderne zeigt deutlich, dass die wechselseitige Bezogenheit von Freiheit und Wahrheit die zentrale Herausforderung im missionarischen Wirken, im interreligiösen Dialog und im religionstheologischen Diskurs darstellt.

Michael Sievernich SJ

Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets*

von Joseph Ratzinger (Benedikt XVI.)

[21] Wenn man das innere Gewicht ermessen will, das ein Thema in den Erwägungen der Väter des Zweiten Vaticanum besaß, und wenn man den Gesamtaspekt erfassen will, den das Konzil diesem Thema gegeben hat, genügt es nicht, jenen Text zu befragen, der sich ex professo mit der betreffenden Sache befaßt. Dann ist es vielmehr nötig, gerade den mehr unabsichtlichen Äußerungen zur selben Sache in der gesamten Breite der konziliaren Aussagen nachzugehen, die verschiedenen Nuancen zu beachten, die sich aus der unterschiedlichen Blickrichtung der einzelnen Diskussionen ergeben, und so die leitende Gesamtintention zu ertasten, die sich im konziliaren Gespräch und in den daraus gereiften Texten zur Geltung bringt. Wie ernst es z.B. dem Konzil mit der Vertiefung der kirchlichen Bedeutung des Laien war, wird man nur feststellen können, wenn man über das Laiendekret hinaus nach der Einordnung des Laien in den einzelnen Texten fragt, die sich mit den verschiedenen Sachgebieten kirchlichen Lebens oder mit der theologischen Grundlegung des Ganzen befassen. Dasselbe gilt selbstverständlich auch für die missionarische Thematik.

Der Versuch, eine solche Bestandsaufnahme zu unternehmen, würde freilich nach dem Gesagten, wenn er umfassend sein sollte, auch die Einbeziehung der konziliaren Diskussionen erfordern, die den lebendigen Hintergrund der Texte bilden und die gerade in dem, was nicht in diese Texte eingegangen ist, in beiläufigen Anmerkungen oder in mehr allgemeinen Imperativen, oft besonders deutlich die Grundorientierung der Konzilsaula wiedergeben. Deshalb kann der kleine Versuch, der hier unternommen wird, nur ganz vorläufigen Charakter haben, mehr eine Anregung, die Aufgabe in Angriff zu nehmen, als schon deren Ausführung selbst sein. Es soll deshalb auch nicht versucht werden, jede Einzeläußerung zu registrieren, die sich auffinden läßt, sondern, allein die größeren Stellen zu analysieren, die zusammen einen gewissen Durchblick durch die Breite und Tiefe der missionarischen Thematik auf dem Konzil gestatten.

[22]

I Die Grundlegung des Themas in der dogmatischen Konstitution über die Kirche

Der zentrale Konzilstext über Wesen, Aufgabe und Weg der Mission, der alle anderen Missionstexte des Konzils, einschließlich des Missionsdekrets selbst, trägt und die Ausgangspunkte dazu enthält, findet sich in der Konstitution über die Kirche, in den Nummern 13-17.

* Der Beitrag findet sich im Erstabdruck unter dem gleich lautenden Titel in: *Mission nach dem Konzil*, hg. von Johannes SCHÜTTE, Mainz 1967, 21-47. Die Paginierung dieser Ausgabe wird an dieser Stelle unter Verwendung von eckigen Klammern eingefügt. Die Fußnoten wiederum wurden den Richtlinien der *ZMR* angepasst. Die alte Rechtschreibung im Text aus dem Jahre 1967 bleibt beibehalten. Wir danken dem Matthias-Grünewald-Verlag Mainz für die freundliche Abdruckgenehmigung. - Die Redaktion

Versuchen wir deshalb einfach, seine Grundlinien nachzuzeichnen; die lockende Aufgabe eines Vergleichs mit dem Grundlegungskapitel I des Missionsdekrets muß im Hinblick auf die Grenzen dieses Versuchs ausgeklammert bleiben.

1 Der trinitarische Ausgangspunkt

Die missionarische Idee taucht in der Konstitution über die Kirche in jenem Augenblick auf, in dem die Katholizität als Wesensbestimmtheit des neuen Gottesvolkes thematisch wird, als welches das zweite Kapitel dieses Textes die Kirche auslegt. Das »Neue Volk« ist (zum Unterschied vom »Alten«, könnte man hinzufügen) »katholisch«: »Zum Neuen Gottesvolk werden alle Menschen gerufen«[1]. Da diese Katholizität ein Unterscheidungsmerkmal des Neuen Volkes vom Alten und so des Neuen Bundes vom Alten darstellt, also zu jenem »Neuen« gehört, das die Benennung »Neuer Bund« und »Neues Volk« von innen her begründet, muß sie als im eigentlichen Sinn konstitutiv für die Kirche und für jenes Stadium der Heilsgeschichte angesehen werden, das mit ihr erreicht ist. Wenn man auf der anderen Seite bedenkt, daß die Selbstkundgabe Gottes als des in drei Personen einzigen die neue Form der Gottesbeziehung ausdrückt, die in Jesus Christus eröffnet wird, dann erscheint es verständlich, daß der Konzilstext die lapidar hingeworfene Thematik des Katholischen in den folgenden Sätzen von der trinitarischen Idee her entfaltet und so das neue Angesicht des Gottesvolkes mit dem sich zeigenden Angesicht Gottes selbst in Verbindung bringt. Es entspricht ältester theologischer Tradition, die ihrerseits auf dem Urbekenntnis Israels zum Einen Gott gründet, wenn mit dem Blick auf den Vater in besonderem Maß die Idee der Einheit und die Schöpfungsidee verbunden wird: Das eine Volk, das ein einziges bleiben soll, muß durch alle Welt und durch alle Zeiten sich ausbreiten, um so den Willen Gottes zu erfüllen, der die menschliche Natur als eine einzige geschaffen hat und aus allen Zerstreuungen ihrer Geschichte am Ende sammeln will in die Einheit [23] der Kinder Gottes hinein[2]. Damit sind gleichsam die beiden Grenzpfähle der Geschichte gesetzt: Schöpfung und Eschatologie, welche beide die Thematik der Einheit ausdrücken, die letztlich in der Einheit Gottes wurzelt. Der eine Gott hat den Menschen geschaffen und Menschheit als Einheit gewollt. Zerstreuung, Uneinheit erscheinen so als Widerspruch zur Schöpfungsidee des Menschen, und die Dramatik der Geschichte ergibt sich aus der Gegenläufigkeit der beiden Bewegungen der Zerstreuung und der Vereinigung. Damit deutet sich der innere Ort der Missionsidee erstmals an: Mission ist Ausführung der heilsgeschichtlichen Grundbewegung der Vereinigung, den aus der Sünde kommenden Trennungen entgegen, und so die eigentliche Vollstreckung der Bewegungslinie der Heilsgeschichte. Die Konstitution knüpft an den Johanneischen Text von dem Ineinssammeln der Kinder Gottes die christologische Idee, indem sie Christus den »Erben des Alls« nennt. Das Wort ist hier dem Neuen Testament entnommen (Hebr 1,2), das seinerseits darin einen der kühnsten Texte alttestamentlicher Hoffnung aufgreift (Ps 2,8): Der König Israels wird als Gottes Sohn angesprochen und so zum Erben der Weltherrschaft Gottes bestellt. Was verglichen mit der Armseligkeit der Wirklichkeiten Israels nur wie eine unheimliche Ironie wirken konnte, erhält in Christus,

1 Konstitution über die Kirche, 13, Anfang.

2 »Quapropter hic populus, unus et unicus manens, ad universum mundum et per omnia saecula est dilatandus, ut propositum adimpleatur voluntatis Dei, qui naturam humanam in initio condidit unam, filiosque suos, qui erant dispersi, in unum tandem congregare statuit (cf. Jo 11,52).« Ebd., 13, Fortsetzung.

3 Ebd., Fortsetzung.

4 Ebd., 2. Absatz. Der Text zitiert hier CHRYSOSTOMUS, *In Jo Hom* 65,1: PG 59, 361.

dem Sohn Davids und Gottes Sohn, seine unerhörte und doch irdisch paradox bleibende Realität, die sich in keiner politischen Macht, sondern allein in dem »allumfassenden Volk der Söhne Gottes« realisiert, aber auf diesem Volk auch immerfort als ein fordernder Auftrag liegt: Christus dem Herrn »die Enden der Erde« zu übergeben; die ganze weltumspannende Fülle des Wesens Mensch dem zuzueignen und zuzuführen, der der allein legitime Erbe ist – wieder zeichnet sich die Mission als Grundbewegung der Selbstverwirklichung des Neuen Volkes und als Grundauftrag der Heilsgeschichte ab, in dem die theokratische Hoffnung Israels umgewandelt ist in die demütige Herrschaft des Gekreuzigten. Die konkrete Weise des Geschehens der Vereinigung, die sich in der christologischen Aussage erst andeutet, wird ein Stück weiter entfaltet in der Aussage über den Heiligen Geist, »den Herrn und Lebensspender, der für die ganze Kirche und für die Gläubigen einzeln und insgesamt der Urgrund der Vereinigung und Einheit in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet ist (vgl. Apg 2,42)«[3]. Das große Thema der Einheit, das die ersten Sätze durchzieht, erhält nun, im Blick auf den Heiligen Geist, seine ganz konkrete Gestalt: Es geht um jene Einheit, die in der [24] kleinen Gemeinde derer exemplarische Gestalt gefunden, die in Jerusalem zuerst an die Auferstehung Jesu geglaubt haben. Die Koordinaten dieser Einheit sind: Lehre der Apostel – Gemeinschaft – Brotbrechen – Gebet. So wird sichtbar, daß diese Einheit nicht einfach eine quantitative Größe ist: Schwerlich könnte man sich eine äußerlich unansehnlichere Schar vorstellen als diese Urzelle der Kirche in Jerusalem. Freilich, sie war ein Sauerteig, der zur Ausbreitung drängte und für den das alttestamentliche Hoffnungswort von den Enden der Erde ein drängendes Muß darstellte. Aber sie konnte Sauerteig doch nur sein, weil sich in ihr qualitativ das Wesen dieser neuen Einheit darstellte, um die es geht; weil sie Einheit war von dem Wort, das von Gott her kommt (Lehre der Apostel) und zu Gott hin geht (Gebet), und weil sie gemeinsam das Brot brach, das Frucht der völligen Hingabe und so allein Bürgnis der völligen Vereinigung ist. Die große Idee der Einheit erscheint hier mit einem Mal ganz armselig und gering; das Schwertgerassel des zweiten Psalms ist verschwunden – »Stecke dein Schwert in die Scheide!« hatte Jesus dem Petrus gesagt (Mt 26,52) – und der Pfingststurm ist in das sanfte Wehen (3 Kön 19,13) der täglichen christlichen Eintracht umgewandelt, die dennoch und gerade so den Auftrag behält, dem Herrn die Welt als sein Erbe zu übergeben.

2 Entfaltung vom Kirchenbegriff her

Der folgende Abschnitt baut das zunächst vom Gottesgedanken her Entworfene vom Innern des Kirchenbegriffs her weiter aus. Den Grundbildern vom Volk, vom Reich, vom Sammeln, die hier wiederkehren, wird das Bild vom Leib hinzugefügt: »Alle über den Erdkreis hin verstreuten Gläubigen stehen mit den übrigen im Heiligen Geiste in Gemeinschaft, und so weiß ›der, welcher zu Rom wohnt, daß die Inder seine Glieder sind‹«[4]. Das Bild vom Sammeln wird darüber hinaus konkretisiert auf die (mit dem Leib-Gedanken eng zusammenhängende) großartige Idee des heiligen Irenäus von der »Rekapitulation« der ganzen Menschheit unter ihrem Haupt; eine Idee, die im übrigen schon im Epheserbrief des heiligen Paulus sich deutlich abzeichnet (1,10). Endlich klingt noch das Bild der heiligen Stadt an, in die alle Völker kommen und ihre Geschenke tragen: wieder eines der großen Bilder alttestamentlicher Vereinigungshoffnung, die im Neuen Testament umgewandelt und in jene größere Hoffnung aufgenommen wurden, die in Jesus Christus ihre Mitte hat.

Die gemeinsame Grundidee der beiden letztgenannten Aussagen, die zugleich den eigentlichen Gehalt dieses Abschnitts darstellt, liegt im eschatologischen Gedanken: Das

Reich Christi realisiert sich zwar in dieser Welt, [25] ist aber kein innerweltliches Reich, das als solches zu anderen Reichen in Konkurrenz treten könnte, sondern gleichsam der Aufbruch der ganzen Menschheit über sich hinaus in ihre ewige Zukunft hinein. Aus diesem eschatologischen Grundcharakter des Reiches, in dessen Diensten die Katholizität der Kirche steht, deren dynamische Realisierung wiederum die Mission darstellt, entwickelt der Text den Kern einer Methodik der Mission, die sich in den Worten ausdrückt: »Da aber das Reich Christi nicht von dieser Welt ist (vgl. Jo 18,36), so entzieht die Kirche oder das Gottesvolk mit der Verwirklichung dieses Reiches nichts dem zeitlichen Wohl irgendeines Volkes. Vielmehr fördert und übernimmt es Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind. Bei dieser Übernahme reinigt, kräftigt und hebt es sie aber auch«[5]. In ihrer eschatologischen Ausrichtung gründet zugleich die Freiheit der Kirche gegenüber den Dingen und Ordnungen dieser Zeit: »Alles ist euer, ihr aber seid Christi« hat Paulus diese aus der eschatologischen Bestimmtheit kommende Freiheit der Kirche und des Christenmenschen formuliert, die sich von da aus zugleich als ein verpflichtender Auftrag für alle Zeiten darstellt. Ihr »Nicht-von-der-Welt-Sein« macht die Kirche gerade frei gegenüber dieser Welt; daß sie nicht an eine Form dieser Welt gebunden ist, gibt ihr die Kraft, sich aller Welt zuzuwenden, die ganze Welt zu umfassen und alle ihre Kräfte sich zu assimilieren – sich, das heißt: dem Leib des Herrn und so dem eschatologischen Erben des Alls, in dessen Diensten sie steht.

Der Text, den wir eben betrachten, gibt damit den theologischen Ort für eine Reihe von mehr praktischen Aussagen in anderen Konzilstexten an. So empfängt von hier aus etwa die Verordnung der Liturgiekonstitution ihre Begründung: »In den Missionsländern soll es erlaubt sein, außer den Elementen der Initiation, die in der christlichen Überlieferung enthalten sind, auch jene zuzulassen, die sich bei jedem einzelnen Volk im Gebrauch befinden, sofern sie ... dem christlichen Ritus angepaßt werden können«[6]. Ebenso gründet hier der Hinweis des Dekrets über die Priesterausbildung, der eine Einführung der Theologen in jene nichtchristlichen Religionen verlangt, die in dem betreffenden Gebiet verbreitet sind, um damit die [26] Möglichkeit der Unterscheidung, der Aufnahme des Guten, der Zurückweisung des Falschen und einer sachgemäßen Verkündigung zu schaffen[7]. An dieser Stelle prägt sich eine gewisse Dialektik in der Betrachtung der nichtchristlichen Religionen bzw. ihrer Benutzbarkeit für katholische Theologie und Verkündigung aus, die wir aber wiederum schon in unserem Text vorgeprägt finden; sie meldet sich hier in der Zweiheit der Begriffe »assumere« (aufnehmen) und »purificare« (reinigen) an. Wir werden die beiden Pole, die sich damit abzeichnen, deutlicher begründet und ausgefaltet in der Nummer 17, im eigentlichen Missionstext der Kirchenkonstitution wiederfinden; sie sind als die zentrale Leitlinie des Konzils in der Verhältnisbestimmung von Kirche und Weltreligionen zu betrachten, die sich so zunächst und zuerst aus der Katholizität und ihrem eschatologischen

5 Ebd., Fortsetzung.

6 Art. 65; Vgl. Art. 119: »Da die Völker mancher Länder, besonders in der Mission, eine eigene Musiküberlieferung besitzen, die in ihrem religiösen und sozialen Leben große Bedeutung hat, soll dieser Musik gebührende Wertschätzung entgegengebracht und angemessener Raum gewährt werden, und zwar sowohl bei der Formung des religiösen Sinnes dieser Völker als auch bei der Anpassung der Liturgie an ihre Eigenart ... Deshalb soll bei der musikalischen Ausbildung der Missionare sorgfältig darauf geachtet werden, daß sie im Rahmen des Möglichen imstande sind, die überlieferte Musik der betreffenden Völker sowohl in den Schulen als auch im Gottesdienst zu fördern.«

7 Nr. 16, Schluß. Es wäre freilich zu fragen, ob nicht ganz allgemein eine Einführung in die Religionsgeschichte und ihre Probleme zum Grundbestand der Priesterausbildung gehören sollte.

8 Konstitution über die Kirche, 22 (dort zitiert aus EUSEBIUS, *Kirchengeschichte* V 24,10: GCS II 1, S. 495).

9 Vgl. J. RATZINGER, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, in: *Concilium* 1 (1965) 16-29, bes. 22; vgl. auch die Ausführungen von Schmémann in dem von Nikolaj AFANASIEFF, SCHMÉMANN u. a. herausgegebenen Sammelband *La primauté de Pierre dans l'église orthodoxe*, Neuchâtel 1960, und eine Reihe von Arbeiten von Marie Joseph LE GUILLOU in *Istina* 10 (1964), bes. 103-124.

10 Nr. 23, 2. Absatz, in der Mitte.

11 Ebd., 3. Absatz, Anfang.

Grund ergibt. Denn, so können wir jetzt den Faden des vorhin Bedachten wieder aufnehmen, die eschatologische Wesenheit der Kirche macht sie frei gegenüber der Welt (und so frei zum »Katholischen« – katholisch und eschatologisch greifen ineinander), sie stellt aber auch die Welt unter den kritischen Maßstab des Eschatologischen: Nur durch das läuternde Feuer der eschatologischen Krisis hindurch kann das Menschliche gefügig gemacht werden, Gefäß des Königtums Jesu Christi zu sein.

3 Innerkirchliche Katholizität

Der dritte Abschnitt von Nummer 13 entfaltet die innerkirchliche Bedeutung der Katholizität, indem er einen dreifachen Pluralismus im Innern der kirchlichen Einheit aufdeckt: Die Kirche, das eine Volk Gottes, setzt sich aus den vielen Völkern dieser Welt zusammen, die viele bleiben und den Reichtum ihrer unterschiedlichen Gaben in die eine eschatologische Gottesstadt einbringen; die Kirche setzt sich zusammen aus verschiedenen Ständen: Ordensstand, Laienstand und dazu die hierarchischen Ämter, wobei wiederum zu sagen ist, daß diese Vielheit erst die Einheit des Organismus Kirche ermöglicht und verwirklicht; endlich gilt, daß die eine Kirche sich aus vielen »Kirchen« in den einzelnen Orten und Gegenden des Erdenrunds zusammensetzt und daß abermals nur die Vielheit der Ecclesiae, die miteinander im Band der Einheit, der Liebe und des Friedens Gemeinschaft halten[8], die erfüllte Einheit der Ecclesia catholica bildet. Damit ist auch klar, daß die Vielheit keine solche des Nebeneinander, sondern des Ineinander [27] im Füreinander und Voneinander ist: eine ekklesiologische Perichorese, in der das trinitarische Ineinander sein kirchliches Abbild findet[9]. Der Grundentwurf von Katholizität, der damit gegeben ist, hat weitgehende Konsequenzen für das kirchliche Leben – gerade auch für seine missionarische Seite –, die sich in einer Reihe von Konzilstexten andeuten. Die erste Entfaltung findet man im dritten Kapitel, Nummer 23 der Kirchenkonstitution, wo der Begriff der Teilkirche und ihre Beziehung zur Gesamtkirche dargestellt wird. Der Gedanke der ekklesiologischen Perichorese, den wir eben als Kern dieses Verhältnisses erfaßt haben, führt hier zur konkreten Einsicht in die gegenseitige Verantwortlichkeit der Teilkirchen untereinander: Nicht nur das Haupt (womit in diesem Fall der Papst bzw. die Hauptkirche zu Rom gemeint ist) trägt Verantwortung für die Glieder, sondern auch die Glieder, d.h. die Teilkirchen untereinander, tragen Verantwortung untereinander. »Alle Bischöfe müssen nämlich die Glaubenseinheit und die der ganzen Kirche gemeinsame Ordnung fördern und schützen sowie die Gläubigen anleiten zur Liebe zum ganzen mystischen Leibe Christi, besonders zu den armen und leidenden Gliedern und zu jenen, die Verfolgung erdulden um der Gerechtigkeit willen«, sagt der Text dazu[10]. Sobald man einmal diese universelle Verantwortung gesehen hat, ergibt es sich von selbst, daß man damit nicht an der Schwelle der Kirche haltmachen kann: »Die Sorge, das Evangelium überall auf Erden zu verkündigen, geht die ganze Körperschaft der Hirten an. Ihnen allen zusammen hat Christus den Auftrag gegeben und die gemeinsame Pflicht auferlegt ... Deshalb sind die einzelnen Bischöfe gehalten ..., in Arbeitsgemeinschaft zu treten untereinander und mit dem Nachfolger Petri, dem die große Aufgabe, den christlichen Namen auszubreiten, in einzigartiger Weise übertragen ist. Daher müssen sie mit allen Kräften den Missionen Arbeiter für die Ernte wie auch geistliche und materielle Hilfen vermitteln ...«[11] Es bedeutet ein schönes Zeichen für die innere Einheit der konziliaren Arbeit wie für die Konkretheit des darin wirksamen Wollens, daß diese Aussage ihrerseits nicht auf den dogmatischen Lehrtext über die Kirche beschränkt geblieben ist, sondern in den einzelnen Dekreten, die sich darum gruppieren und ihn in die einzelnen

Aufgabengebiete hinein konkretisieren, wiederkehrt: im Dekret über das Bischofsamt[12], in demjenigen über das Priesteramt[13], [28] in demjenigen über die Priesterausbildung[14]. Auf die mehr praktisch ausgerichteten Einzelheiten, die dabei zur Sprache kommen, braucht hier nicht näher eingegangen zu werden; statt dessen ist es vielleicht nützlich, noch auf das Echo zu verweisen, das der gleiche Gedanke, wenn auch ohne direkte Anwendung auf die Mission im engeren Sinn, sich im Dekret über die Laien findet, welches an zwei Stellen sich gegen die Selbstzwecklichkeit der Gruppen bzw. Organisationen wendet und statt dessen die Öffnung für die weltweite Sendung der Kirche und das Eintreten in sie verlangt[15].

4 Die Vielheit der Religionen und die Einheit des göttlichen Rufs

Kehren wir wieder zur Nummer 13 der Kirchenkonstitution zurück. Der letzte Abschnitt dieses reichen Textes, der noch zu betrachten übrig bleibt, bietet die Überleitung zur Frage nach der Kirchengliedschaft, in der die Frage nach der Beziehung der einzelnen Menschen zur katholischen Kirche enthalten ist. Dieser Überleitungsabschnitt ist insofern bedeutsam, als er zwei Grundformen der Beziehung zur Catholica herausstellt, die so zugleich als die umgreifenden Kategorien für die anschließenden Einzelausführungen des Textes gelten müssen: Die Menschen gehören »der katholischen Einheit des Gottesvolkes« auf verschiedene Weise zu oder sind [29] ihr zugeordnet: Zu*gehörigkeit*, die ihrerseits wieder verschiedene Formen umgreift, und Zu*ordnung* sind die beiden Weisen des In-Beziehung-Stehens, von denen hier gesprochen wird; parallel mit dieser Zweiteilung läuft die dreifache Unterscheidung in katholische Gläubige, andere an Christus Glaubende und »alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind«. Mit diesem letzten Begriff nimmt der Text noch einmal die umfassende Idee auf, die er vorher allen Einteilungen vorausstellt: die

12 Nr. 6: »Episcopi, qua legitimi Apostolorum successores et Collegii episcopalis membra, inter se coniunctos semper se sciant atque omnium Ecclesiarum sollicitos sese exhibeant, cum ex Dei institutione et praecepto apostolici muneris unusquisque Ecclesiae una cum ceteris Episcopis sponsor sit. Praesertim solliciti sint de illis orbis terrarum regionibus, in quibus verbum Dei nuntiatum nondum est aut in quibus, praecipue ob parvum sacerdotum numerum, christifideles in periculo versantur a vitae christianae mandatis discedendi, immo et ipsam fidem amittendi.« – Nr. 15: »Ita Ecclesias sibi concreditas sanctificent, ut in eisdem universae Christi Ecclesiae sensus plene effulgeat. Idcirco vocationes sacerdotales ac religiosas quam maxime foveant, speciali cura vocationum missionalium adhibita.«

13 Nr. 10: »Meminerint igitur Presbyteri omnium ecclesiarum sollicitudinem sibi corde esse debere. Quapropter Presbyteri illarum dioecesium, quae maiore vocationum copia ditantur, libenter se paratos praebeant, permittente vel exhortante proprio Ordinario, ad suum ministerium in regionibus, missionibus vel operibus cleri penuria laborantibus exercendum.« Es wird eine entsprechende Überprüfung der Ordnungen für Inkardination und Exkardination verlangt, eine Erleichterung des Priesteraustausches, die Errichtung internationaler Seminare und dergleichen. Endlich werden auch Regeln für das Verhalten der Priester in ihren neuen Einsatzgebieten gegeben.

14 Nr. 2, Schluß: »Opus vero fovendarum vocationum fines singularum dioecesium, nationum, familiarum religiosarum atque rituum dilatato corde transcendat oportet atque ad universalis Ecclesiae necessitates respiciens illis praecipue regionibus auxilium afferat, in quibus ad Domini vineam instantius operarii advocantur.«

15 Nr. 19: »Consociationes non sunt sibi ipsi finis, sed missioni Ecclesiae circa mundum adimplendae inservire debent.« Ähnlich Nr. 30. Die universale Verpflichtung zur Caritas (ohne direkten missionarischen Bezug) in Nr. 8, 4. Absatz; Hinweis auf die besondere Verpflichtung der Laien zum kirchlichen Einsatz in Gegenden mit geringer Katholikenzahl, Nr. 17. Vgl. Konstitution über die Kirche, 35, Schluß.

16 Konstitution über die Kirche, 13, letzter Absatz.

17 Ebd., Nr. 16 mit Hinweis auf EUSEBIUS, *Praeparatio Evangelica* 1,1: PG 21,28 AB. Freilich ist der Grund dieses Hinweises nicht recht einsichtig, denn die Ausrichtung des Werkes von Eusebius in bezug auf die nichtchristlichen Religionen ist in dem angeführten Werk eine völlig andere als in unserem Text: Eusebius weist das Abwegige der heidnischen Mythen auf und das Ungenügende der griechischen Philosophie und zeigt, daß die Christen recht hatten, wenn sie beides hinter sich ließen und statt dessen sich den heiligen Büchern der Hebräer als der wahren praeparatio evangelica zuwandten.

18 Nr. 16: Die deutsche Übersetzung ist hier undeutlich und läßt nicht ganz klar werden, daß nicht einfach »das Böse«, sondern »der Böse« vom Text gemeint ist.

Idee des göttlichen *Rufs*, der an alle Menschen ergeht und so die verbindende Klammer über allen Teilungen der Geschichte darstellt. »Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes, die den allumfassenden Frieden bezeichnet und fördert, sind alle Menschen be*rufen* ...«[16] In dieser Universalität des göttlichen Rufs liegt zugleich die Dynamik, die alle Teilungen immer neu überschreiten heißt und so auch die Einzelbeschreibungen der folgenden Abschnitte des Konzilstextes innerlich durchdringt und vereint. Die Paragraphen 14, 15 und 16, auf die wir damit stoßen, können wir hier übergehen: In 14 werden die Erfordernisse der vollen Gliedschaft in der katholischen Kirche geschildert, in 15 die Bande zwischen katholischer Kirche und nichtkatholischen Christen dargestellt (also die dogmatische Basis für das Ökumenismus-Dekret entworfen), in 16 endlich wird die Beziehung zwischen Nichtchristen und katholischer Kirche geklärt. Dieser Text ist ein erster Abriß und zugleich wiederum die Basis dessen, was in der Erklärung über die Beziehung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen gesagt wird. Da über diese Erklärung hernach noch eigens gesprochen werden muß, brauchen wir an dieser Stelle nur auf den Schluß von Nummer 16 einzugehen, der jene theologische Auswertung und Einordnung anfügt, die in der genannten Erklärung nicht mehr wiederholt wird, aber doch in der Sache dort vorausgesetzt werden muß. Der Text stellt nämlich zunächst alles Verbindende zwischen den Religionen und der Kirche dar, wie es sich letztlich aus der Einheit der Vocatio des alle rufenden Gottes ergibt: In ihr gründet auch die umfassende Hoffnung des Heils, das nicht von unten, aus dem Eigenen des Menschen, sondern von oben, aus der rettenden Güte Gottes kommt. Dann aber faßt er das Ganze der verbindenden Elemente in jenen geschichtstheologischen Begriff zusammen, in dem schon die Väter das Rätsel der jahrtausendelangen Vorgeschichte des Evangeliums in der Menschheit zu erklären versuchten: Praeparatio evangelica. »Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe«[17]. Damit ist [30] zugleich dem Ganzen der Charakter des Vorläufigen aufgedrückt, das nicht statisch, sondern nur innerhalb einer geschichtlichen Betrachtung zu verstehen ist, die vom Unterwegssein und von der Notwendigkeit der Selbstüberschreitungen weiß. Der Praeparatio-Begriff relativiert somit die Weltreligionen und deckt freilich gerade in dieser Relativität ihr Positives auf: Sie können positiv sein, solange sie und soweit sie relativ sind, relativ nämlich auf das Evangelium hin. Aber dennoch genügt dieser Begriff allein nicht, um die theologische Perspektive hinsichtlich der Religionen hinlänglich zu beschreiben; dies aus einem doppelten Grund: Er würde für sich allein genommen ausschließlich den Fortschrittsgedanken insinuieren, der indes zur Beschreibung der menschlichen Geschichte und ihrer Bewegungstendenzen in keinem Fall ausreicht, weder innerhalb noch außerhalb der Kirche (und, wie uns heute die Naturwissenschaft mit ihrer Bestreitung einer gradlinigen Orthogenese sagt, auch nicht für die vormenschliche Entwicklung der Natur). Er würde ferner die Betrachtung der religiösen Geschichte des Menschen auf eine ausschließlich anthropologische Perspektive reduzieren (oder könnte das mindestens tun) und damit entscheidende Kräfte dieser Geschichte außer acht lassen.

Demgemäß weitet der Text seine Betrachtung in doppelter Richtung aus. Er öffnet zunächst gleichsam die Bühne ein Stück weiter und läßt neben den menschlichen Akteuren das Oben und das Unten sichtbar werden, das ins Drama der menschlichen Geschichte hineingehört. Hinter der Praeparatio, hinter dem Wahren und Guten steht letztlich derjenige, von dem jede gute Gabe kommt (vgl. Jak 1,17) und der jeden Menschen erleuchtet (Jo 1,9), damit er das Leben habe (Jo 10,10). Auf der anderen Seite aber wird »der Böse« sichtbar[18], der dem von Gott herkommenden Licht und seiner klärenden Helligkeit das Blendwerk der Täuschung entgegenhält. Von diesem gleißnerischen Blendwerk her (das den

Menschen eitel macht: Röm 1,21) erklärt der Text dann auch die Bruchlinie, die durch die menschliche Geschichte läuft. Mit dem Römerbrief verweist er darauf, daß die Menschen die Wahrheit Gottes mit der Lüge vertauschten und der Schöpfung mehr dienten als dem Schöpfer (Röm 1,22.25). »Daher ist die Kirche eifrig bestrebt, zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Heils all dieser Menschen die Missionen zu fördern, eingedenk des Befehls des Herrn, der gesagt hat: ›Predigt das Evangelium der ganzen Schöpfung‹ (vgl. Mk 16,16)«[19].

[31]

5 Der Weg der Mission

Damit ist die Überleitung zum eigentlichen Missionsabschnitt der Kirchenkonstitution gegeben (Nr. 17), dessen Inhalt wir hier nur kurz zu skizzieren brauchen, weil die Linien, die er in knappen Strichen entwirft, in der theologischen Grundlegung des Missionsdekrets ausgezogen sind, das damit gleichsam einen authentischen innerkonziliaren Kommentar zu dem hier Gemeinten darstellt. Unser Text geht zunächst von den positiven Grundlagen der Mission aus: Den am Ende von 16 angeführten kurzen marcinischen Missionsbefehl ergänzt er nun durch Zitierung der Aussendungsrede des Erhöhten im Matthäusevangelium unter Anfügung der Missionsaufforderung am Anfang der Apostelgeschichte; als Echo aller drei Texte, in dem gleichsam die Stimme der Kirche aller Jahrhunderte vernehmbar wird, fügt er das Wort des heiligen Paulus hinzu: »Weh ... mir, wenn ich die Frohbotschaft nicht verkündete« (1 Kor 9,16).

Zu dieser positiven Grundlegung kommt der Versuch einer doppelten Wesenserhellung des Missionsbegriffs und so einer nochmaligen Andeutung der inneren Notwendigkeit der Mission von ergänzenden Aspekten her. Der Aussendungsbefehl des Matthäusevangeliums verweist auf den Sendungsbegriff überhaupt, dessen große theologische Entfaltung das Johannesevangelium bietet, das Christus selbst als den Gesandten verstehen lehrt, dessen Sein Sendung ist: Nicht von sich und nicht für sich selbst und so gerade, in dieser doppelten Aufhebung der Grenzen des Ich, ganz eins mit dem Vater und ganz sein Werkzeug für die Menschen. Damit verweist die Sendungslinie der Kirche zurück auf die Sendung des Sohnes vom Vater her, auf die Urdynamik der trinitarischen Liebe. Dieser trinitarische Bezug des Sendungsgedankens klingt freilich hier nur ganz locker an, das Missionsdekret erst hat ihn breit entfaltet. Liegt der Ausgangspunkt dieses Gedankens im Christologischen und in der Beziehung Christi zum Vater, so geht die zweite Gedankenlinie vom Pneumatologischen aus: Mission wird als weltgeschichtlicher Vollzug des göttlichen Heilswillens ausgelegt; die Kirche ist Werkzeug des Heiligen Geistes, der sie von innen her drängt, sich seinem Werk zur Verfügung zu stellen.

Neben die Wesensbestimmung der Mission treten in diesem knappen Umriß einer theologischen Grundlegung der Missiologie eine Beschreibung des Ziels der Mission, ihres Trägers und ihrer Methode. Ziel der Mission, so sagt der Text, ist die volle Ausbildung junger Kirchen in der einen Kirche; wenn der Text damit die stärker institutionalistisch denkende Plantationstheorie vorauszusetzen scheint, die die Mission wesentlich vom Hierarchischen her denkt und sie wesentlich als Errichtung neuer, hierarchisch kompletter Ekklesien ansieht, so darf man nicht übersehen, daß er hinzufügt: »... bis die neuen Kirchen ... auch selbst das Werk der Verkündigung [32] fortsetzen können.« Der Weg geht also von Evangelisierung zu Evangelisierung; die dynamische Aufgabe des Weitertragens der frohen Botschaft ist

19 Schluß von Nr. 16.
20 Nr. 2.

das Umgreifende, das als solches freilich dann die »Pflanzung« der Kirchen einschließt und verlangt. Was die Methode angeht, so wird zunächst der Grundriß des allgemeinen Weges der christlichen Verkündigung angegeben: Die Botschaft, die sich an das menschliche Hören wendet, bereitet zum Glauben und zum Bekenntnis, führt so zur Taufe, damit zur Einfügung in den Leib Christi und weist so auf die Erfüllung des Ganzen in der Liebe. Dazu kommt dann aber die besondere Form der missionarischen Verkündigung, die wir schon zweimal anklingen hörten: »... aller Same des Guten, der sich in Herz und Geist der Menschen oder in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet«, soll nicht untergehen, »sondern geheiligt, erhoben und vollendet« werden »zur Ehre Gottes, zur Beschämung des Teufels und zur Beseligung des Menschen.« Der ganze Gehalt des hier Gesagten wird erst verständlich im Licht des reichen Echos, mit dem das Missionsdekret in seinen einzelnen Kapiteln darauf antwortet; die Grunddialektik von »aufnehmen« und »reinigen«, in der das christliche Ja und Nein zu den Religionen sich missionarisch konkretisiert, ist uns oben bereits begegnet. Das Ganze wird noch ergänzt durch das »ora et labora«, auf welches der letzte Satz des Textes anspielt, der damit zugleich klarmacht, daß die ganze missionarische Arbeit der Kirche ihr Herz verliert, zur leeren Geschwätzigkeit und Aktivität entarten muß, wenn sie nicht durchatmet wird vom Gebet, wenn sie nicht gleichsam den Stein bildet, über dem sich die Jakobsleiter des Auf- und Absteigens vom redenden Gott zum hörend-erhörenden Gott hin vollzieht. So aber ist auch Scheitern und Erfolg dem anheim gestellt, um den allein es hier gehen kann.

Endlich der Auftrag der Mission: Laien und Priester werden genannt; die Aufteilung beider erscheint freilich etwas schematisch (Laien mehr auf die Taufe, Priester auf die Eucharistie zugeordnet); immerhin ist es wichtig, daß eine bloß hierarchologische Betrachtungsweise überwunden ist. Die nähere Entfaltung blieb auch hier dem Missionsdekret vorbehalten. Und schließlich kommt das eigentliche Ziel der Mission wie allen kirchlichen Dienstes zur Sprache, vor dem auch Evangelisierung und Errichtung der Kirchen, ja die ganze pilgernde Kirche als solche nur dienendes Mittel ist: die Zurüstung der kosmischen Liturgie, in der das ganze Weltall ein einziger Gestus der Anbetung sein wird.

[33]

II Der Missionsgedanke in den Dekreten über das Laienapostolat und über Dienst und Leben der Priester

Neben der Konstitution über die Kirche bieten die Dekrete über das Laienapostolat und über den priesterlichen Dienst die am meisten in die Tiefe gehenden Äußerungen zur Missionsidee. Wenn sie auch keine völlig neuen Gedanken hinzufügen können, weiten sie doch den Ansatz aus und gehören so zum Gesamtbild, welches das Konzil von einer Theologie der Missionen entworfen hat.

1 Das Dekret über die Laien

Die grundlegende Aussage des Laiendekrets zu unserer Frage liegt in dem Satz: »Die christliche Berufung ist ihrer Natur nach auch eine Berufung zum Apostolat«[20]. Damit ist ein dynamisches Grundverständnis der christlichen Existenz gegeben; das Missionarische erscheint nun nicht mehr bloß als eine äußere Aktivität, die einem in sich ruhenden christlichen Sein gleichsam als Akzidens hinzugefügt würde, sondern das christliche Sein ist selbst und als solches Bewegung über sich hinaus, ist also schon als Sein missionarisch geprägt und muß daher die äußere Aktivität als Verwirklichung seines tiefsten Wesens jederzeit

und in jedem wahrhaft lebendigen Christen notwendig aus sich hervorbringen. Deshalb kann der Text wenig später den Leib-Christi-Gedanken des heiligen Paulus missionarisch verdeutlichen, indem er sagt: »Es gibt in der Kirche verschiedene Dienste, aber nur *eine* Sendung«[21]. Das will sagen: Das hierarchische Prinzip, an dem die katholische Kirche festhält, kann nicht bedeuten, daß es zweierlei Christen gibt, von denen die einen das Christsein nur für sich besitzen, während die anderen christlichen Dienst für die übrigen tun. Vielmehr bestehen zwar verschiedene Aufgaben, aber das Christsein ist in allen das gleiche, es hat in allen den Charakter der »Sendung«. Damit wird ein Grundgehalt des Leib-Christi-Begriffs richtig ins Licht gesetzt, der so in der Kirchenkonstitution nicht deutlich geworden war: Das Wort vom Leib Christi ist in der Tat bei Paulus zunächst nicht so sehr eine Seins- als vielmehr eine Dienstaussage. Es ist ein Funktionsbegriff, der die gegenseitige Abhängigkeit der Christen untereinander und von ihrem Haupt und gleichzeitig ihr Einander-Zugewiesensein ausdrückt. Man könnte geradezu behaupten, der Leib-Christi-Gedanke sei im ersten Anlauf, in dem er uns begegnet – in 1 Kor 12,4-31 – nichts anderes als ein kühnes Gleichnis für die einigende Kraft der christlichen [34] Agape, die vom Herrn her kommend alle Unterschiedlichkeiten überprüft und die Vielen zur Einheit des In-Christus-Seins verschmilzt, wie es der vereinigenden Kraft der Liebe gemäß ist.

Kehren wir zum Laiendekret zurück. Es fundiert seine dynamische Sicht des Christseins (die vielleicht die bedeutendste Aussage des ganzen Textes darstellt) in zwei Motiven: in der Idee des Reiches Gottes und der Herrlichkeit Gottes, die ja nicht nur eine ferne Zukunft für die Kirche darstellen, sondern als ihre Zukunft zugleich die Triebkraft sind, die sie vorwärts führt, und in diesem Sinn wie jede wahre Zukunft wirkende Kraft inmitten der Gegenwart sind. Das andere Motiv liegt in der Idee von Glaube, Hoffnung und Liebe, vor allem in dem zwingenden Impuls, der aus der Liebe aufsteigt, die aufhören würde, sie selbst zu sein, wenn sie aufhörte, sich mitzuteilen. So muß der Wille, »Gottes Herrlichkeit durch die Ankunft seines Reiches zu dienen«[22] in jedem Christen wirksam sein, und »allen Christen wird also die herrliche Last auferlegt, daran mitzuwirken, daß die göttliche Heilsbotschaft von allen Menschen überall auf Erden erkannt und angenommen wird«[23].

Die Verästelung der Motive reicht noch weiter und erfaßt so das ganze Gebäude der Theologie: Die christliche Liebe weist zurück auf die eucharistische Gemeinschaft, in der wiederum das Leib-Christi-Geheimnis nicht nur in seinem substanzialen, sondern auch gerade und untrennbar davon in seinem dynamischen Sinn vollzogen wird: als Geheimnis der Entgrenzung der einzelnen, die dem Herrn und darin den Menschen übereignet werden, denen er sich übereignet hat[24]. Sie weist aber auch auf die Schöpfungstatsache, kraft deren jeder Mensch »Bild Gottes« genannt werden darf, womit jeder Partikularismus im voraus abgewiesen und ein Universalismus gesetzt ist, der nie bloße Theorie bleiben darf[25]. Auch hier weist der Weg freilich wieder in die Christologie hinein: In Christus, dem vollendeten Bild Gottes (2 Kor 4,4; Kol 1,15), bekommt der Universalismus der Schöpfung seine volle und konkrete Dringlichkeit.

21 Ebd., 2. Absatz, Anfang.
22 Nr. 3, 2. Absatz. Vgl. Nr. 4, 3. Absatz: ... ad regnum Dei dilatandum ...
23 Ebd., 3. Absatz.
24 Nr. 8, bes. 3. Absatz. Vgl. zu der reichen patristischen Theologie über den Zusammenhang von Eucharistie und Caritas Joseph RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954.
25 Nr. 8, 5. Absatz.
26 Nr. 8, 4. Absatz und Nr. 27.
27 Nr. 4, Anfang.
28 Nr. 4, 2. Absatz. Vgl. meine Bemerkungen zum Priester-Dekret in meinem Bändchen *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln 1966, 63-67.
29 AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 10, 6: CChr 47,2 79; zitiert im Priester-Dekret des Konzils, 2, 4. Absatz. Vgl. zur Kulttheologie Augustins meine in Anm. 24 genannte Arbeit; ferner J. LÉCUYER, Le sacrifice selon St. Augustin, in: *Augustinus Magister* II, Paris 1954, 905-914.
30 Nr. 5, 3. Absatz

Schließlich muß aber über die theologische Idee hinaus die Tatsächlichkeit unserer Weltsituation einbezogen werden, in der in zunehmendem Maß jeder Mensch jedes Menschen Nächster zu werden beginnt: Die Einheit der Menschheit fängt an, geschichtliche Wirklichkeit zu werden, und die Forderungen, die aus ihr aufsteigen, erhalten so einen unmittelbar auf den einzelnen [35] zukommenden Ernst. Der Text leitet daraus die Verpflichtung weltweiter Zusammenarbeit und weltweiter Hilfsbereitschaft ab[26]. Beides ist nicht Mission; aber die Notwendigkeit zu beidem entspringt schließlich der gleichen wesentlichen Offenheit des christlichen Daseins. Wir werden darauf zurückkommen müssen, wenn wir am Schluß die Frage nach dem Verhältnis von Dialog und Mission zu stellen haben.

2 Das Priesterdekret

Das Dekret über den priesterlichen Dienst gehört zu den theologisch reichhaltigsten und tiefsten Texten des Konzils überhaupt. Es enthält gerade zur Missionsfrage eine solche Fülle von Aspekten und ist durch sein Neuverständnis des Priestertums und der Sakramente dafür so bedeutsam, daß es eine eigene Untersuchung verdiente. Hier müssen wir uns damit begnügen, die Hauptpunkte zu benennen, die dabei weiter bedacht werden müßten.

a Priestertum, Sakrament und Wort

Das Überraschende und Auszeichnende dieses Textes ist es, daß er das Amt des Priesters nicht primär vom Opfer, sondern von der Idee der Versammlung des Gottesvolkes her versteht, die sich zunächst durch den Dienst des Wortes vollzieht: »An erster Stelle wird das Volk Gottes durch das Wort des lebendigen Gottes zur Einheit versammelt ... Das erste Amt des Priesters ... ist es daher, allen das Evangelium Gottes zu verkündigen«[27]. Damit ist der liturgische Aspekt nicht ausgeschlossen, vielmehr erhält er erst durch diesen Ausgangspunkt seine volle christliche Weite und Tiefe. Denn der Leib, den Christus sich bereiten, und das Opfer, das er dem Vater darbringen wollte, soll die ganze Menschheit umfassen, oder wie Paulus es ausdrückt: Die Völker der Welt (die »Heiden«) sollen die Gott wohlgefällige Opfergabe werden, die durch den Heiligen Geist konsekriert wird (Röm 15,16)[28]. Und Augustinus nimmt den Gedanken auf, wenn er sagt, der priesterliche Dienst tendiere darauf hin, »daß die ganze erlöste Gottesstadt, d. h. die Versammlung der Gemeinschaft der Heiligen, als allumfassendes Opfer Gott durch den Hohenpriester dargebracht werde, der auch sich selbst in seinem Leiden für uns dargebracht hat, damit wir Leib eines solchen Hauptes würden«[29]. [36] Das Wort der Verkündigung zielt also seinem Wesen nach auf Liturgie, auf die kosmische Liturgie, in der die ganze Menschheit in den Leib Christi verwandelt, »Hostie« geworden ist, Gestus der Verherrlichung Gottes und so »Reich Gottes«, in dem die Welt sich vollendet. Diese kosmische Liturgie ist nicht Liturgie in einem uneigentlichen, allegorischen Sinn, sondern nur von ihr aus und von dem großen Bogen aus, der vom Wort der Verkündigung auf sie hin führt, kann man die Liturgie »zwischen den Zeiten« überhaupt verstehen. Die Eucharistiefeier der Christen ist nicht ein in sich stehender Ritus; ihr alter Name »Synaxis« macht ihr Wesen unübertrefflich klar: Versammlung der Menschen in Christus hinein zu sein. Das Dekret greift daher mit Bedacht auf diesen Namen zurück und fügt so die Eucharistie in die eben geschilderten Zusammenhänge ein: »Die eucharistische Zusammenkunft (Synaxis) ist also die Mitte der Versammlung (congregatio) der Gläubigen, der der Priester vorsteht«[30]. Und das Zentrum des eucharistischen »Tuns« des Priesters, der Akt der Verwandlung, ist zugleich Verkündigung von Tod und Auferstehung des Herrn, Verkündigung unseres Heils: Sakramentales Tun und Verkündigung sind keine Gegensätze,

sondern christlicher Opferdienst hat seine christliche Eigentümlichkeit gegenüber der Religionsgeschichte gerade darin, daß er als solcher Wortdienst ist, wie christlicher Kult seine Eigentümlichkeit darin hat, daß er Versammlung der Menschen untereinander darstellt. Das Dekret sagt darüber, daß es im Wortgottesdienst der Messe »zu einer untrennbaren Einheit kommt zwischen der Ankündigung des Todes und der Auferstehung Christi, der Antwort des hörenden Volkes und der eigentlichen Aufopferung, durch die Christus den Neuen Bund besiegelt hat in seinem Blut und an der die Gläubigen mit ihrem Verlangen und durch den Empfang des Sakramentes teilnehmen«[31].

Damit ist der missionarische Charakter der christlichen Liturgie, den die Liturgiekonstitution nur unbestimmt angedeutet hatte[32], mit aller Deutlichkeit [37] herausgestellt; vor allen Dingen aber ist das Wesen des priesterlichen Berufes und der Schwerpunkt seiner Spiritualität offengelegt: Der Priester, so können wir nun sagen, ist nicht von einer rituell aufgefaßten Liturgie her zu verstehen, sondern vom Dienst der Versammlung des Gottesvolkes und der Verkündigung aus, also wesentlich »missionarisch« (in einem grundsätzlichen und nicht auf Heidenmission einzuengenden Verständnis freilich).

b Priesterliche Spiritualität

Das Dekret über die Priester hat in der Tat von seinen Einsichten her die Spiritualität des Priesters neu formuliert; es trifft sich dabei in einer glücklichen Weise mit den Gedanken, denen wir eben im Laiendekret begegnet sind, und vertieft sie noch. Es geht von der Not des Priesters aus, der sich zerrissen findet zwischen Aktion und Kontemplation und dem es schwer wird, die Einheit des Geistes zu finden in der Vielheit der Aufgaben, in die ihn sein täglicher Dienst hineinführt. »Weder die rein äußere Ordnung der seelsorglichen Arbeiten kann diese Einheit erzielen noch die bloße Pflege der Frömmigkeitsübungen, so sehr diese auch dazu beitragen mögen. Sie kann vom Priester jedoch erreicht werden, wenn er in der Ausübung seines Amtes dem Beispiel Christi des Herrn folgt, dessen Speise es war, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hatte, um sein Werk zu vollenden«[33]. So darf zunächst einfach gesagt werden, Christus selbst sei die Einheit, die den Priester in den wechselnden Arbeiten des Alltags trägt.

31 Nr. 4, Schluß.

32 Der missionarische Charakter klingt an am Ende von Art. 2 der Liturgiekonstitution, wo es heißt: »Zugleich stärkt sie (= die Liturgie) wunderbar deren (= der Christen) Kräfte, daß sie Christus verkünden. So stellt sie denen, die draußen sind, die Kirche vor Augen als Zeichen, das aufgerichtet ist unter den Völkern. Unter diesem sollen sich die zerstreuten Söhne Gottes zur Einheit sammeln, bis eine Herde und ein Hirt wird.« Dem gegenüber sagt Art. 9: »In der heiligen Liturgie erschöpft sich nicht das ganze Tun der Kirche; denn ehe die Menschen zur Liturgie hintreten können, müssen sie zu Glaube und Bekehrung gerufen werden.« Die damit getroffene Begrenzung des Liturgiebegriffs und die Abgrenzung der Gläubigen-Liturgie vom eigentlich missionarischen Tun ist selbstverständlich durchaus berechtigt, Vgl. Johannes HOFINGER, *Mission und Liturgie*, Mainz 1960; J. RATZINGER, Der eucharistische Weltkongreß im Spiegel der Kritik, in: Richard EGENTER / Otto PIRNER / Hubert HOFBAUER, *Statio orbis* I, München 1961, 227-242, bes. 230. Die tatsächliche Verschiedenheit zwischen Gläubigen-Liturgie im engeren Sinn und missionarischer Verkündigung hebt aber andererseits die innere Einheit beider Gegebenheiten und den Verkündigungssinn der Liturgie nicht auf, durch den sie an der missionarischen Struktur des Christlichen als solchen teilnimmt, die sie sogar in zentraler Weise ausdrückt.

33 Über Dienst und Leben der Priester, 14, 1. Absatz, Schluß.

34 Ebd., 2. Absatz.

35 Ebd., 3. Absatz, gegen Schluß.

36 Ebd., 2. Absatz, Schluß.

37 Nr. 15, 1. Absatz.

38 Dabei ist noch nicht hingewiesen worden auf die Ansätze, die sich auch in der Offenbarungs-Konstitution, besonders Nr. 8 und 10 finden ließen, wonach die Entfaltung des Gotteswortes in der Kirche durch dessen betende, betrachtende, verkündigende, denkerische, lebensmäßige Aneignung geschieht, die nicht nur Sache der Hierarchie, sondern der ganzen glaubenden Kirche ist. Von einem solchen Überlieferungsbegriff her ist klar, daß der Weg des Gotteswortes durch die Geschichte auch von der vielgestaltigen Aneignung durch die Menschen und Völker abhängt, die diesem Wort in der Geschichte Fleisch und Blut zur Verfügung stellen und es auf vielfältige Weise tun. Damit ist ein naiver Begriffsrealismus, der nur eine einzige Geschichtsgestalt des Wortes gelten lassen konnte, ebenso verneint, wie der Reichtum des menschlichen Geistes in den Dienst des Wortes Gottes gefordert ist.

Aber was bedeutet das praktisch? Es bedeutet zunächst, daß priesterliches Tun sich verstehen darf als Teilhabe an der Hirtenarbeit und an der Hirtenliebe Jesu Christi, daß also die priesterliche Frömmigkeit nicht neben der seelsorgerlichen Aktivität einhergeht, sondern sich mitten in ihr vollzieht. Der Text sagt demgemäß, daß die Priester, die ihr Tun auf diese Weise verstehen, »gerade in der Betätigung der Hirtenliebe das Band der priesterlichen Vollkommenheit finden werden, das ihr inneres Leben und Tun zur Einheit verknüpft«[34]. Die Einheit des Geistes liegt also in der Einheit der Sendung, der all das Viele eingeordnet ist, das um dieser Sendung willen geschieht. »Wenn sie nach diesem Grundsatz handeln, werden sie die Einheit für ihr Leben in der Einheit der Sendung der Kirche finden …«, sagt das Dekret[35]. Die priesterliche Spiritualität ist mithin eine wesentlich missionarische [38] Spiritualität, und sie muß es sein, wenn das Bild des Priesters zutrifft, das wir vorhin kennengelernt haben. Nach dem oben Bedachten stellt das keinen Gegensatz zu sakramental-liturgischer Spiritualität dar, sondern eröffnet erst den Zugang zum zentralen biblischen Sinn der Sakramente und der Liturgie. Der Text betont das ausdrücklich, indem er sagt: »Diese Hirtenliebe erwächst am stärksten aus dem eucharistischen Opfer, das daher die Mitte und Wurzel des ganzen priesterlichen Lebens bildet, so daß der Priester sich bemühen muß, all das in sein Herz aufzunehmen, was auf dem Opferaltar sich vollzieht. Das kann jedoch nur geschehen, wenn die Priester selbst sich immer inniger in das Geheimnis Christi betend vertiefen«[36].

Wie konkret der Sendungsgedanke den Menschen fordert, wie realistisch das Übersetzen der sakramentalen Zeichen in die Wirklichkeit des eigenen Lebens gemeint ist und wie sehr hier das Zentrum des christlichen Anspruchs auf den Menschen zutritt, zeigt eine andere Formulierung: Für die Priester ist in besonderem Maß jene seelische Orientierung vonnöten, »kraft deren sie allezeit bereit sind, nicht ihren Willen zu suchen, sondern denjenigen dessen, der sie gesandt hat«[37]. Die missionarische Spiritualität ist eine Spiritualität des Kreuzes; sie ist es gerade deshalb und muß es eben deshalb sein, weil sie eine »weltoffene« Spiritualität ist: Die heute so leidenschaftlich behandelte Frage der christlichen Weltzuwendung und ihrer Vereinbarkeit mit dem Geist des Kreuzes, der von der eucharistischen Feier her vorgegeben ist, rückt von der missionarischen Idee aus in die richtige Perspektive. Der missionarische Gedanke eröffnet so nicht nur die innere Einheit des priesterlichen Lebens, indem er die Einheit von Kult und Leben aufdeckt; er zeigt die Einheit der christlichen Spiritualität als solcher an, die Priester und Laien (wenn auch je auf andere Weise und nach den verschiedenen Gegebenheiten ihres Alltags) prägen soll, die alle dadurch bestimmt sind, daß sie sich einem Sein verschrieben haben, das Sendung bedeutet: zugehen auf die anderen (»Weltoffenheit«) und so notwendig hinausgehen über sich selbst (Kreuz). Wie weit die hier begründete Form christlicher Weltoffenheit von jedem törichten Konformismus und von kritikloser Weltbeflissenheit entfernt ist, bedarf wohl keiner eigenen Erläuterung mehr.

[39]

III Die Erklärungen über die Religionsfreiheit und über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: Das Problem der Beziehung von Mission und Dialog

Es dürfte deutlich geworden sein, daß die im engeren Sinn theologischen Texte des Konzils tiefgehend von der missionarischen Idee geprägt sind[38]. Aber gibt es nicht einen gewissen Zwiespalt in der Gesamtorientierung des Konzils? Stehen den nach innen gewandten Texten, für die Weltzuwendung wesentlich »Mission« heißt, nicht die mehr nach außen gerichteten Texte – Religionsfreiheit, Erklärung über die Weltreligionen, Konstitution über Kirche und

Welt[39] – gegenüber, für die Weltzuwendung »Dialog«, »Zusammenarbeit« aller Gutwilligen bedeutet? Und kommt in diesem Zwiespalt nicht das innere Dilemma des Aggiornamento-Begriffs zum Vorschein, den man einerseits als Erneuerung aus dem Inneren des Glaubens verstehen kann, so daß der Bezugspunkt der Erneuerung die christlichen Ursprünge [40] sind, besonders die Heilige Schrift; den man aber anderseits auch als Erneuerung im Sinne der Modernisierung verstehen kann, so daß der Bezugspunkt die Verträglichkeit des Christlichen mit der modernen Welt wäre? In der Tat gibt es ein solches Dilemma; das hat gerade der Kampf um das Schema 13 (die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute) deutlich gemacht[40]. Dialog und Mission sind nicht einfach dasselbe, und wenn auch niemand die Modernisierung als einzigen Inhalt des Aggiornamento auffassen und folglich niemand die moderne Welt als seinen einzigen Bezugspunkt ansehen konnte, so bleibt doch wahr, daß die kirchliche Erneuerung zwei Bezugspunkte hat: auf der einen Seite den christlichen Ursprung als den wesentlichen und grundlegenden Maßstab dessen, was sich überhaupt christlich nennen darf; auf der anderen Seite die moderne Welt, in die hinein das wesentlich Christliche übersetzt werden muß und die so als Übersetzungsziel im Blickfeld liegen muß, wenn man nicht einem wahrhaft unbiblischen Historismus und Archaismus zusteuern will. In diesem Sinn wird man sich über die zwei Pole des kirchlichen Erneuerungswollens und ihre innere Zuordnung grundsätzlich verhältnismäßig leicht einigen können, aber in der Praxis ist die Balance doch schwierig, und über die Verteilung der Gewichte wird man immer streiten können. Wie aber ist sie auf dem Konzil erfolgt? Hat man etwa zwei Arten von Texten nebeneinandergestellt, solche, die von Mission her denken, und solche, die es mit dem Dialog halten? Dann bliebe der nachkonziliaren Arbeit die Aufgabe, die Abwägung zwischen beiden Textgruppen vorzunehmen und die rechte Beziehung zwischen ihnen herzustellen. Oder hat das Konzil selbst die Ordnung der Motive deutlich werden lassen? Versuchen wir, um zu einer Antwort zu kommen, uns die Grundorientierung der Erklärung über die Religionsfreiheit und derjenigen über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen klarzumachen; eine Diskussion der vielschichtigen Aussagen der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute würde keine wesentlich andere Sicht zutage fördern und kann deshalb beiseite bleiben, zumal sie wiederum die Grenzen dieser kleinen Arbeit sprengen würde.

39 Vom Thema her möchte man auch das Dekret über die Kommunikationsmittel hierher rechnen, das indessen in Nr. 3 den Ausgangspunkt seiner Überlegungen gerade in der Pflicht zur weltweiten Verbreitung des Wortes Gottes und so in der missionarischen Idee findet: »Die katholische Kirche ist von Christus, dem Herrn, gegründet, um allen Menschen das Heil zu bringen, und darum der Verkündigung des Evangeliums unbedingt verpflichtet. Deshalb hält sie es für ihre Pflicht, die Heilsbotschaft auch mit Hilfe der sozialen Kommunikationsmittel zu verkünden und Grundsätze über deren richtige Anwendung aufzustellen.« Nicht ganz so eingeengt ist der Blickpunkt in Nr. 2, wo vor dem Dienst für die »Ausbreitung und Festigung des Gottesreiches« der Beitrag dieser Medien »zur Erholung und Bildung des Geistes« genannt wird. Diese zwei Aspekte bilden das Einteilungsprinzip für die zwei Kapitel des Textes, in dem jedoch der Verkündigungsaspekt den Vorrang behält. In Wirklichkeit freilich sind die Kommunikationsmittel nun einmal nicht primär Medien der christlichen Verkündigung, und so besteht in ihrer einseitigen Betrachtung von diesem Aspekt aus die Schwäche des Dekrets, das es sich mit seinem allzu direkten theologischen Ansatz doch wohl zu leicht gemacht hat: Eine an sich profane Sache kann man nicht dadurch theologisch sachgerecht behandeln, daß man primär ihre kirchliche Verwendbarkeit bedenkt. Vgl. den Kommentar zu dem Dekret von Karlheinz SCHMIDTHÜS im Ergänzungsband I des LThK, 112-135.

40 Vgl. RATZINGER, *Die letzte Sitzungsperiode* (wie Anm. 28), 31-39.

41 Nr. 4, 4. Absatz.

42 Nr. 10. Die Anmerkung 7 bietet dazu eine ausführliche Dokumentation aus der gesamten christlichen Überlieferung.

1 Die Erklärung über die Religionsfreiheit

Ist Religionsfreiheit ein Gegensatz zum missionarischen Auftrag der Kirche? Eine solche Behauptung bleibt auch dann ein totales Mißverständnis, wenn man die nachträglichen Hinzufügungen der Konzilserklärung über die einzig wahre Religion und ihren konkreten Bestand in der katholischen Kirche beiseite läßt, die zur Beruhigung der Opposition dem Text in einem ziemlich späten Stadium vorangestellt wurden. Man wird sogar umgekehrt sagen [41] müssen Religionsfreiheit ist die Bedingung dafür, daß Mission überhaupt stattfinden kann. So war es kein Zufall, daß die Optionen für die Erklärung über die Religionsfreiheit nicht zuletzt von den Missionsbischöfen kamen, deren Arbeit vom Exklusivitätsanspruch der Nationalreligionen bedroht ist und die daher ein vitales Interesse an einer Gestalt der Beziehung zwischen Gesellschaft und Religion bekunden mußten, in der die Freiheit zu den Konstruktionsprinzipien dieser Beziehung gehört. Diese Einstellung ist dann mehr als ein konjunkturbedingtes Interesse, wenn Mission für das Christentum mehr als eine Zufallssache, nämlich ein Teil seines Wesens selber ist. Der in Ekuador wirkende Bischof Muñoz Vega hat diese Einsicht in einer zu wenig beachteten Rede im Rahmen der Debatte über die Religionsfreiheit am 21. September 1965 klargestellt: Mission kann nur sein, wenn die einzelnen Religionen ihren Anspruch auf Deckungsgleichheit mit einer bestimmten Gesellschaft oder Nation aufgeben und an die Stelle des gesellschaftlichen Zwanges einer bestimmten Religionszugehörigkeit das Grundprinzip der Freiheit des religiösen Bekenntnisses tritt. Die Religionsfreiheit ist nicht nur ein äußeres, sondern ein inneres Postulat der Mission; die missionarische Idee bedeutet zugleich die Bestreitung der Exklusivsetzung einer bestimmten Religion durch politische oder gesellschaftliche Zwangsmittel. (Dabei wird als klar vorausgesetzt, daß »Religionsfreiheit« im Sinne des Konzils nicht die Gleichgültigkeit der Wahrheit meint, überhaupt nicht die Beziehung zwischen Religion und Wahrheit bzw. zwischen dem Einzelmenschen und der religiösen Wahrheit betrifft, sondern die Beziehung zwischen Gesellschaft und Religion, die Freiheit des religiösen Bekenntnisses von gesellschaftlichen Zwangsmitteln.) Man kann geradezu behaupten: Der totale Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens, seine geistige »Exklusivität«, die den Grund für den missionarischen Charakter des Christlichen darstellt, schließt jede gesellschaftliche Exklusivität aus und erfordert »Religionsfreiheit« als Bedingung seiner Verwirklichung. Die negative Stellungnahme zur Religionsfreiheit, die seit langem in der katholischen Theologie herrschend war, beruht zum Teil auf einem Mißverständnis dieses Gedankens, zum anderen Teil aber auf dem Fehlen der missionarischen Situation und dem Rückzug in eine Konservativität, die vor allem den gegenwärtigen Bestand schützen will; schließlich auch auf einem ungeschichtlichen Denken, das nur die abstrakten Größen von Wahrheit und Irrtum zur Kenntnis nimmt, ohne deren geschichtliche Verwirklichung zu bedenken. Über diesen grundsätzlichen Zusammenhang von Religionsfreiheit und Mission hinaus ergeben sich aus der Durchführung des Gedankens auch konkrete Imperative für die Methodik der Mission. Die Konzilserklärung warnt vor dem, was man Proselytenmacherei zu nennen sich gewohnt hat, vor einer Methode also, die ohne äußeren Zwang durch unlautere Taktiken der Einflußnahme vor allem den geistig Unterlegenen sich willfährig [42] macht[41]. Sie warnt selbstverständlich vor jeder Form von äußerer Gewalt, die der Freiheit des Glaubensaktes zuwider wäre[42], und sie betont endlich, im Anschluß an das Beispiel Christi und seiner Weise der missionarischen Verkündigung, daß der Bote des Evangeliums den »Menschen, die in Irrtum oder Unwissenheit bezüglich des Glaubens leben, liebevoll, klug und geduldig« begegnen müsse. »So ist Rücksicht zu nehmen sowohl auf die Pflichten gegenüber Christus, dem lebendig machenden Wort, das zu verkünden

ist, wie auch auf die Rechte der menschlichen Person und auf das Maß der Gnade, das von Gott durch Christus dem Menschen gewährt wird, an den die Einladung sich richtet, den Glauben freiwillig anzunehmen und zu bekennen«[43].

2 Die Erklärung über Kirche und nichtchristliche Religionen

Aber wie steht es mit der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen? Ich denke, man muß von unserer Fragestellung her drei Aussagen in dem Text unterscheiden.

a An erster Stelle ist die Begrenzung der Perspektive zu beachten, die der Text selbst vornimmt. »Von ihrem Auftrag her, Einheit und Liebe unter den Menschen und unter den Völkern zu fördern, betrachtet die Kirche hier vorzüglich das, was den Menschen gemeinsam ist und was zur gegenseitigen Verbindung beiträgt«[44]. Das heißt: Die Erklärung bekennt sich bewußt als eine Teilaussage; sie wendet sich der lang vernachlässigten Aufgabe zu, das Verbindende zwischen Christentum und Religionen herauszustellen, ohne damit den Anspruch zu erheben, das Ganze der Relation von Kirche und Weltreligionen geklärt zu haben. Im Gegenteil, sie setzt dies Ganze als gegeben voraus und akzentuiert unter dieser Voraussetzung einen Aspekt, der bislang zu wenig beachtet wurde. Damit kommen wir auf früher Gesagtes zurück: Die Erklärung zieht die Gedanken von Nummer 17 der Kirchenkonstitution weiter aus, sie ist ein innerkonziliarer Kommentar zu diesem Punkt und findet demnach ihren theologischen Zusammenhang in dem Volk-Gottes-Kapitel der Konstitution über die Kirche. Ihren inneren Zusammenhang und die Grenze ihrer Aussage begreift man nur, wenn man sie in dieses Kapitel und sein Gesamtbild eingefügt versteht. Sie hebt also die theologische Konzeption, die wir oben aufgrund dieses Kapitels entwarfen, nicht auf, sondern gibt einem Detail des dort gezeichneten Bildes deutlichere Farbe und Gestalt. [43]

b Diese grundsätzliche Einordnung macht dann die zweite Aussageebene verständlich: die Schilderung des Verbindenden zwischen den Religionen der Völker und dem christlichen Glauben. Wir brauchen hier nicht auf die ausführlichen Abschnitte über Israel und über den Islam einzugehen, die eine gewisse Sonderstellung einnehmen. Für unser Vorgehen genügt es, die Schilderung der übrigen Religionen (in Nr. 2 des Textes) kurz zu betrachten. Der Text befaßt sich zunächst mit den »Naturreligionen« (er denkt wohl besonders an die Religionen Afrikas, aber überhaupt an die sogenannten primitiven Religionen schriftloser Völker); ausführlicher werden Hinduismus und Buddhismus behandelt, und schließlich wird noch eine Bemerkung über die »übrigen Religionen« angefügt. Greifen wir das über Hinduismus und Buddhismus Gesagte heraus. Dem Text geht es hier offensichtlich darum, die innere Relation der dort vorzufindenden Phänomene zum Christlichen aufzudecken, also hinter der äußeren Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit, die innere Relativität des Menschlich-Religiösen auf das Christliche hin sichtbar zu machen. Im Hinduismus etwa begegnet einerseits die überquellende Vielfalt einer fast ins Grenzenlose sich ausfaltenden Mythologie und auf der anderen Seite die radikale Aufhebung der Fülle der Bilder in der Einheit des philosophischen Gedankens, der hinter alle Vielfalt in die absolute Einheit und Identität zurücktastet. Es begegnet die Härte einer Askese, die oft geradezu das Menschen-

43 Nr. 14, Schluß.
44 Nr. 1, 1. Absatz.
45 Nr. 2, 2. Absatz.
46 Nr. 1, 2. Absatz: »Una enim communitas sunt omnes gentes, unam habent orginem, cum Deus omne genus hominum inhabitare fecerit super universam faciem terrae, unum etiam habent finem ultimum, Deum, cuius providentia ac bonitatis testimonium et consilia salutis ad omnes se extendunt, donec uniantur electi in Civitate Sancta, quam claritas Dei illuminabit, ubi gentes ambulabunt in lumine eius.«

mögliche zu überbieten scheint, das Zurücksinken in das All-Eine durch die Meditation, aber auch das einfache Sich-Fallen-Lassen in das Vertrauen auf die göttliche Liebe hinein. Der Konzilstext ordnet diese Phänomene um zwei geistige Pole: Mythos wie Philosophie sind Weisen des menschlichen Suchens nach Gott und des Mühens, das unzugängliche Geheimnis Gottes im Wort menschlicher Rede faßbar zu machen, es »auszudrücken«. Kein Zweifel, es wäre auch eine ganz andere Betrachtung des Mythos möglich: Man könnte das Moment des Phantastischen, des Eigenmächtigen, der Verkennung der Wahrheit des einen Gottes, ihrer Verdunkelung und Angleichung an die menschlichen Wünsche herausstellen, ohne dem Mythos unrecht zu tun. Man kann aber ebensogut (und muß es schließlich) in all diesen Irrwegen das dennoch bleibende Unterwegssein der menschlichen Unruhe auf Gott hin und so die positive Grundbewegung, die im Mythos auch liegt, herausstellen, ohne ihm damit eine Endgültigkeit zuzuschreiben, die er im Grunde selbst gar nicht beansprucht. Ähnlich steht es um die Schilderung des Buddhismus, der vor allem als »negative« Theologie des Ungenügens der Welt geschildert und in seinem positiven Wollen mit der von ihm selbst formulierten Idee des »Weges« erläutert wird, auf dem Erleuchtung oder Befreiung gesucht wird. Auch hier wäre es ebensogut möglich, das theologische Ungenügen einer sich wesentlich atheistisch verstehenden Religion herauszuarbeiten; aber liegt nicht in diesem A-theismus in der Tat eine theologia negativa, die den [44] Christen etwas angeht und die er in ihrem positiven Anspruch viel ernster bedenken müßte, als es bisher geschehen ist? Eben dazu will ihn die Erklärung über die Weltreligionen auffordern.

Wenn man diesem Text etwas vorwerfen kann, so ist es nicht die Begrenzung der Perspektive, die er ausdrücklich als solche bekennt, sondern eher eine gewisse Vereinfachung der Fragestellung: Bei der Behandlung der Beziehung zwischen Christentum und Weltreligionen hätte er sich wohl dem seit Barth und Bonhoeffer viel beredeten Problem des Verhältnisses von »Glaube« und »Religion« stellen müssen, also jener Position, die einen ausschließenden Gegensatz zwischen beidem behauptet, Religion als »Unglauben« schildert und ein »religionsloses Christentum« proklamiert, womit das »Religiöse« nicht nur in den Weltreligionen, sondern auch im Christlichen selbst entschieden in Frage gestellt wird. Eine religionsfreundliche Perspektive, wie sie hier auftritt, kommt leicht in den Verdacht, unkritisch zu sein, wenn sie diese Frage ausläßt. Freilich kann man auch in der theologischen Literatur gelegentlich ein unausgegorenes Ineinander beider Standpunkte finden: Während das Religiöse im Christlichen attackiert und das religionslose Christentum propagiert wird, werden freundliche Betrachtungen über den Heilscharakter der nichtchristlichen Religionen angestellt …

c Die dritte Aussageebene besteht in den praktischen Konsequenzen, die aus dem Gedanken der Gemeinsamkeiten zwischen Kirche und Weltreligionen entwickelt werden. Was schon in der Kirchenkonstitution gesagt worden war (und im Missionsdekret ausführlich wiederholt wird), hören wir auch hier: »Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist«[45]. Wiederum also wird deutlich, daß die Bekehrung zum christlichen Glauben nicht nur eine Abwendung von den Göttern und eine Hinwendung zum einen Gott darstellt, sondern doch zugleich mit dem Gestus der Reinigung auch die Aufnahme des im Heidnischen dunkel Gewollten bedeutet, das gerade so zu seinem eigentlichen Sinn kommt. Der Konzilstext läßt einen doppelten Grund dafür erkennen, daß inmitten der Abwendung doch auch die »Aufnahme« wirksam ist. Er weist zurück auf den Schöpfergott, von dem alle Menschen kommen, und findet (ohne daß dies sehr deutlich ausgeführt würde) die Religionen der Völker in einem Zusammenhang mit der Schöpfungswirklichkeit[46]; er sieht sie aber vor allem auch beleuchtet von jenem Licht, das alle Menschen erleuchtet [45], die in diese Welt kommen, und sieht so auch

einen christologischen Faktor in ihnen wirken[47]; beides ist ja im letzten untrennbar[48]. Die weiteren Konsequenzen beziehen sich auf die Haltung der Menschen und Gemeinschaften untereinander; sie entsprechen im wesentlichen dem, was von anderem Ausgangspunkt her auch in der Erklärung über die Religionsfreiheit entwickelt wird. »Die Kirche mahnt ihre Kinder, mit Klugheit und Liebe durch Gespräche und Zusammenarbeit mit den Anhängern anderer Religionen, im Zeugnis christlichen Glaubens und Lebens, jene geistigen und moralischen und auch die soziokulturellen Werte anzuerkennen, zu wahren und zu fördern, die sich bei jenen finden«[49]. Dazu tritt die Mahnung zur Brüderlichkeit gegen alle Menschen, denn »wer nicht liebt, kennt Gott nicht« (1 Jo 4,8)[50]. Darin liegt ohne Zweifel ein umfassender Anspruch an den Missionar und die Weise der Mission; eine Gewissenserforschung erster Ordnung für alle bisherige Mission und eine Verneinung des Europäismus im Missionarischen, eine strenge Unterscheidung von »Kulturmission« und »Glaubensmission«, die nicht miteinander vermengt werden dürfen. Und es wird sichtbar, welch heilsame Notwendigkeit gerade deshalb Mission für den Glauben ist, weil sie ihn zwingt, die Relativität seiner Ausdrucksformen zu erkennen und sich zu reinigen von falschen Identifizierungen mit Wirklichkeiten, die in Wahrheit nicht der Ordnung des Glaubens, sondern den Ordnungen dieser Welt zugehören. Der Glaube braucht die Mission, um er selbst bleiben zu können; die Mission aber wird ihm diesen kritischen Reinigungsdienst nur leisten können, wenn sie ganz von der Liebe beseelt ist, dem anderen nicht *sich* aufdrängen will, sondern *Christus* schenken möchte. Versucht sie das, dann muß der Respekt vor dem Eigensein des anderen und vor seiner geistigen Welt ein Grundgesetz werden. So aber wird sichtbar, daß der Dialog die Mission nicht ausschließt, wohl aber die Mission den Dialog verlangt.

3 Mission und Dialog

Betrachtet man das Ganze, so wird man feststellen, daß quer durch alle Texte des Konzils, wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten, drei Aussagekreise [46] bezüglich des Verhältnisses von Kirche und Weltreligionen vorliegen:

a die eigentlich missionarische Thematik;

b der Gedanke der »Zusammenarbeit« und des »Gesprächs«;

c der Gedanke der die Kirche überschreitenden Heilsmöglichkeit kraft des allenthalben wirksamen Heilswillens Gottes[51]. Freilich wird diese Heilsmöglichkeit nirgendwo direkt mit den anderen Religionen als solchen in Zusammenhang gebracht, so daß diese etwa als ersatzweise Heilswege geschildert würden, sondern sie wird gebunden an die beiden Kom-

47 Nr. 2, 2. Absatz.

48 Über die Einheit von Schöpfungsglaube und Christologie Vgl. Hans Urs v. BALTHASAR, *Karl Barth*, Köln 1951, wo das Thema 336-344 von der neueren katholischen Theologie her entfaltet wird; Hans KÜNG, *Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957, 138-150, mit einem Querschnitt durch die ganze Tradition; Eberhard HAIBLE, *Schöpfung und Heil*. Ein Vergleich zwischen Bultmann, Barth und Thomas, Mainz 1964.

49 Nr. 2, 3. Absatz.

50 Nr. 5, 1. Absatz. Die Nummer wird eingeleitet mit dem schönen Satz: »Nequimus vero Deum omnium Patrem invocare, si erga quosdam homines, ad imaginem Dei creatos, fraterne nos gerere renuimus.«

51 Konstitution über die Kirche, 16: »Qui enim Evangelium Christi Eiusque Ecclesiam sine culpa ignorantes, Deum tamen sincero corde quaerunt, Eiusque voluntatem per conscientiae dictamen agnitam, operibus adimplere, sub gratiae influxu conantur, aeternam salutem consequi possunt.« Vgl. auch das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, 7:« ... Etsi ergo Deus viis sibi notis homines Evangelium sine eorum culpa ignorantes ad fidem adducere possit ...« Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen nimmt, entsprechend ihrer begrenzten Absicht, zur Heilsfrage überhaupt nicht Stellung.

ponenten der rettenden Gnade Gottes einerseits und des Gehorsams gegen das Gewissen anderseits. Aber nichts hindert, anzunehmen, daß in den durch die Religionen angebotenen Formen solcher Gehorsam stattfinden kann, wobei freilich bedeutsam bleibt, daß nicht die Religionen, sondern eben der Gehorsam und die ihn ermöglichende Gnade als Heilsweg benannt werden.

Wenn man nun aber versucht, einen Zusammenhang zwischen diesen drei Motivkreisen herzustellen, wird man sagen müssen, daß in der Meinung des Konzils ohne Zweifel das Gefälle von c) nach a) verläuft: Weil am Ende überall allein die Gnade das Rettende ist, darum muß die Botschaft von der Gnade allen verkündigt werden, darum muß der Weg über alles menschliche Suchen und Versuchen hinaus auf das Evangelium von der Gnade zuführen. Und auch »Gespräch« und »Zusammenarbeit« können nicht ein Letztziel bleiben, sondern sind Vorläufer für die Einheit, die nicht von Menschen, sondern von Gott her kommt. Freilich: Wie lange kann das Vorläufige dauern in dieser Welt, die selbst ja nichts anderes als Vorläufigkeit ist gegenüber dem Endgültigen, dem Königtum Gottes, das in dem neuen Himmel und auf der neuen Erde walten wird!

Wenn es also eine dynamische Einheit der drei Motive gibt, in der das Missionsmotiv den übergeordneten Platz einnimmt, so heißt das doch nicht, daß das Missionsmotiv die beiden anderen aufsaugen würde, so daß am Schluß im Grunde nur noch ein Motiv bliebe. Nein, es sind und bleiben drei Motive, deren dynamische Einheit ihre Dreiheit nicht aufhebt, sondern bestätigt. Deshalb bleibt das »Gespräch« ein wirkliches Gespräch, das nicht durch die Ungeduld des Erfolgverlangens in eine unzeitige Direktheit des missionarischen Wollens gedrängt werden darf; deshalb bleibt aber auch die [47] unmittelbare Mühsal des missionarischen Dienstes jederzeit notwendig, die nicht durch einen Mangel an gläubiger Hoffnung ausgelöscht werden darf. Und vielleicht wird man hinzufügen müssen, daß das Gespräch seinen eigentlichsten Platz doch im Innern des Missionarischen hat: in dem Glauben, der sich selbst besser verstehen will, indem er den anderen verstehen lernt und damit lernt, zwischen dem eigenen Willen und der übernommenen Botschaft zu unterscheiden. Je weniger der Missionar sich selbst weitergibt, je mehr er einfach Christus bringt, desto geringer wird das Dilemma zwischen Dialog und Verkündigung werden, desto reiner wird die Verkündigung den Zugang eröffnen zu jenem entscheidenden Dialog, für den alles andere Gespräch nur Vorstufe sein kann: dem Dialog der Menschheit mit ihrem Schöpfer, den anzubeten ihr höchstes Müssen und ihr größtes Dürfen in einem ist.

Zusammenfassung

Mission als Auftrag und Dynamik ist eine Grundtextur konziliarer Aussagen. Diesem Moment wurde der hier vorliegende, wieder abgedruckte Beitrag aus dem Jahre 1967 gewidmet, wenn er den Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Dekretes *Ad gentes* nachgeht, und dabei vor allem auf *Lumen gentium* in den Artikeln 13-17 zu sprechen kommt. Mission als trinitarische und vor allem christologische Bewegung steht in der Dialektik von Zugehen auf Andere und Hinausgehen über sich selbst, weiterhin im Spannungsfeld von »assumere« (Aufnehmen) und »purificare« (Reinigen) in diesem Begegnungsgeschehen. Zielpunkt der Mission ist die Zurüstung für die kosmische Liturgie, der Dialog des Menschen mit dem Schöpfer. Ein abschließender Teil beschäftigt sich mit dem seit dem II. Vatikanum stets aktuellen Problemfeld »Dialog und Mission«. Die lange vorherrschende negative

Stellungnahme von Seiten der katholischen Kirche der Religionsfreiheit gegenüber, die heute als die Bedingung dafür gesehen wird, daß Mission überhaupt stattfinden kann, beruhe u.a. auf dem Fehlen der missionarischen Situation und dem Rückzug in eine Konservativität, die vor allem den gegenwärtigen Bestand schützen will; schließlich auch auf einem ungeschichtlichen Denken, das nur die abstrakten Größen von Wahrheit und Irrtum zur Kenntnis nimmt, ohne deren geschichtliche Verwirklichung zu bedenken.

Summary
One of the basic structures of conciliar statements is mission as command and a dynamic force. The present contribution, reprinted from 1967, was devoted to this factor, investigating, as it does, the council statements on mission apart from the decree Ad gentes and at the same time speaking in particular on the subject of Lumen gentium, paragraphs 13 to 17. Mission as a Trinitarian and above all a Christological movement is situated in the dialectic of reaching out to others and going beyond oneself and, furthermore, in the field of tension between »assumere« (taking up) and »purificare« (cleansing) in this occurrence of encounter. The goal of mission is the preparation for the cosmic liturgy, the dialogue of human beings with the creator. A concluding section deals with the problematic area of »dialogue and mission,« a constantly topical issue since the Second Vatican Council. The long-prevailing negative position on the part of the Catholic Church with respect to religious liberty, which is seen today as the condition that mission can take place at all, is based on, among other things, the absence of the missionary situation and the retreat into a conservatism that seeks above all to protect the current state of affairs. Finally, it is also based on non-historical thinking which only takes note of the abstract realities of truth and error without considering their historical realizations.

Sumario
La misión como envío y dinámica es una textura fundamental de las afirmaciones conciliares. De eso trata este artículo, reproducido de la publicación del año 1967, resaltando sobre todo las afirmaciones sobre la misión en *Lumen gentium* 13-17. La misión como un movimiento trinitario y sobre todo cristológico está en la dialéctica del ir al encuentro de alguien y de salir de sí mismo; se encuentra también en la tensión entre el »assumere« (aceptar) y el »purificare« (purificar) en medio de ese movimiento. Meta de la misión es el estar pertrecho para la liturgia cósmica, el diálogo del hombre con el creador. La última parte se ocupa del el tema »Diálogo y misión«, tan actual desde el Concilio. La tradicional actitud negativa de la Iglesia católica frente a la libertad religiosa, que hoy es más bien vista como la condición para que pueda darse la misión, se debe entre otras cosas a la falta de una verdadera situación de misión, al repliegue en un conservadurismo que, sobre todo, quiere proteger el estado actual, y finalmente a un pensamiento ahistórico, que sólo parece tener en cuenta los principios abstractos de verdad y error, sin considerar su realización histórica.

Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach »missionarisch«...

Zu Mission und Missionswissenschaft nach »Ad Gentes« von Martin Üffing SVD

1 Einleitung

Das Zweite Vatikanische Konzil »markierte auch missionswissenschaftlich eine Zäsur, insofern es neue kirchlich-theologische Voraussetzungen schuf, welche nicht nur die für jedes Christ- und Kirchesein zentrale Bedeutung der unter Kritik und in Krise geratenen Mission herausstellten (AG 2; LG 48), sondern auch die Mission zu einer Neubesinnung auf ihr bisheriges Selbstverständnis herausforderten.«[1] Seit dem Konzil hat sich der Schwerpunkt der missionswissenschaftlichen Forschung von Europa in andere Kontinente verlagert. Damit hat auch die Missionswissenschaft selbst bedeutende Akzentverschiebungen erfahren. Da Mission sowohl in Afrika, Asien und Ozeanien als auch in Amerika und Europa sehr stark mit dem Verhältnis des Christentums zu verschiedenen Kulturen und Religionen sowie mit der sozialen Lage der Menschen zu tun hat, befasst sich die Missionswissenschaft gegenwärtig in verschiedenen Kontexten mit Fragen und Herausforderungen, die sich daraus ergeben. Das wird deutlich in den Umschreibungen, die David Bosch[2] wählt. Er schreibt über Mission als: Kirche mit anderen; Missio Dei; Heilsvermittlung; Aufruf zu Gerechtigkeit; Evangelisierung; Kontextualisierung; Befreiung; Inkulturation; Gemeinsames Zeugnis; Dienst des ganzen Volkes Gottes; Zeugnis für Menschen anderer lebendiger Religionen; Theologie; Aktion in Hoffnung.

In seinem Werk *The Church and Cultures* beschreibt Louis Luzbetak im Jahre 1988 die Missionswissenschaft als ein »integrierendes, multidisziplinäres Feld«[3]. Obwohl die Missionswissenschaft von ihrer Natur her theologisch wäre, sei sie, wie sie gegenwärtig verstanden wird, doch nicht in der Lage, ihre theologischen Anliegen zu behandeln, ohne andere (theologische und säkulare) Disziplinen zur Hilfe zu nehmen. Luzbetak bezieht sich auf ein Modell des »missionswissenschaftlichen Prozesses«, das auf den Anthropologen Alan P. Tippett zurückgeht.[4] Dieses Modell veranschaulicht die Dynamik von Missionswissenschaft als Prozess, der mit aktuellen missionarischen Situationen oder Herausforderungen beginnt und mit angewandter Missionswissenschaft endet. Situationen oder Herausforderungen werden mit Hilfe von Ethnotheologie, Ethnogeschichte und Ethnopsychologie auf der Grundlage von Anthropologie, Geschichte, Psychologie, Soziologie und praktischen Missionserfahrungen analysiert und gedeutet. Vergleichende Religionswissenschaft und Ökumenische Theologie leisten ihren Beitrag zu einem tieferen Verständnis missionarischer

1 Giancarlo COLLET, Missionswissenschaft / Missiologie, in: *LThK*, Bd. 7, Freiburg 1998, 324-326.

2 David BOSCH, *Transforming Mission*, New York 1996.

3 Louis LUZBETAK, *The Church and Cultures*. New Perspectives in Missiological Anthropology, New York 1988, 14.

4 Alan R. TIPPETT, Research Method and the Missiological Process at the School of World Mission, in: Alvin MARTIN (Hg.), *The Means of World Evangelization: Missiological Education*, S. Pasadena 1974, 498-504.

Situationen. Die Missionswissenschaft bedient sich all dieser Disziplinen, um Wege missionarischen Engagements heute aufzuzeigen.

Das hier nur kurz skizzierte Modell macht auf die besondere Bedeutung von Kontexten oder Kulturen für das gegenwärtige Missionsverständnis aufmerksam. Daraus lässt sich bereits erahnen, dass es der Missionswissenschaft heute nicht mehr primär um »Mission und Ausbreitung des Christentums im außereuropäischen Raum« aus europäischer Perspektive[5] gehen kann, sondern dass es unterschiedliche Ansätze und missionswissenschaftliche Wege in den verschiedenen Ortskirchen bzw. Kontexten geben wird. Es geht um eine mehr und mehr kontextuell verwurzelte und gleichzeitig für weltweite Entwicklungen offene, pluralistische Disziplin, die in ihrem Bemühen bei der Suche nach Wegen christlicher Mission heute eben auf die Kulturen (Kontexte) und Religionen oder religiösen Überzeugungen bzw. Weltanschauungen und Lebensweisen der Menschen eingeht.

Vor 40 Jahren, am 7. Dezember 1965, wurde das Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche *Ad gentes* von Papst Paul VI. promulgiert. Dieses Dekret wurde in Anlehnung an die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* erarbeitet, und die Aussagen über den Zusammenhang von Mission und Kirche sowie die darin enthaltene theologische Begründung der Mission wiesen auch den Weg der Missionswissenschaft seit dem Konzil. Während die Missionswissenschaft seit Anfang der siebziger Jahre, zum Beispiel in der deutschsprachigen katholischen Theologie, in eine Legitimationskrise geriet, lassen sich, zum Beispiel in einigen Ortskirchen Asiens, missionswissenschaftliche Neuaufbrüche und Neuorientierungen ausmachen, die sicher auch Konsequenzen des mit *Ad gentes* Angestoßenen sind. Im Folgenden soll auf einige Aspekte von *Ad gentes* und der Entwicklung seit dem Konzil eingegangen und auf Konsequenzen für die Missionswissenschaft hingewiesen werden.

2 Kirche und Mission im Umfeld des Konzils

Das Konzilsdekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes* ist »in stärkster Anlehnung an die Kirchenkonstitution erstellt worden«[6]. *Ad gentes* 1 greift die Bezeichnung der Kirche als »das allumfassende Sakrament des Heils« aus *Lumen Gentium* direkt auf.[7] Aus dieser Nähe ergibt sich, dass ein Blick auf die Missionswissenschaft im Anschluss an *Ad gentes* Entwicklungen innerhalb der Ekklesiologie zu berücksichtigen hat. Severino Dianich geht auf den engen Zusammenhang zwischen den Krisen von Missionswissenschaft und Ekklesiologie ein.[8] Es ist sein Ziel, die Missionswissenschaft ins Herz der Ekklesiologie einzufügen und sie nicht zu ihrem bloßen Anhang zu machen. Mit dem Konzil kann man sagen, dass die Kirche selbst Mission ist, dass so Mission nicht mehr auf bestimmte Länder (die Missionen) und auch nicht auf bestimmte Personen (die Missionare) zu begrenzen ist.

5 Mariano DELGADO, Missionswissenschaft vor neuen Aufgaben, in: Günter RISSE u. a. (Hg.), *Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Paderborn 1996, 791-803, hier 791.
6 Arnd BÜNKER, *Missionarisch Kirche sein?*, Münster 2004, 139.
7 BÜNKER, *Missionarisch Kirche* (wie Anm. 6).
8 Severino DIANICH, *Chiesa in Missione*, Alba 1985.
9 Michael AMALADOSS, *Mission Today*, Rom 1988, 23.
10 Karl RAHNER, Theologische Grundinterpretation des 2. Vatikanischen Konzils, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. XIV: In Sorge um die Kirche, bearbeitet von Paul Imhof, Zürich 1980, 287-302, 288.
11 Johann Baptist METZ, Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: Johannes BAUER, *Entwürfe zur Theologie*, Graz/Wien/Köln 1985, 209-233, hier 221.
12 Wilhelm ANDERSEN, *Auf dem Weg zu einer Theologie der Mission*, Gütersloh 1957, 22.
13 ANDERSEN, *Auf dem Weg* (wie Anm. 12), 11-15.
14 Walter FREYTAG, *Reden und Aufsätze* (Theol. Bücherei Bd 13/II), München 1961, 107.
15 Theodor MÜLLER-KRÜGER (Hg.), *In sechs Kontinenten*, Dokumente der Weltmissionskonferenz, Mexiko 1963, Stuttgart 1964.
16 MÜLLER-KRÜGER, *In sechs Kontinenten* (wie Anm. 15), 176.
17 MÜLLER-KRÜGER, *In sechs Kontinenten* (wie Anm. 15), 13.

Die konkrete Form missionarischer Aktivitäten in einem bestimmten Kontext hängt von den Umständen einer Situation ab.

Und so sind auch die konkreten Dienste und Charismen Einzelner und von Gruppen unterschiedlich. Aber all das sind Teile der einen Mission, die die Kirche ist. Michael Amaladoss sagt dazu: »Ein bedeutender Grund für eine solche Erweiterung des Missionsverständnisses war das wachsende Bewusstsein der De-Christianisierung in den so genannten christlichen Ländern, so dass auch dort die Notwendigkeit einer neuen Verkündigung des Evangeliums gesehen wurde.«[9]

2.1 Eine veränderte Sicht der Kirche

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich seiner pastoralen und missionarischen Zielsetzung entsprechend in besonderer Weise mit der universalen Sendung der Kirche befasst (siehe *Lumen Gentium* 1). Die Sendung der Kirche in die Welt, ihr Heilsauftrag in der Gesellschaft und Solidarität der Kirche mit allen Problemen menschlicher Existenz sind sein zentrales Thema.

Die neue Auffassung von Mission ergab sich vor allem aus der Ekklesiologie des Konzils, insbesondere aus den Aussagen über die Teilkirchen. Wie weithin bekannt, stellte Karl Rahner die These auf: »Das Zweite Vatikanische Konzil ist in einem ersten Ansatz, der sich erst tastend selber zu finden sucht, der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche.«[10] Und J. B. Metz folgt der Rahnerschen Interpretation, wenn er im Anschluss an das Konzil als Konsequenz desselben von einer »kulturell polyzentrischen Weltkirche« spricht: »Die Kirche befindet sich auf dem Weg von einer mehr oder weniger monozentrischen Kirche Europas und Nordamerikas zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche.«[11]

Doch liegen Ursprünge dieser Entwicklung schon in der vorkonziliaren Zeit. Eine veränderte Sicht der Kirche und der Mission zeichnete sich bereits vor dem Zweiten Weltkrieg, zuerst im protestantischen Bereich, ab.

Vor dem Zweiten Weltkrieg suchte man lange Zeit im Protestantismus Mission und Kirche in enger Verbindung zu sehen, wenn auch in anderen Formen als im katholischen Bereich. Seit der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 bemühte man sich, Wesen und Aufgabe der Kirche zu erfassen, da man zu der Erkenntnis kam: »Wer theologische Aussagen über die Mission machen will, muss von der Kirche reden.«[12] Stand auf dieser Konferenz die Mission noch vor ihrer Begegnung mit der Kirche, so kamen sich Mission und Kirche 1928 in Jerusalem schon näher und fanden sich 1938 in Madras.[13] Im Laufe der Jahre wurde Mission zunehmend als Teilhabe an der *Missio Dei* verstanden. Man machte »einen großen Schritt vorwärts in der trinitarischen Sicht der Mission als Missio Dei, in ihrem Verständnis als zum Wesen der Kirche gehörig ...«[14]; erklärte, dass die ganze Kirche missionarisch sei und dass die Mission *ad gentes* nur einen Teil dieser Aufgabe darstelle.

Das Generalthema der Weltmissionskonferenz von Mexiko City im Jahr 1963 lautete: »Gottes Mission und unsere Aufgabe«[15]. Die Dokumente von Mexiko City unterstreichen, »dass Kirche und Mission nicht nur zufällig, sondern notwendig zusammengehören«[16].

Es ging um die Verwirklichung dessen, was schon in Neu Delhi (1961) beschlossen worden war: »Die Kirche, ihrem Wesen nach missionarisch, ist in Bewegung auf die Welt zu in sechs Kontinenten. Das wiederum stellt uns vor die Frage nach der Mission ›vor der Tür‹ (Volksmission) und ›an den Enden der Erde‹ (Äußere Mission), und es erfordert gemeinsames Handeln in der Mission‹ ...«[17]

Die Bedeutung und zugleich der Zündstoff der Tagung von Mexiko City lag darin, die missionarische Aufgabe im Kontext des Handelns Gottes in den säkularen Ereignissen

unserer Zeit zu sehen. »Die christliche Verkündigung in der säkularen Welt muss daher eine ständige Auseinandersetzung mit den wahren Nöten unserer Zeit sein. Ihrer Form nach muss sie ein Dialog sein, in dem die Sprache und die Denkformen der Gegenwart angewandt, die wissenschaftlichen und soziologischen Erkenntnisse genutzt und die Menschen in ihrer besonderen Situation angesprochen werden.«[18]

Auf katholischer Seite verfolgte man die Diskussionen im protestantischen Bereich. Man begann, die Aufgaben der Mission weiter zu sehen als bisher. In der Sicht der Kirche als dem wandernden Volk Gottes brach von selbst der Gedanke durch, dass die Kirche eine vorläufige Größe bleibt, an der es immer wieder etwas zu verändern gilt. Indem die Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils die Heilsfrage nicht mehr mit der sichtbaren Zugehörigkeit zur Kirche identifiziert, wird die Kirche ebenfalls mehr als bisher in ihrer Vorläufigkeit gesehen und in ihrem stellvertretenden Charakter innerhalb der ganzen Menschheit. Der Artikel 2 von *Lumen Gentium* sieht die Kirche überhaupt in einer großen, umfassenden, heilsgeschichtlichen Entwicklung. Die Kirche wird dadurch in ihrer gegenwärtigen Gestalt relativiert. Sie steht in einem Zusammenhang, den sie selber nicht gewirkt hat, sondern in den sie hineingestellt ist. In den Artikeln 3, 5 und 9 wird sie vom Reich Christi abgehoben.

Ludwig Rütti weist in einem Artikel darauf hin, dass das Selbstverständnis des säkularisierten Menschen auf dem Konzil noch nicht genügend erfasst wurde. »Es wird nämlich hier noch eine Unterscheidung von religiösem und weltlichem Bereich angesetzt, die einem sakralen Weltverständnis und Weltverhältnis entspricht.«[19] Der heutige Mensch, der durch Wissenschaft und Technik seine Welt gestaltet, habe immer weniger das Bedürfnis, sein Schaffen und seine Werte in einen direkten religiösen Bezug zu stellen, schon gar nicht in einen institutionellen. Damit handle es sich hier um eine missionarische Situation, die analog zu der Situation einer »heidnischen« Religion gesehen werden muss.

2.2 Zum Missionsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils

2.2.1 Voraussetzungen

Die Aussagen zum Thema Mission des Zweiten Vatikanischen Konzils erscheinen als das Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung, die als der Weg »Von den Missionen zu den Jungen Kirchen« umschrieben werden kann: von den ausländischen Missionen zu den Ortskirchen, von den politischen Bindungen zur Freiheit der Mission, von der westbetonten Einförmigkeit zum Kulturpluralismus. Sodann tritt im Konzil sehr klar das Bewusstsein zutage, dass die Mission eine wesentliche Eigenschaft der ganzen Kirche bildet, die nicht mit der Kirche des Westens identisch ist.

Die Ortskirchen hatten auf katholischer Seite für viele Jahrhunderte keine besondere Rolle gespielt; bestenfalls hatte man »Filialen« der Universalkirche. Besonders die »Mis-

18 MÜLLER-KRÜGER, *In sechs Kontinenten* (wie Anm. 15), 162.
19 Ludwig RÜTTI, Fragen an die Konstitution ›Über die Kirche‹ an die ›Mission‹, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 49 (1965) 249-259, hier 254.
20 Henri GODIN / Yvan DANIEL, *France – pays de mission?*, Paris 1943.
21 Siehe dazu: Thomas OHM, *Machet zu Jüngern alle Völker*, Freiburg 1962.
22 OHM, *Machet zu Jüngern* (wie Anm. 21), 52f.
23 Siehe: Josef GLAZIK, *Mission, der stets größere Auftrag*, Aachen 1979, 105.

sionskirchen« hatten der Kirche in Rom in fast jeder Hinsicht ähnlich zu sein, sie waren »Missionen«, Kirchen zweiter Klasse, Tochterkirchen, unreife Kinder, apostolische Vikariate und noch nicht autonome Diözesen. Eine Änderung zeichnete sich mit den verschiedenen Missionsenzykliken dieses Jahrhunderts ab. *Maximum Illud* (1919), *Rerum Ecclesiae* (1926), *Evangelii Praecones* (1951) bereiteten den Weg zu einem neuen Verständnis, obwohl erst *Fidei Donum* (1957) einen wirklichen Wendepunkt bedeutete, auf dem das Zweite Vatikanische Konzil aufbauen konnte.

Daneben sind verschiedene konkrete Entwicklungen von Bedeutung für eine Veränderung des Missionsverständnisses: Die endgültige Schließung Chinas für Missionare im Jahre 1955, die Unabhängigkeit vieler Staaten im Anschluss an den Zweiten Weltkrieg und damit entstehende nationalere Bewegungen bis hin zu einer Hinterfragung der Missionspraxis in verschiedenen Kontexten führten zu Schwierigkeiten. Die Berechtigung christlicher Einrichtungen auf dem Gebiet der Schulen, der Krankenhäuser, der sozialen Tätigkeit wird sowohl in den alten christlichen Ländern wie in denen der Jungen Kirchen angefochten; der asiatische und afrikanische Klerus übernimmt die nationalistischen Ideen und will die fremde Führung nur schwer hinnehmen. Aus einer allgemeinen Ideenströmung entwickelt sich eine neue Auffassung der Mission, die 1944 in einem kleinen Buch: *Frankreich, ein Missionsland?*[20] einen Ausdruck fand: man streitet den »ausländischen Missionen« immer mehr das Recht ab, allein die Namen »Mission« und »Missionar« zu verwenden; diese Begriffe passen ebenso gut auf gewisse nachchristliche Gesellschaftsschichten des Westens. So bestreitet man den Missionscharakter gewisser Situationen, in denen das Personal der Jungen Kirchen tatsächlich die gleichen Aufgaben hat wie die Hirten alter christlicher Gemeinschaften.

Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil waren auf katholischer Seite für das Missionsverständnis zwei Schulrichtungen maßgebend: Die Schule von Münster (J. Schmidlin und Th. Ohm) und die Löwener Schule (P. Charles und E. Loffeld).[21]

Der Missionsbegriff der Schule von Münster und ihres Begründers Josef Schmidlin stützte sich auf den Gründer der protestantischen Missionswissenschaft in Deutschland: Gustav Warneck. Gemäß dieser Richtung versteht man unter Mission vor allem die Verkündigung des Evangeliums, die Bekehrung der Menschheit (Konversionstheorie), die Seelenrettung der Nichtchristen. Dieser Missionsbegriff ist mehr christozentrisch und mehr individualistisch-personal ausgerichtet, und da der Akzent auf der Verkündigung des Evangeliums liegt, wird Mission vorwiegend als Evangelisierung beschrieben.[22]

Dieser Auffassung steht der Missionsbegriff der Löwener Schule gegenüber, die das Hauptgewicht auf die Einpflanzung der Kirche, auf die Errichtung der kirchlichen Organisation und ihrer Hierarchie, auf die Gewinnung auch der Nicht-Katholiken legt. Diese Konzeption ist ekklesiozentrisch und territorial: Ziel von Mission ist es, in einem bestimmten Territorium die Kirche zu errichten, wobei Rücksicht genommen wird auf den konkreten kulturellen Kontext.[23]

Das Konzil wollte für keine einzelne theologische Schule Partei ergreifen und versuchte, eine Synthese der beiden genannten Richtungen zu erreichen. Tatsächlich ist jede der beiden Konzeptionen durch die jeweils andere ergänzungsbedürftig: die Verkündigung des Evangeliums hat ihr Ziel erst erreicht, wenn sie auch zur Bildung von Gemeinden und zur Feier der Sakramente führt. Umgekehrt ist bloße Kirchenbildung ohne vorangehende Glaubensverkündigung und Bekehrung wirkungslos. Beide Schulen waren sich jedoch einig, dass der Terminus »Mission« die Erstverkündigung des Evangeliums meint. Sie hörten es nicht gerne, dass man von einer »Mission de France« sprach und hören es auch nicht gerne, wenn man von einem »Missionsland Deutschland« spricht.

Obwohl beim Konzil 150 asiatische und afrikanische Bischöfe anwesend waren, wurde in den Diskussionen deutlich, wie schwierig es war, die alte Auffassung von Mission in Bewegung zu bringen. Als das Missionsdekret behandelt wurde, setzte sich bei den Konzilsvätern die Einsicht durch, dass die »Jungen Kirchen« darin einen zentralen Platz einnehmen müssten und Mission nicht mehr länger als ein Unternehmen der westlichen Kirche zu betrachten ist. Die »jungen Kirchen« hörten auf, das Objekt der Missionsarbeit zu sein. Mit der Einfügung eines Kapitels (Kapitel III) über die »Jungen Kirchen« in das Missionsdekret *Ad Gentes* wurde eine wesentliche Änderung der Perspektive deutlich gemacht: die Mission der Missionare wurde zur Mission der »Jungen Kirchen.«[24]

Die »Jungen Kirchen« sind jetzt gleichwertige Kirchen mit eigener Verantwortung geworden, Kirchen mit allen Chancen sowie mit allen Risiken. »Wie die Französische Revolution, wie der Untergang des Kirchenstaates, so war der Zusammenbruch des Kolonialismus ein notwendiges Ereignis, um die Kirche frei zu machen für ihre eigentliche Sendung.«[25] Papst Paul VI. hat 1969 in Uganda für diesen neuen Zustand der Kirche Zeugnis abgelegt, als er sagte: »Wir haben kein anderes Verlangen, als Euch in dem zu bestärken, was Ihr schon seid: Christen und Afrikaner. Deshalb wünschen wir, dass unsere Gegenwart unter Euch die Anerkennung Eurer Reife zum Ausdruck bringe [...]. Von jetzt an seid Ihr Afrikaner Eure eigenen Missionare. Die Kirche Christi ist voll und wahrhaft in diesen gesegneten Boden eingepflanzt.«[26]

2.2.2 Eine neue Auffassung von Mission

Die neue Auffassung von Mission ergab sich aus der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, insbesondere aus der Lehre über die Teilkirchen, eine der »Entdeckungen« des Konzils. Es wird erklärt, dass die Kirche insgesamt missionarisch sei und die Missionsarbeit eine fundamentale Aufgabe des Volkes Gottes wäre (LG 17, auch AG 35f). Es handelt sich hier um eine Pflicht, die jedem einzelnen Mitglied der Kirche obliegt: dem Papst, den Bischöfen, den Priestern, den Ordensleuten, den Laien. Alle christlichen Gemeinschaften müssen sich eine missionarische Dimension aneignen: »Die Gnade der Erneuerung kann in den Gemeinschaften nur wachsen, wenn eine jede die Räume der Liebe bis zu den Grenzen der Erde ausdehnt und gleiche Sorge trägt um die, die weit entfernt sind, wie um jene, die eigene Mitglieder sind.« (AG 37)[27] »Die Kirche ist das eigentliche und wesentliche Thema des 2. Vatikanischen Konzils. Die universale Mission der Kirche und damit ihre stete Ausbreitung, ihre missionarische Tätigkeit sind ein bestimmender Inhalt in ihr.«[28] Das Konzil habe mit seiner Kirchentheologie einen großen Schritt nach vorne, oder, »besser gesagt, zurück zum Urzustand getan und auf dem Umweg eines Jahrtausends wieder Anschluss an die urchristliche Ortskirche gefunden«[29].

24 Omer DEGRIJSE, *Der missionarische Aufbruch in den Jungen Kirchen*, Aachen 1984.
25 Walbert BÜHLMANN, *Wo der Glaube lebt*, Freiburg 1974.
26 Osservatore Romano, 2.8.1969.
27 Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils werden nach folgender Ausgabe zitiert: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. von Peter HÜNERMANN / Bernd Jochen HILBERATH, Bd. 1: Dokumente, Freiburg 2004.
28 Johannes SCHÜTTE, Fragen der Mission an das Konzil, in: Johannes SCHÜTTE (Hg.), *Mission nach dem Konzil*, Mainz 1967, 9-20, hier 11f.
29 Walbert BÜHLMANN, *Weltkirche*, Graz/Wien/Köln 1984, 177.
30 W. BEINERT, Dogmenhistorische Anmerkungen zum Begriff Partikularkirche, in: *Theologie und Philosophie* 50 (1975) 38-69, 58.
31 BEINERT, Dogmenhistorische Anmerkungen (wie Anm. 30).

Ähnlich äußert sich W. Beinert, wenn er sagt: »Das Ökumenische Konzil am Ausgang des 2. Jahrtausends hat die Partikularkirche als Strukturprinzip der Ecclesia-communio im Sinne des ersten Jahrtausends wiederentdeckt.«[30] Mit der »Wiederentdeckung« der Ortskirchen fand im Konzil auch eine Neubesinnung auf die Kompetenz der Bischöfe statt. In *Ad Gentes* kommt das Wort ›Ortskirche‹ 25 mal, in *Lumen Gentium* 5 mal vor. Das bedeutet, dass das Konzil im Aufbrechen des kirchlichen Zentralismus theologisch, das heißt theoretisch, den Weg zur legitimen Pluralität eröffnet und zu eigenständigem theologischen, pastoralen und liturgischen Denken und Handeln freigemacht habe, vor allem im Blick auf das »christliche Niemandsland, dem sich die Ortskirchen gegenübersehen und das sie zwingt, sich ihres missionarischen Auftrags und Wesens erneut zu erinnern«[31].

Mit seinen Bemerkungen zur Teilkirche legte das Konzil die Fundamente für eine weitgehende Entfaltung einer veränderten Ekklesiologie und eines neuen Verständnisses von Mission, worin schließlich auch das »neue Selbstbewusstsein« der jungen Kirchen begründet liegt.

Das Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils definiert die »pilgernde Kirche« als ihrem Wesen nach »missionarisch«, d.h. als »Gesandte unterwegs«. Es heißt: »Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch, da sie selbst aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes ihren Ursprung herleitet, gemäß dem Ratschluss Gottes, des Vaters« (AG 2). In dieser Definition sind alle Glieder der Kirche mit eingeschlossen: der Papst, die Bischöfe, die Ordensleute und Priester, Männer und Frauen, Erwachsene und Kinder, Europäer und Afrikaner, Amerikaner und Asiaten. Wer Christ ist und zur Kirche gehört, »ist« Missionar und kann sich seiner »Sendung« nicht entziehen. Nicht die Kirche ist der Ursprung von Mission, sondern sie verdankt sich selbst der göttlichen Sendung und setzt diese fort. Aber die ganze Kirche ist missionarisch, d. h. in erster Linie: Die ganze Kirche ist »Subjekt« der Mission, »Trägerin« der Mission.

Das Missionsdekret des Konzils selbst greift auf die Kirchenkonstitution zurück und bietet neben einer missionstheologischen Grundlegung in den weiteren Kapiteln Ausführungen zum konkreten Vollzug der Mission.

Die Erkenntnis, dass die ganze Kirche missionarisch ist und die Missionstätigkeit von daher in den Mittelpunkt der Kirche gehört, ist die Grundaussage des Missionsdekretes. Die Einleitung sucht die Verbindung zu der Erklärung in der Kirchenkonstitution, indem die Anfangsworte »ad gentes« und die Umgrenzung der Kirche als »umfassendes Sakrament des Heils« deutlich die Kirchenlehre aufgreifen. Die theologische Grundlegung der Mission setzt bei der Darstellung der allgemeinen Sendung der Kirche in ihrem Ausgang von den trinitarischen Sendungen ein. Von der doppelten Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes wird ausgesagt, dass sie sich in den Sendungen der Kirche fortsetzen. Von daher ist die Kirche »ihrem Wesen nach missionarisch«. Diese Mission der Kirche hat sich an der Sendung des Sohnes in die Welt und seinem Beispiel auszurichten, d. h. seiner Armut, seiner Hingabe und seiner umfassenden Liebe. Die Kraft des Heiligen Geistes war in der Sendung des Sohnes sichtbar, und sie ist auch das Bestimmende in der Fortsetzung seiner Sendung durch die Kirche im Laufe der Kirchen- und Menschheitsgeschichte. Die eigentliche Sendung der Kirche, den Glauben und das Heil Christi weiterzureichen, wird durch den Missionsbefehl des Auferstandenen an die Apostel begründet. Von ihnen ging der Missionsauftrag an die Bischöfe und Priester über.

»Die besonderen Unternehmungen, durch welche die von der Kirche gesandten Herolde des Evangeliums, indem sie in die gesamte Welt gehen, ihr Amt ausführen, unter den Völkern bzw. Gruppen, die noch nicht an Christus glauben, das Evangelium zu predigen und die Kirche selbst einzupflanzen, werden allgemein »Missionen« genannt, die durch die missio-

narische Tätigkeit vollzogen und meist in bestimmten vom Heiligen Stuhl anerkannten Gebieten ausgeübt werden. Das eigentliche Ziel dieser missionarischen Tätigkeit ist die Evangelisierung und die Einpflanzung der Kirche in den Völkern bzw. Gruppen, in denen sie noch nicht verwurzelt ist. So sollen aus dem Samen des Wortes Gottes überall auf der Welt hinlänglich gegründete einheimische Teilkirchen wachsen, mit durchaus eigenen Kräften und Reife begabt [...].« (AG 6)

Zunächst fällt auf, dass *missio* hier im Plural steht, was nach der theologischen Definition nicht gut möglich ist. Der territoriale Missionsbegriff, der hinter dieser Definition zu stehen scheint, wird dahingehend abgeschwächt, dass darunter Völker und Gemeinschaften, d. h. also menschliche Räume verstanden werden. Diese Sicht wurde durch die Enzyklika *Princeps Pastorum* Johannes XXIII. gefördert.[32] Die eigentliche Missionstätigkeit wird also teils geographisch-juridisch umschrieben, zum anderen geht man über diesen engen Standpunkt hinaus, indem man eine soziologisch-anthropologische Sicht einfügt. Dennoch ist das Missionsdekret keine Magna Charta der Mission, sondern erst eine Korrektur (Josef Glazik), denn der Ausdruck »Missionen« als »eigene Unternehmungen« erinnert noch an das Hinausgehen. Es ist nicht einzugehen, weshalb von der einen Sendung Christi und seiner Kirche die »eigenen Unternehmungen, die gemeinhin Mission heißen« abgegrenzt unterschieden werden.

Mission richtet sich immer und zuerst an Menschen, die »fern von Christus« sind, was wohl kaum von einem bestimmten geographischen Raum abhängt. Das bedeutet dann, dass nicht die »Kirchenpflanzung« als das letzte Ziel der Evangelisierung angesehen werden darf. Die Kirche ist Mittel auf dem Wege zum Glauben an Christus und wird als »gegründete« Kirche nicht zum Ruhepunkt, sondern wieder der Beginn einer neuen Sendung auf den Menschen hin. Die Missionstätigkeit der Kirche wird betont als eine rein religiöse, übernatürliche Tätigkeit dargestellt, die die Heilsabsicht Gottes in der Welt weiterführt. Ausdrücklich werden Einmischung der Mission und Kirche in die Belange des Staates zurückgewiesen. Jede Bekehrung ist eine persönliche Entscheidung, in voller Achtung der Freiheit des Gewissens und der Person. Bei der Bestimmung der »eigentlichen Missionsarbeit« steht die aktuelle Lage der Kirche in der Welt im Hintergrund. Die Aufgabe der Kirche ist es, in dieser Welt gegenwärtig zu werden.

3 Zur Entwicklung in den Ortskirchen Lateinamerikas, Afrikas und Asiens

Die Abschlussdokumente der Sonderversammlungen der Bischofssynode für Afrika, Amerika, Asien, Europa und Ozeanien *Ecclesia in Africa* (1995), *Ecclesia in America* (1999), *Ecclesia in Asia* (2000), *Ecclesia in Oceania* (2001), *Ecclesia in Europa* (2003) geben einen Einblick in die Situation der Ortskirchen der verschiedenen Kontinente aus römischer Perspektive und stellen zugleich missionarische und missionswissenschaftliche Herausforderungen dar. Zum einen wird die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages (RM) in allen Kontinenten und Ortskirchen unterstrichen, zum anderen wird aber auch die Pluralität der missionarischen Herausforderungen und Antworten deutlich. Das weist bereits darauf hin,

32 Vgl. JOHANNES XXIII., Princeps pastorum, in: Josef GLAZIK (Hg.), *Päpstliche Rundschreiben über die Mission*, von Leo XIII. bis Johannes XXIII., Münsterschwarzach 1961, Ausgabe A, 146-187, 148f und 150f.

33 Walbert BÜHLMANN, *Wer Augen hat zu sehen*, Graz 1984, 13.

34 DEGRIJSE, *Der missionarische Aufbruch* (wie Anm. 24), 25.

35 BÜHLMANN, *Weltkirche* (wie Anm. 29), 12.

36 Giancarlo COLLET, Mission und Kommunikation, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 74 (1990) 1-18, hier 3.

ass die Missionswissenschaft (wie auch die Mission der Kirche selbst) vor allem kontextuell zu sein hat und ihren Ausgangspunkt in den verschiedenen Situationen, in denen die ihrem Wesen nach missionarische Kirche lebt, findet.

Auch in Anlehnung an *Evangelii Nuntiandi* (Nr. 62: Die Perspektive der Teilkirche) schreibt Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika *Redemptoris Missio*, die 25 Jahre nach *Ad Gentes* 1990 erschien: »Die Mission ad gentes hat das Ziel, christliche Gemeinden zu gründen und Kirchen zu entfalten bis zu ihrer vollendeten Reifung. Dies ist ein Hauptanliegen und bestimmt das missionarische Handeln in dem Maße, dass es nur dann als erfüllt gelten kann, bis es gelingt, neue Ortskirchen zu errichten, die im lokalen Umfeld angemessen ihre Funktion wahrnehmen. Davon ist im Dekret Ad gentes ausführlich die Rede, und nach dem Konzil unterstrich die theologische Entwicklung, dass das Mysterium der Kirche in jeder Teilkirche enthalten ist, insofern sie nicht isoliert, sondern in Gemeinschaft mit der Gesamtkirche bleibt und ihrerseits missionarisch wird«. (RM 48)

3.1 Von »Missionsgebieten« zur »Kirche Jesu Christi«

Die Kirche ist von einer missionierenden Kirche zur Weltkirche geworden, die Kirche »hat« nicht mehr nur eine Dritte-Welt-Kirche, sondern sie »ist« immer mehr eine Dritte-Welt-Kirche mit einer konstitutiven abendländisch-europäischen Ursprungsgeschichte. Bereits seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts sprechen wir von Kirche in sechs Kontinenten. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts lebten 85 Prozent aller Christen in der westlichen Welt. In Europa liefen die Fäden der Weltpolitik, der Weltwirtschaft und auch der Weltkirche zusammen. Diese Zeit der europäischen Hegemonie hat im Zweiten Weltkrieg zugleich ihren Höhepunkt und Abschluss gefunden. Deutlich wird das im Zusammenbruch der Kolonialreiche und z. B. auch daran, dass es bei Ende des Krieges 57 Nationen gab, die die UNO gründeten, in der es heute 170 Mitgliedstaaten gibt. Mit Namibia wurde im Jahr 1990 der letzte afrikanische Staat unabhängig. »Was man bisher Weltgeschichte nannte, waren die drei Etappen der europäischen Geschichte: Altertum, Mittelalter, Neuzeit. Jetzt hat die erste Phase der eigentlichen Weltgeschichte begonnen«, sagt Walbert Bühlmann zu diesem Thema.[33]

»Wir stehen im Anbruch eines neuen Zeitalters: es ist das Zeitalter der Dritten Kirche. Für mich bedeutet das Pontifikat Pauls VI. einen Wendepunkt in der Kirchengeschichte. Vor ihm war die westliche Kirche in jeder Hinsicht dominierend. Während der fünfzehn Jahre des Pontifikats Pauls VI. ist Rom wirklich zur Weltkirche geworden – der Schwerpunkt des Christentums hat sich von unserer westlichen Welt deutlich nach Süden verlagert.«[34]

Außerdem meint Bühlmann, »dass man für jedes Jahrhundert eine Art Apostelgeschichte schreiben könnte, dass aber die Apostelgeschichte des 20. Jahrhunderts jener des ersten Jahrhunderts wohl am meisten ähneln würde, sowohl was die rapide Ausbreitung des Christentums betrifft wie bezüglich der Spannungen in der Kirche«. Und weiter: »Wenn wir heute über die Lage von Kirche und Mission nachdenken, können wir vor allem zwei neue und wichtige Feststellungen machen: Es gibt heute Kirche in sechs Kontinenten, aber auch Mission in sechs Kontinenten.«[35]

Giancarlo Collet nennt drei Klassen von Gründen, die zu einem Perspektivenwechsel in der Missionswissenschaft geführt haben: Gründe soziopolitischer, kirchlicher und theologischer Art.[36] Er erwähnt, dass seit Beginn der Entkolonialisierung die Länder der Dritten Welt als eigenständige Subjekte der Weltpolitik auftreten. Unter den Gründen theologischer Art weist Collet darauf hin, dass sich der Schwerpunkt der Weltchristenheit inzwischen zu

den Christen der Dritten Welt verlagert habe. »Die Tertiaterraneität des Christentums ist seit Jahren Wirklichkeit.«[37] Der Begriff »Tertiaterraneität des Christentums« stammt von H. J. Margull. Dazu Collet:

»Im Unterschied zu dem von J. B. Metz in die Diskussion gebrachten Begriff von der kulturell polyzentrischen Weltkirche, der mehr eine zukünftige und darum noch zu realisierende Wirklichkeit im Blick hat, trifft der Begriff ‚Tertiaterraneität des Christentums' m. E. die heutige Situation des Christentums besser. [...]

Eine Tertiaterraneität erkennt man [...] überall dort, wo authentisch (und deshalb vor allem in der überseeischen Christenheit) der Christus Jesus an der Seite der Unterdrückten stehend geglaubt und christlicher Glaube authentisch als Akt umfassender geschichtlicher Befreiung verstanden wird.«[38]

»Zwanzig Jahre nach dem Konzil (um nur von der katholischen Kirche zu reden) hat sich das Anfang der siebziger Jahre voraussehbare Profil einer missionarischen Weltkirche, die sich mehr und mehr in den Ländern der Dritten Welt beheimatet, (also) bestätigt.«[39] Die Kirche wandert zu kulturell sehr alten Völkern ab. »Man weiß heute, dass Kultur begonnen hat im Indus- und Gangestal, im Tal des Gelben Flusses, in Indonesien, in Afrika, in Amerika und sich schließlich auch im östlichen Mittelmeer entwickelte.« Das Bild der Kirche wird sich noch sehr viel mehr verändern, die Kulturen und Mentalitäten der »südlichen Welt« lassen sich nicht einfach mehr von Europa vereinnahmen, die Fragen und Probleme dieser Länder sind andere, die Antworten, die Art, Kirche zu sein, die Weise, Liturgie zu gestalten und Theologie zu betreiben, wird sich noch weiter verändern. Der Weg dahin war weit, er dauerte über zwei Jahrtausende, er ist der Weg der Geschichte des Christentums und der Kirche, den wir hier nicht näher beleuchten wollen. Doch schauen wir auf einige Entwicklungen unseres 20. Jahrhunderts. In diesem Jahrhundert gehen die Bemühungen um eine Verwurzelung der Kirche im »Missionsland« weiter. Vor allen Dingen steigt die Zahl der einheimischen Priester und Bischöfe. Heute ist fast auf der ganzen Welt die Hierarchie errichtet, und die Bischöfe sind zum größten Teil aus dem Land selber. Am 24. Februar 1969 hat man in der Instruktion »Relationes« das »ius commissionis« für alle Diözesen in den Missionsländern aufgehoben. Die »Missionsgebiete« sind jetzt nicht mehr einem bestimmten Orden anvertraut, sondern wir haben es mit selbständigen Ortskirchen zu tun, in denen – unter der Leitung der Bischöfe – (auch einheimische) Orden arbeiten.

So sind die »neuen« Ortskirchen selbst für die Verkündigung des Evangeliums und das Zeugnis von Christus in ihrem jeweiligen Kontext verantwortlich. Das hat nicht nur zur Gründung von verschiedenen nationalen Missionsgesellschaften, z. B. in Asien (Indien, Korea, Philippinen) geführt, sondern auch zu missionswissenschaftlicher Forschung in unterschiedlichen Kontexten. Die Entwicklung der Kirche zur Weltkirche hat so auch eine Kontextualisierung der Missionswissenschaft mit sich gebracht.

Doch beschränken sich Veränderungen, Herausforderungen an konkrete Ortskirchen durch den Kontext, die Kultur, die soziale und religiöse Lage der Menschen nicht auf die Kirchen der südlichen Welt. Sie betreffen, in je eigener Weise, auch die westlichen Kirchen, auch in Europa steht Kirche heute vor ganz neuen Herausforderungen.

37 COLLET, Mission (wie Anm. 36), 4.
38 COLLET, Mission (wie Anm. 36), 4.
39 H. CZARKOWSKI, Weltkirche in Zahlen: Situation und Perspektiven 20 Jahre nach dem Konzil, in: *Herder Korrespondenz* 39 (1985) 457-461, hier 461.
40 BÜHLMANN, *Weltkirche* (wie Anm. 29), 20f.
41 BÜHLMANN, *Weltkirche* (wie Anm. 29), 20f.

Das Bild, das man sich früher von den Missionskirchen gemacht hat, hat sich nach dem Konzil entscheidend verändert. Früher galten die Kirchen in der südlichen Hemisphäre als Missionsgebiete, und ihre Abhängigkeit von den europäischen und nordamerikanischen Kirchen in vielerlei Hinsicht war unbestritten. Im Anschluss an das Konzil leisteten diese »Jungen Kirchen« ihren eigenen Beitrag, um wirklich katholische Kirche wachsen zu lassen.

Diese Entwicklung hängt eng zusammen mit der Rezeption des Konzils auf lokaler Ebene. Als die Kirchen in der ganzen Welt daran gingen, die Ergebnisse des Konzils in ihren eigenen kulturellen Kontext zu übersetzen, stellte sich heraus, dass das Konzil bemerkenswerte Aussagen über die Ortskirchen gemacht hatte, die in dieser Form in der von westeuropäischen Interessen geprägten Tagesordnung und den internen Diskussionen des Konzils so noch nicht deutlich geworden waren. Die Entwicklungen in den einzelnen Ortskirchen im Verlauf der letzten 25 Jahre sprechen da für sich: die nicht nur für Lateinamerika bedeutenden Versammlungen von Medellin und Puebla, unterschiedliche theologische Überlegungen in verschiedenen Kontexten, die, auch mit durch das Konzil angestoßenen, Auseinandersetzungen mit der »modernen Welt«, die veränderte Sicht der nicht-christlichen Religionen und die großen Themen Dialog, Inkulturation und Kontextualisierung, Gerechtigkeit und Frieden führen auch in der Theologie und Praxis zu immer pluraleren Antworten, hin zu einer wirklich »kulturell polyzentrischen Weltkirche«.

Als das Zweite Vatikanische Konzil zu Ende ging, war auch die Entkolonialisierung abgeschlossen. Die verschiedenen Völker und Stämme in den unabhängig gewordenen Staaten mussten zu nationalen Einheiten zusammenwachsen und standen damit vor einer Vielzahl neuer Probleme und Aufgaben. Die »jungen« Völker wollten auch dem Elend entgehen, die Unwissenheit überwinden und an den Errungenschaften des Fortschritts teilhaben.

Diese neuen Entwicklungen brachten auch neue Herausforderungen an die Kirche mit sich. Die Dokumente des Konzils boten da einige Anregungen, so dass sich die Kirchen in der Dritten Welt daran machten, die Aussagen wieder zu studieren und an ihrem Platz und mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln die Weisungen in die Wirklichkeit umzusetzen.

Bis 1970 wurden in Lateinamerika (Medellin, 1968), Afrika (Kampala, 1969) und Asien (Manila, 1970) auf Anregungen der jeweiligen Bischofskonferenzen drei große Versammlungen abgehalten.

Die neue Behandlung der Konzilsdokumente und der Enzyklika *Populorum Progressio* Pauls VI. (1967) führte bald dazu, die lebendigen Kräfte des Katholizismus weltweit zu mobilisieren. Lateinamerika, Afrika und Asien gingen in jeweils eigene Richtungen, und auch die Kirchen in Europa und Nordamerika wurden durch große Umwälzungen und dadurch, dass sie sich immer deutlicher in einer säkularisierten Welt sahen, vor ganz neue Herausforderungen gestellt.

Bühlmann weist in dem Kapitel »Erstverkündigung in der Zweiten Kirche«[40] darauf hin, dass seit wenigen Jahren das Bewusstsein gewachsen ist, dass im christlichen Abendland wieder »missionarische Situationen« entstanden sind. Darunter versteht Bühlmann »kompakte Gruppen von Menschen (einzelne Individuen machen keine kirchliche Situation aus), die außerhalb der Kirche stehen, die fern von Christus leben, die man die nachchristliche Menschheit nennen könnte, die also wiederum Erstverkündigung nötig hat und darum nach Missionaren ›ruft‹, nach Menschen, die systematisch die Grenzen der christlichen Gemeinschaft überschreiten und jenen Christusfernen wiederum mit neuen Mitteln und mit einer neuen Sprache Christus verkünden (EN 55-56).«[41]

Weiter führt er aus, dass in Deutschland der Kirchenbesuch der jungen Katholiken von 1963 bis 1973 von 52 auf 19 Prozent gefallen ist (die Tendenz ist weiterhin stark fallend); dass man im katholischen Wien von 10 Prozent Kirchgängern redet, in den Peripherien der französischen Städte von 3 bis 5 Prozent; dass es in den USA 80 Millionen Menschen gibt, die zu keiner Kirche gehören. Seit einigen Jahren wird diese Situation in Analysen und Büchern beschrieben, und kein geringerer als Johannes Paul II. hat diese Analyse bestätigt, wenn er dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen sagte: »Europa ist daran, wieder ein Missionskontinent zu werden; das soll nicht ein Motiv zum Pessimismus sein, sondern als große Herausforderung verstanden werden.«

3.2 Aspekte der Entwicklung in Teilkirchen

Im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil und dann verstärkt nach der Bischofssynode von 1974 und *Evangelii Nuntiandi* lassen sich besonders in den »Jungen Kirchen« Aufbrüche beobachten, die mit den neuen Ansätzen des Konzils die eigene kirchliche Situation in neuer Weise betrachten und zu jeweils eigenen Konsequenzen finden. In diesem Zusammenhang sind die Versammlungen der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellin und Puebla von Bedeutung, da in ihnen auch das Thema Evangelisierung im konkreten Kontext Lateinamerikas betrachtet wurde.

Die zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellin (24.8.-6.9.1969) war von weittragender Bedeutung für die lateinamerikanische Kirche. In Anlehnung an das Zweite Vatikanische Konzil und durch die Enzyklika *Populorum Progressio* angestoßen, wurden die 16 Dokumente formuliert, wurden Unterentwicklung, die Unterdrückung und die historische Last des Kontinentes angesprochen, kritisch analysiert und die Antwort einer befreienden Evangelisierung versucht. Dass Medellin zum Ereignis werden konnte, hängt nicht zuletzt mit dem Bewusstseinsprozess zusammen, der die ganze katholische Kirche Lateinamerikas, in unterschiedlicher Dichte, jedoch über den ganzen Kontinent, erfasst hatte. In Medellin hat sich die katholische Kirche als lateinamerikanische Kirche erfahren; als eine Kirche zwar mit enormen Problemen, aber auch als Ortskirche mit bedeutenden Neuaufbrüchen, die die koloniale Phase endgültig überwunden und ihren Auftrag und ihre Aufgabe für die Gesamtkirche erkannt hat. Man kann Medellin als eine Frucht des Konzils ansehen. Wie keine andere Kirche hat Lateinamerika das Schlüsselwort vom »umfassenden Heilsauftrag« der Kirche aufgegriffen und in die Wirklichkeit umgesetzt. Weil sie ihren Auftrag umfassend versteht, hat sie sich für den lateinamerikanischen Menschen und damit für die Armen entschieden, für deren »umfassende Befreiung« sich im Evangelium selbst die Grundlagen finden. Das bedeutet bei der Verwirklichung aber auch die prophetische Anklage aller menschenunwürdigen, entfremdenden Zustände und Mächte auf sozialem, politischem und kulturell-religiösem Gebiet.

Die dritte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla, Mexiko, fand vom 26. Januar bis zum 13. Februar 1979 statt, und wurde zu einem Ereignis, das die ganze Kirche erfasste. Das Schlussdokument von Puebla hat eine andere Gangart und

42 Abschlussdokument Santo Domingo, Nr. 25.

43 Zitiert aus: DEGRIJSE, *Der missionarische Aufbruch* (wie Anm. 24), 22.

44 First Catholic International Mission Congress, 2.-7. Dezember 1979 in Manila. Siehe dazu: East Asian Pastoral Review, Themenheft zum internationalen Missionskongreß in Manila 1979 (17/1980) 1; Michael AMALADOSS, International Congress on Mission (Manila 1979), in: *Vidjajyoti* 46 (1980).

45 *Toward a New Age in Mission: The Good News of God's Kingdom to the Peoples of Asia*. International Congress on Mission (IMC), Manila, 2-7 December 1979, 3 Vols, Manila 1981.

eine andere Methode als die Dokumente von Medellin. Im Puebla-Dokument werden die Fragen der Menschenwürde, der Menschenrechte, die Folterung und die politischen Strukturen und Systeme Lateinamerikas angesprochen. Die Theologie der Befreiung wird enger in den kirchlichen Raum eingebunden. Das Dokument will das Verhältnis von »befreiender Evangelisierung« zur menschlichen Entwicklung, zur Befreiung und zur christlichen sozialen Verantwortung aufweisen. Deutlich wird hervorgehoben, dass die gesamte christliche Gemeinschaft verantwortliche Trägerin der »Evangelisierung, der Befreiung und der menschlichen Entwicklung« ist. Die Kirche versteht sich als Verteidigerin der Menschenrechte und als Anregerin zur Selbstbefreiung der Völker. Die Bischöfe solidarisieren sich mit dem Volk und wollen mit ihm seine tiefen Werte der Brüderlichkeit und der christlichen Grundhaltungen entdecken und sich gegen die Forderungen einer materialistischen Mentalität und das Unrecht des Staates organisieren.

Aus Anlass der 500-Jahr Feier der Ankunft des Kreuzes Christi auf dem Kontinent trat die IV. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats vom 12. bis zum 28. Oktober 1992 in Santo Domingo in der Dominikanischen Republik zusammen. Die Frage nach der wirklich und letztlich wesentlichen Mission der Kirche wurde gestellt und im Abschlussdokument von Santo Domingo war der zentrale Gedanke das Erfordernis einer Neuevangelisierung. Neuevangelisierung ist »die Gesamtheit der Mittel, Werke und Haltungen mit dem Ziel, das Evangelium in einen aktiven Dialog mit der Moderne und der Postmoderne treten zu lassen, sei es, um sie auszulegen, oder sei es, um sich damit auseinanderzusetzen. Weiterhin ist sie auch die Bestrebung, das Evangelium in die gegenwärtige Situation der Kulturen unseres Kontinents zu inkulturieren.«[42]

Die verschiedenen Generalversammlungen der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) seit 1974 haben sich immer wieder mit Fragen der Mission und Evangelisierung in Asien befasst. Sowohl die Abschlussdokumente der Versammlungen als auch die eindrucksvolle Reihe der »FABCPapers« gehen auf Fragen nach der Evangelisierung im asiatischen Kontext ein. Asiatische Kulturen und Religionen, die Armen des Kontinentes und die Rolle des Christentums in den mehrheitlich von anderen Religionen geprägten Ländern Asiens stellen wichtige Herausforderungen für eine asiatische Missionswissenschaft dar. Vor allem auch aus Indien und den Philippinen kommen heute wichtige Beiträge.

In der Vorbereitung auf die Bischofssynode von 1974 befasste sich die 1970 gegründete (FABC) auf ihrer ersten Vollversammlung in Taipei mit dem Thema »Evangelisierung in Asien«. Im Schlussdokument heißt es: »Asien beginnt, seine eigenen Missionare auszusenden. Einige unserer vom christlichen Gesichtspunkt her betrachtet ältesten und kraftvollsten Länder senden bereits Priester und Ordensleute in andere asiatische Länder, die am meisten auf Hilfe angewiesen sind. Wir glauben, dass der Tag nicht mehr fern ist, an dem Asien Missionare auch in andere Kontinente entsenden wird.«[43]

In Taipei wurden die Hauptlinien der neuen Missionsstrategie definiert: Die Evangelisierung muss Hand in Hand gehen mit der Inkulturation, dem Dialog zwischen den Religionen, dem Engagement für Gerechtigkeit und der Option für die Armen. FABC spricht von Mission oder Evangelisierung als Dialog des Christentums bzw. der Kirche mit den Kulturen, den Religionen und den Armen Asiens.

Als bedeutendes Ereignis für die asiatischen Kirchen sei der Internationale Missionskongress in Manila erwähnt.[44] Der Kongress stand unter dem Thema »Die Frohbotschaft vom Gottesreich für die Völker Asiens«[45] und wird als bedeutender Erfolg bezeichnet. Er machte deutlich, dass die Kirche in Asien sich an einem Wendepunkt ihrer Geschichte befindet, dass sich ein »neues missionarisches Zeitalter« ankündigt. In der Schlusserklärung heißt es:

»Worin besteht das Neue dieser ›neuen missionarischen Epoche‹? Zunächst in der Feststellung, dass Mission in der Praxis nicht mehr eine Bewegung im Sinne einer Einbahnstraße von den ›älteren Kirchen‹ hin zu den ›jungen Kirchen‹, von der alten Christenheit hin zu den Kirchen der kolonisierten Länder ist. Wie es das II. Vaticanum sehr klar und bestimmt formuliert hat, ist jede Ortskirche missionarisch und kann gar nicht anders als missionarisch sein. Jede Orts- oder Teilkirche ist von Christus und dem Vater ›gesandt‹, das Evangelium in ihre Umgebung und in die ganze Welt hinein zu tragen. Dies ist eine vorrangige Aufgabe jeder Ortskirche. Wir lassen die Terminologie und Idee einer ›Kirche, die empfängt‹ und einer ›Kirche, die aussendet‹ hinter uns. Als lebendige Gemeinschaft innerhalb der einen Kirche Jesu Christi muss jede Ortskirche sowohl senden wie empfangen, da auf Erden keine von ihnen eine vollständige Verwirklichung der Kirche ist. Jede Ortskirche ist verantwortlich für die Verkündigung innerhalb ihres eigenen Bereiches, zugleich aber mitverantwortlich für die Mission aller Schwester-Kirchen. Jede Ortskirche muss nach Maßgabe ihrer Möglichkeiten von ihren Gaben, was immer dies sein mag, teilen und mitteilen, um die Nöte der anderen Kirchen zu lindern, um die Menschheit zu evangelisieren, um das Leben der Welt zu verbessern.«[46]

In den zitierten Auszügen des Kongresses wird eine bedeutende Bewusstseinsveränderung deutlich, die auch die asiatischen Kirchen vollzogen haben: Die Kirche ist als ganze missionarisch, und jede Ortskirche oder Teilkirche hat eine Mitverantwortung am gesamten Missionswerk der Kirche. Wie bereits erwähnt: Nicht nur Kirche in sechs Kontinenten, sondern auch Mission in und nach sechs Kontinenten, von sechs Kontinenten ausgehend.

Während der 8. FABC Vollversammlung in Südkorea im August 2004 wurde ein Diskussionspapier mit dem Titel »Missio inter gentes« präsentiert. Es geht um den Vorschlag für eine Missionstheologie der FABC, die das Evangelium in der religiösen Vielfalt und Pluralität Asiens verwurzeln möchte und die Mission weiterhin als dreifachen Dialog mit den Wirklichkeiten der asiatischen Religionen, Kulturen und der Armut in dem Kontinent versteht. Verkündigung geschieht nach diesem Verständnis durch Dialog und das Hauptziel der Mission ist die Errichtung des Reiches Gottes durch eine aktive integrale Evangelisierung. Dabei wird dann der Begriff »missio inter gentes«, Mission unter oder zwischen den Nationen, der zuerst von William R. Burrows benutzt wurde, in die Diskussion eingebracht. Hinter diesem Vorschlag steht die Einsicht, dass das traditionelle Bild von Mission als Aussendung nicht mehr hilfreich sein mag, da dieses Bild zum einen sehr an ein institutionelles und hierarchisches Kirchenbild gebunden ist, zum anderen aber auch voraussetzt, dass Mission eine Einbahnstraße darstellt, ohne die Anwesenheit Gottes unter allen Menschen, den großen Weltreligionen, den Stammesreligionen oder der säkularen Welt, bereits vor der Ankunft von christlichen Missionaren zu berücksichtigen. Das Verständnis von Mission unter oder zwischen den Nationen (inter gentes) trifft eher den für die FABC zentralen Gedanken von Dialog.[47] Gerade FABC bietet zahlreiche Anregungen für die missionswissenschaftliche Arbeit heute.

Auch auf Afrika schauend lassen sich die Konsequenzen aus dem neuen Bewusstsein von Kirche und Mission deutlich aufzeigen. In seiner Ansprache an die Bischöfe von Zaire

46 *Toward a New Age* (wie Anm. 45), Paragraph 14 des Offiziellen Abschlussdokumentes des Kongresses. (Deutsche Übersetzung aus: DEGRIJSE, *Der missionarische Aufbruch* [wie Anm. 24], 68).

47 Siehe dazu: Jonathan YUN-KA TAN, Missio inter gentes: Towards a new paradigm in the mission theology of the federation of Asian Bishops' Conferences, in: *FABC Papers* No.109 (2004).

48 Deutsche Übersetzung aus: DEGRIJSE, *Der missionarische Aufbruch* (wie Anm. 24), 46.

49 Vollversammlung der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar, SECAM, 1987, in Lagos / Nigeria, 7-9, in: *Themenhefte Gemeindearbeit, Leben in der Weltkirche* 5 (1991) 15, Dokument 9.

50 BÜNKER, *Missionarisch Kirche sein?* (wie Anm. 6), 9.

(heute Congo) sagte Papst Johannes Paul II.: »›Ihr seid eure eigenen Missionare‹, hat Papst Paul VI. vor elf Jahren in Kampala gesagt. Das hat sich zum Teil schon verwirklicht. Aber ich füge hinzu: Trachtet danach, auch eurerseits missionarisch zu werden, und zwar nicht allein in diesem Land, sondern auch nach außen hin, insbesondere in anderen afrikanischen Ländern. Eine Kirche, die gibt, auch von dem Wenigen, das sie selbst hat, wird vom Herrn gesegnet sein, denn man trifft immer noch welche an, die ärmer sind als man selbst.«[48]

Seit einigen Jahren kann man in verschiedenen afrikanischen Ländern von einem starken Anwachsen geistlicher Berufe sprechen. Das führt u. a. auch dazu, dass afrikanische Missionare in anderen afrikanischen Ländern arbeiten. Auch die Konsequenzen aus dem Thema Inkulturation werden in Afrika deutlich: z. B. in Form afrikanischer Liturgien oder Theologien. So heißt es in einem Dokument der Vollversammlung der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar:

»Zunächst besteht die primäre Herausforderung der Kirche Christi darin, ›hinzugehen und alle Menschen zu Jüngern zu machen‹ (Mt 28,19). Wir freuen uns über das Wunder der Gnade Christi auf unserem Kontinent, wo die Evangelisierung großen Fortschritt gemacht hat, besonders während dieses Jahrhunderts. Als afrikanische Bischöfe sind wir entschlossen, dieses Unternehmen fortzusetzen und Christus ganz nach Afrika zu bringen ...

Zur gleichen Zeit besteht auch die Herausforderung zum Dialog mit den anderen ...

Ebenso erkennen wir die Herausforderung der Inkulturation des Christentums in Afrika, einer Evangelisierung in der Tiefe des afrikanischen Christen, die seine oder ihre spezifische kulturelle Identität respektiert und bestärkt und die Lücke zwischen Glauben und Kultur zu überbrücken sucht.«[49]

Das »Symposium der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar« hat sich als eine wirkliche Errungenschaft erwiesen. 1969 gegründet, ist dieses Bischofssymposium nicht etwa nur eine zusätzliche rechtliche Struktur der regionalen Mitgliedskonferenzen, sondern ein lebendiges Verbindungsorgan, ein Forum für den Austausch von Ideen und Erfahrungen, für die ernste Reflexion und Forschung und für gemeinsames Handeln im Hinblick auf die wesentlichen Probleme, mit denen die Kirchen in Afrika und Madagaskar konfrontiert sind. Seit seinem Bestehen hat SECAM acht Vollversammlungen abgehalten. Bei einem dieser Treffen wurde der Gedanke eines »Afrikanischen Konzils« geboren.

Es sei hier nur angemerkt, dass mittlerweile auch in Europa die Reflexionen über missionarische Situationen und/oder Herausforderungen im eigenen Kontinent zunehmen, und Mission wird nicht mehr nur als Aktivität »ad extra« sondern mehr und mehr als Sendung auch »ad intra« verstanden. Allerdings scheint die Missionswissenschaft selbst, zum Beispiel in Deutschland, bei diesem Nachdenken keine zentrale Rolle zu spielen. »Nachdenklich macht jedoch, dass die gegenwärtige Konjunktur des Missionsthemas als Erinnerung an den kirchlichen Weltbezug in unserem hiesigen Kontext nahezu vollständig ohne die Reflexionspotentiale der Missionswissenschaft auszukommen scheint. Obwohl Missionswissenschaft in Deutschland über eine der weltweit längsten Traditionen verfügt, sind im hiesigen Missionsdiskurs explizit missionswissenschaftliche Beiträge kaum vertreten [...]. Der Verdacht drängt sich auf, dass (neben der Unkenntnis über die postkoloniale Praxis dieses Fachs sowie neben der Tatsache seiner gegenwärtigen institutionellen Randlage in der universitären Theologie Deutschlands) Missionswissenschaft vor allem als Thematisierung des ›Südens‹ wahrgenommen wird.«[50] Diese Anfrage scheint sehr berechtigt und stellt eine Herausforderung an die noch existierende Missionswissenschaft in Deutschland und Europa dar, auch eigene Kontexte mehr wahrzunehmen und missionswissenschaftlich zu betrachten.

4 Abschluss

Die missionswissenschaftliche Reflexion seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat zu einem tieferen und reicheren Verständnis von Mission beigetragen. Eine wesentliche Grundlage für dieses Verständnis liegt in der Verbindung von Mission und Kirche bzw. Missionswissenschaft und Ekklesiologie, die u. a. in *Ad gentes* deutlich wird. Der bereits zitierte Satz aus *Ad gentes* 2 (»Die pilgernde Kirche ist ihrer Natur nach missionarisch, da sie selbst aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes ihren Ursprung herleitet, gemäß dem Ratschluss Gottes, des Vaters«) setzte für fast alle folgenden Entwicklungen den Akzent. Aus dem missionarischen Wesen der Kirche, die ja in den verschiedenen Teilkirchen konkret und sichtbar wird, ergab sich auch die missionarische Verantwortung aller Teilkirchen in ihren jeweiligen Kontexten. Die missionswissenschaftliche Reflexion wurde mehr und mehr kontextuell. Die Missionswissenschaft ist nicht mehr eine Disziplin der westlichen (vor allem europäischen) Kirchen, sondern hat sich in unterschiedlichen Kontexten verschieden entwickelt. *Evangelii Nunitiandi* mit der Betonung auf dem Verständnis der Mission der Kirche als Evangelisierung sowie *Redemptoris Missio*, das drei missionarische Situationen nennt (Seelsorge, Neu-Evangelisierung und Mission *ad gentes*) trugen wesentlich zur Weiterentwicklung des in *Ad Gentes* grundgelegten bei. Die großen missionswissenschaftlichen Themen werden heute in allen Kontinenten u. a. von der Vielfalt und den Möglichkeiten der Begegnung von Kulturen und Religionen, von sozio-ökonomischen Verhältnissen und von zunehmender Säkularisierung bestimmt.

Mission wird heute verstanden als Zeugnis für das Reich Gottes. Der Sinn missionarischer Sendung ist, Zeugnis dafür abzulegen, dass das Reich Gottes das gemeinsame Ziel aller Menschen und jener Horizont ist, auf den wir zugehen. Der Auftrag zur Mission ad gentes ergibt sich aus der Teilnahme der Kirche an »der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes gemäß dem Ratschluss Gottes, des Vaters« (AG 2). Mission ist Gottes Mission, *missio Dei*. Dieses Verständnis beeinflusst auch die gegenwärtige missionswissenschaftliche Reflexion in verschiedenen Kontexten und fordert zur stetigen Erneuerung oder Inkulturation der Missionstheologie heraus. Das Thema »missionarische Spiritualität« ist zentral, und die Missionswissenschaft bietet auch Hilfen an zu einem tieferen Verständnis der Grundlagen der missionarischen Berufung und Sendung.

Der Weg (die Methode) der Mission wird zunehmend als Dialog gesehen. Es geht um Dialog (1) mit Menschen, die keiner Glaubensgemeinschaft angehören, und mit denen, die auf der Suche nach dem Glauben sind; (2) mit den Menschen, die arm und an den Rand gedrängt sind; (3) mit den Menschen verschiedener Kulturen; und (4) mit den Menschen unterschiedlicher Glaubenstraditionen und säkularer Ideologien.[51] Dialog ist (nach *Gaudium et Spes*) eine Haltung der Solidarität, der Achtung und Liebe, die alle missionarischen Tätigkeiten durchdringen sollte. In diesem Zusammenhang begegnet immer wieder der Einwand, dass Mission hauptsächlich Verkündigung und nicht so sehr Dialog wäre. Aber Verkündigung und Dialog sind nicht unvereinbar; es ist nicht möglich, die Frohe Botschaft nachhaltig zu verkünden, ohne auf die Menschen in ihren Lebenssituationen, Kulturen, Religionen, usw. einzugehen.

In ihrem Werk *Constants in Context*[52] präsentieren Bevans und Schroeder im dritten Teil »Eine Theologie der Mission für heute«. Hier entwickeln sie vier zentrale Themen.

51 Das Missionsverständnis der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD) seit dem Generalkapitel von 2000.

52 Stephen B. BEVANS / Roger P. SCHROEDER, *Constants in Context*, New York 2004.

53 SVD Generalkapitel 2000 § 53.

Eine Missionstheologie für heute findet ihre Grundlage in dem Verständnis von Mission als Teilnahme an der Mission des Dreieinigen Gottes (*Missio Dei*). Ein ausdrücklicher Bezug dieser Grundlage zu *Ad gentes* wird hergestellt. Mission wird weiterhin verstanden als befreiender Dienst des Reiches Gottes und Verkündigung Jesu Christi als universalem Heiland. Das Reich Gottes stellt die Perspektive der Mission da. Schließlich greifen sie einen Begriff des XV. Generalkapitels der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD) auf, und sprechen über Mission als »prophetischen Dialog«. »Wir glauben, das tiefste und beste Verständnis (unseres Rufes zur Mission) findet seinen Ausdruck im Wort: Prophetischer Dialog.«[53] Prophetie besteht im Zuhören, im Zeugnisgeben und in der Verkündigung des Wortes Gottes, das zur Umkehr ruft. Auf das Wort Gottes hören bedeutet für den Propheten, Ungerechtigkeit und Übel anzuprangern, oder Worte des Trostes und der Heilung zu finden. Jesus selbst ist das dialogische Wort des Vaters an die Menschheit. Er selbst ist das Beispiel par excellence für den prophetischen Dialog. Es geht also um einen missionarischen Dialog, der das Zeugnis einschließt und auch die Möglichkeit der Verkündigung der christlichen Botschaft im Auge behält. Bei Bevans und Schröder finden wir eine Missionstheologie für heute, die auch die Ansätze des Zweiten Vatikanischen Konzils berücksichtigt und auf der Grundlage des Zusammenhangs zwischen Kirche und Mission einen neuen Weg für die Ortskirchen in allen Teilen der Welt weist.

Zusammenfassung

Im vorliegenden Beitrag geht es um die Darstellung einiger Entwicklungen im Anschluss an das vor 40 Jahren verabschiedete Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die missionarische Tätigkeit der Kirche *Ad gentes*. Der Akzent liegt auf AG 2, also auf der Aussage, dass die Kirche ihrem Wesen nach missionarisch ist und dass die Mission der Kirche ihren Grund in der innertrinitarischen Sendung findet. Das hatte Konsequenzen für Teilkirchen in allen Kontinenten und auch für die Missionswissenschaft, die heute mehr denn je kontextuell zu sein und sich mit »missionarischen Situationen« *ad intra* und *ad extra* zu befassen hat.

Summary

The present article deals with some developments initiated by the promulgation of the Decree on the Church's Missionary Activity, Ad gentes, 40 years ago. It emphasizes AG 2, the statement that the pilgrim church is by its very nature missionary and that the origin of and reason for the church's mission is the inner-Trinitarian mission itself. This understanding has consequences for local churches on all continents and for missiology which today, more than ever, has to be contextual and to deal with »missionary situations« ad intra and ad extra.

Sumario

El artículo presenta algunos aspectos del desarrollo de la misiología partiendo del documento conciliar *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia. El acento se pone en AG 2, es decir en la afirmación de que la Iglesia es por su propia naturaleza misionera y que la misión de la Iglesia tiene su origen en la misión del Hijo y la misión del Espíritu Santo según el plan de Dios Padre. Esto ha tenido consecuencias para las Iglesias particulares en todos los continentes y también para la misiología, que hoy más que nunca debe ser contextual y tener en cuenta las »situaciones misioneras« *ad intra* y *ad extra*.

»Nostra aetate« Vierzig Jahre danach

von Hans Waldenfels SJ

1 Der Titel

Unter den sechzehn im 2. Vatikanischen Konzil verabschiedeten Dokumenten trifft wohl keines in seinem Titel so direkt die Stoßrichtung des Konzils wie die vor 40 Jahren am 28. Oktober 1965 verabschiedete Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, »In unserer Zeit« – damit bekennt sich das Konzil ausdrücklich zu den Aufgaben, die sich in unserer Zeit stellen. Dieser Zeit nähert es sich auf dem Weg der Analyse genauso wie auf dem Weg der Diagnose und möglicher Therapie. Die Zeitausrichtung zieht sich wie ein roter Faden durch das ganze Konzil. Man kann die Aufgabe vor allem an dem bekannten Satz aus *Gaudium et spes* Nr. 4 festmachen[1]: »Zur Erfüllung dieser Aufgabe obliegt der Kirche durch alle Zeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen, so dass sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis antworten kann.«

Zweierlei wird hier klar:

- Es geht um die augenblickliche Situation der Kirche in ihrem Wechselverhältnis zur Vergangenheit und zur Zukunft der Welt.
- Bei aller Betonung der Wechselbeziehung von Kirche und Welt kommt freilich für das gläubige Verständnis der Maßstab aus dem »Licht des Evangeliums«, nicht aus den erkannten »Zeichen der Zeit«.

Die geschichtliche Orientierung des Konzils kommt schon in seinem Namen zum Ausdruck: »2. Vatikanisches Konzil«. Dass mit dieser Bezeichnung dennoch keine einfache Fortsetzung des 1. Vatikanischen Konzils gemeint ist, ist von den Zeugen des Konzils immer wieder betont worden. So schreiben Karl Rahner und Herbert Vorgrimler in der Einleitung zu der von ihnen besorgten Sammlung der Konzilstexte[2]: »Dieses Konzil war, so könnte man formulieren, ein Konzil in Freiheit und echtem Dialog und gleichzeitig ein Konzil auf der Grundlage des alten und bleibenden Glaubens der katholischen Kirche.« (19)

»Das Konzil ist so das Konzil am Anfang einer neuen Zeit und so der Anfang eines Anfangs, der von der nachkonziliaren Kirche gemacht werden muss, und so das Konzil eine Frage an die Christen selbst.« (28)

1 Die Übersetzungen der Konzilstexte entnehmen wir dem neuen Kommentarwerk: Peter HÜNERMANN / Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg 2004, Band 1.

2 Karl RAHNER / Herbert VORGIMLER, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg ³²2005; Seitenzahlen im Text.

3 Vgl. Johannes OESTERREICHER, Kommentierende Einleitung, in: *LThK*² K II 406-478; Cyril B. PAPALI, Exkurs zum Konzilstext über den Hinduismus, in: ebd., 478-482; Heinrich DUMOULIN, Exkurs zum Konzilstext über den Buddhismus, in: ebd., 482-485; Georges C. ANAWATI, Exkurs zum Konzilstext über den Islam, in: ebd., 485-487.

4 Vgl. Roman A. SIEBENROCK, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate, in: HÜNERMANN / HILBERATH, *Theologischer Kommentar* (wie Anm. 1), III, 551-693. Der Beitrag enthält eine aufs Ganze gute Zusammenstellung der wichtigeren Literatur.

5 Vgl. Jacques DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, N.Y. ²1998; dazu Hans WALDENFELS, *Auf den Spuren von Gottes Wort* (Theologische Versuche III), Bonn 2004, 578-593.

In diesem Zusammenhang steht nun auch das Dokument, das ausdrücklich mit den Worten »Nostra aetate« beginnt. Wenn man 40 Jahre danach darauf zurückschaut, bietet es sich einmal an, erneut auf die Geschichte dieses Dokumentes zu achten, sodann den Text selbst zu bedenken und schließlich seiner Wirkungsgeschichte in den vergangenen Jahrzehnten und dabei den bleibenden Fragen und Aufgaben nachzugehen. Diese Schritte liegen schon deshalb nahe, weil es nach wie vor – zumindest im deutschsprachigen Raum – keine überzeugende Kommentierung des Dokumentes gibt.

Zu Recht ist aufgefallen, dass in dem frühen Kommentarwerk als Nachtrag zur 2. Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche* (LThK² K) als einziges Dokument *Nostra aetate* keine eigentliche Textkommentierung erfahren hat. Es gibt zwar eine detaillierte Beschreibung der dramatischen Textgeschichte von Johannes Oesterreicher[3], doch da er sich an die ursprüngliche Intention des Textes einer »Judenerklärung« hält, gelingt es ihm am Ende nicht, der endgültigen Gestalt der auf die Weltreligionen ausgerichteten Erklärung Profil zu geben. Das LThK² K versuchte seiner Zeit durch drei Exkurse über Hinduismus, Buddhismus und Islam den Mangel ein wenig zu beheben.

Im neuesten, von Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath verantworteten Kommentarwerk hat Roman A. Siebenrock eine Hinführung und Kommentierung des Textes vorgelegt, wobei er sich korrekterweise unmittelbar am endgültigen Text orientiert.[4] Er unternimmt zunächst den Versuch, wichtige Daten auf dem Weg zum 2. Vatikanischen Konzil und zur heutigen Situation einer beginnenden Theologie der Religionen aufzuzeigen, wofür man freilich besser auf die große Studie von Jacques Dupuis zurückgreifen würde.[5] In der Textgeschichte kommt er nicht sehr über Oesterreicher hinaus. Da er aber die ursprüngliche Judenerklärung in den größeren Rahmen einfügt, wird weder die Relativierung der Judenerklärung noch der Durchbruch zur vorliegenden Erklärung wirklich deutlich. Hier wären heute auch die wichtigeren Äußerungen der Konzilsväter von Interesse, die am Ende den Wechsel von der »Judenerklärung« zur endgültigen Erklärung *Nostra aetate* bewerkstelligt haben.

2 Die Textgeschichte

2.1 Der Wunsch Johannes XXIII.

Am Anfang des heutigen Dokumentes stand nicht der Blick auf den religiösen Pluralismus, sondern die Frage nach dem jüdisch-christlichen Verhältnis. Nach übereinstimmenden Aussagen war es Johannes XXIII., der dem Präsidenten des neu gegründeten Einheitssekretariats Kardinal Augustin Bea (1881-1968) mündlich den Auftrag gab, den Entwurf einer Erklärung über die inneren Beziehungen zwischen der Kirche und dem Volk Israel vorzubereiten. J. Oesterreicher nennt als Datum dieses Auftrags den 18. September 1960 (LThK² K II 406). Der Papst stand dabei zweifellos unter dem Eindruck seiner eigenen Begegnung mit Vertretern des Judentums. Schon 1959 hatte er die das Judentum betreffende Fürbitte in der Karfreitagsliturgie geändert und in der für viele missverständlichen Formulierung »Oremus pro perfidis Iudaeis« das »perfidis« im Sinne von »treulos, ungläubig« gestrichen.

Die vielfältigen Bemühungen um Klärung, die es in der Vorbereitungszeit des Konzils sowohl von jüdischer wie von christlicher Seite gab, sind hier nicht erneut in Ausführlichkeit nachzuzeichnen. Es reicht aus festzuhalten, dass katholischerseits kaum jemand so geeignet war, den Wunsch des Papstes umzusetzen wie Kardinal Bea. Als langjähriger Rektor des Bibelinstituts in Rom und als deutscher Jesuit war er seit Jahrzehnten mit anderen Vertretern

des Instituts auch damit beschäftigt, die theologischen Fragen, die das jüdisch-christliche Verhältnis belasteten, aufzuarbeiten. Zu den ersten Aufgaben, denen sich das im gleichen Jahr 1960 gegründete Einheitssekretariat widmete, gehörten die »Quaestiones de Iudaeis«. 1961 kam es zur Gründung einer Unterkommission für den jüdischen Problemkreis. Damit war ein Gremium geschaffen, das sich intensiv unter Beas Leitung dem päpstlichen Auftrag stellen und auch eine entsprechende Grundsatzstudie abfassen konnte.[6] Oesterreicher weist darauf hin, dass es seit der christlichen Antike kaum eine Entwicklung der kirchlichen Lehre hinsichtlich des Geheimnisses der jüdischen Existenz gegeben hat. Nach ihm war die neue Entwicklung nur möglich, weil das Einheitssekretariat mit Kardinal Bea an der Spitze in den Beratungen stets für eine freie Meinungsäußerung eintrat und jeden zu Wort kommen ließ. Gleichzeitig aber baute sich in der Presse und durch die verschiedenen Einflussnahmen der arabischen Regierungen eine Front des Widerstandes gegen die Judenerklärung auf (vgl. LThK² K II 425). Es waren am Ende auch die »damals obwaltenden, ungünstigen politischen Umstände«, die nach Kardinal Bea dazu führten, dass im Juni 1962 die Zentrale Vorbereitungskommission des Konzils sich entschloss, den Entwurf eines Dekrets über die Juden von der Tagesordnung abzusetzen (ebd., 427).

2.2 Die Ortung des Textes

Nachdem der Erstentwurf eines Dekrets über die Juden gescheitert war, bemühte sich Kardinal Bea um eine neue Verankerung des Textes. Als Präsident des Einheitssekretariats blieb ihm als nahe liegende Möglichkeit, den Text dem Entwurf eines Ökumenismusdekrets anzufügen, zumal ihm ohnehin eine Mehrzahl von Aufgabenstellungen zugeordnet war. Im Ganzen erarbeitete das Sekretariat fünf verschiedene Entwürfe zu folgenden Themen:

1 Die Notwendigkeit des Gebets
für die Einheit der Christen, besonders in unserer Zeit (!).
2 Über das Wort Gottes.
3 Über den katholischen Ökumenismus.
4 Über die Juden.
5 Über die Religionsfreiheit.[7]

Zu beachten ist auch, dass das Einheitssekretariat im Gegensatz zu den später gegründeten Sekretariaten schon früh den 10 Konzilskommissionen gleichgestellt wurde, so dass es mit eigenen Rechten in das Konzilsgeschehen eingreifen konnte. Nicht zu übersehen ist, dass der Blick in die Welt der Religionen in den ersten Überlegungen fehlt. In gewissem Sinne ist er dort eröffnet worden, wo die Widerstände gegen das Judendekret zunahmen und sich vor allem auch die christlichen Minderheiten im palästinensisch-arabischen Raum zu Wort meldeten. Dabei erwuchs dem Ökumenismusdekret insofern noch neue Konkurrenz, als auch in den grundsätzlichen Texten des Konzils, der Kirchenkonstitution und später der Pastoralkonstitution, die Themen der Einheit, der Zuordnung zur Kirche, damit auch der Freiheit einen Platz finden konnten.

Als jedenfalls der Text über die Juden in der 2. Sitzungsperiode des 2. Vatikanischen Konzils diskutiert wurde, war er das 4. Kapitel im Entwurf des Ökumenismusdekrets. Die

6 Die Grundsatzstudie hat Johannes Oesterreicher ausführlich in seiner Einführung beschrieben, vgl. *LThK²* K II 417-426; vgl. auch SIEBENROCK, Theologischer Kommentar (wie Anm. 4), 636-639.

7 Vgl. dazu die Einführung in das Ökumenismusdekret von Werner BECKER, in: *LThK²* K II, vor allem 11-14.

Diskussion dieses Entwurfs änderte den Gesichtswinkel zum ersten Mal hin zu den nichtchristlichen Religionen. Nicht übersehen darf man hier, dass Johannes XXIII. inzwischen tot und Paul VI. an seine Stelle getreten war.

2.3 Die Akzentsetzungen Pauls VI.

Die programmatischen Zielsetzungen des Pontifikats Pauls VI. wurden deutlich in seiner 1964 veröffentlichten Enzyklika *Ecclesiam suam*. In ihr konkretisierte er sein eigenes Verständnis der Kirche als eines Ortes der Reform und des Dialogs, – Reform nach innen, Dialogs nach außen mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, aber auch den Religionen und der Begegnung mit der modernen Kultur. Was in der Enzyklika im Worte vorlag, unterstrich er mit seinen symbolträchtigen Reisen. Vom 4.-6. Januar 1964 besuchte er das Heilige Land, vom 2.-5. Dezember 1964 reiste er zum Eucharistischen Kongress nach Bombay. Nach Beendigung des Konzils folgten Reisen zur UNO nach New York 1965, zum Patriarchen Athenagoras nach Konstantinopel 1967, zum Weltkirchenrat in Genf 1970, später auch in die verschiedenen Kontinente, nach Lateinamerika, Afrika, Australien und Ozeanien. Mit Paul VI. kam die katholische Kirche endgültig in der Welt an, wurde sie Weltkirche.

In der schon erwähnten Konzilsdiskussion im November 1963 wurde der Widerstand gegen das 4. Kapitel des Ökumenismusdekrets auch innerkirchlich, zumal von Seiten der orientalischen Kirchen, deutlich. Angemahnt wurde für das Dekret einmal eine Konzentrierung auf die innerchristliche Situation, sodann aber auch ein erweiterter Blick auf die anderen nichtchristlichen Religionen, zunächst die Muslime, dann aber auch die asiatischen Religionen und schließlich die animistischen Religionen Afrikas und anderer Teile der Welt. Zwar wurde am Ende nur über die Kapitel 1-3 der Vorlage abgestimmt, während die erwartete Abstimmung über die Kapitel 4 und 5 unterblieb. Doch die schon erwähnte Reise Pauls VI. ins Heilige Land signalisierte, dass das Anliegen des Judendekrets vom Konzil nicht aufgegeben wurde.

Als in der 3. Sitzungsperiode 1964 die Diskussion wieder aufgenommen wurde, waren aus den Kapiteln 4 und 5 »Anhänge« zum Dekret geworden. In der Debatte des Septembers 1964 bekannten sich gleich zu Beginn die Vertreter der Deutschen Bischofskonferenz zu dem Anliegen eines Dekrets über die Juden, die das Gottesvolk des Alten Bundes sind und an denen sich gerade Vertreter des deutschen Volkes schwer versündigt hatten. Dennoch war das Votum zugunsten einer Judenerklärung im Oktober erneut bedroht, da sich das Einheitssekretariat mit zwei Briefen konfrontiert sah, die der Generalsekretär des Konzils Erzbischof Felici angeblich »in höherem Auftrag« übermittelte. In ihnen wurde gefordert, dass sowohl die Aussagen über die Religionsfreiheit wie die über die Juden einer erneuten Überprüfung unterzogen werden sollten. Es kam dann offensichtlich zu beschwichtigenden Antworten auf die verständlichen Rückfragen. Im Ergebnis führte das alles aber endgültig zu einer Ausweitung der Judenerklärung auf alle nichtchristlichen Religionen.

An dieser Stelle ist nun nicht darüber zu befinden, ob am Ende die ursprüngliche Absicht, ein eindeutiges, klärendes Wort zugunsten des jüdisch-christlichen Verhältnisses Schaden genommen oder aber der Blick auf die Gesamtheit religiös orientierter und organisierter Menschen an Bedeutung gewonnen hat. Nicht zu bestreiten ist, dass im weiteren Verlauf der Diskussion die Juden inhaltlich zu einem – wenn auch quantitativ großen – Teil der neuen Erklärung geworden sind, damit aber dann zugleich die Betonung ihrer eigenständigen Bedeutung in den Hintergrund getreten ist.

Immer noch in der Sitzungsperiode 1964 kam es im November zur Vorlage eines eigenständigen Entwurfs der Religionenerklärung. Man mag nun, wie es Oesterreicher u. a. getan haben, zwar immer noch den Verlauf der theologischen Voten zum Judentum verfolgen, entscheidend ist, dass diese im Rahmen der am Ende nicht mehr als Anhang, sondern als eigenständige Erklärung erscheinenden Deklaration zum Verhalten der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen zu finden ist. Man täte dann auch gut daran, die Entstehung der Teile genauer zu betrachten, die sich mit den drei anderen, konkret genannten Religionen befassen: dem Hinduismus, dem Buddhismus und dem Islam. Wir übergehen nun die weiteren Auseinandersetzungen um die neue Gestalt der Erklärung, den Kampf um Annahme oder Verwerfung des Textes, auch die Versuche, den Text nun der Kirchenkonstitution zuzuordnen, sodann die Diskussion um bestimmte inhaltliche Fragen zum Judentum, die hier nicht zu thematisieren sind. Wichtig ist allein, dass es in der letzten Sitzungsperiode des Konzils am 28. Oktober 1965 zu einem positiven Abschluss der Gesamtdebatte gekommen ist und am Ende die Erklärung *Nostra aetate* mit 2 221 Ja- gegen 88 Nein-Stimmen verabschiedet werden konnte. Mit 1 117 Wörtern ist der Text zwar der kleinste unter den 16 Dokumenten, doch, wie die Wirkungsgeschichte zeigt, bei weitem nicht der unbedeutendste.

Am Ende wurden aus den zunächst zu »Anhängen« degradierten Kapiteln 4 und 5 des Entwurfes eines Ökumenismusdekrets eigenständige »Erklärungen« (*declarationes*). Aus der intendierten Judenerklärung wiederum wurde eine Religionenerklärung. Beachtet man die Hierarchie der Konzilsdokumente, so nehmen Deklarationen nach den Konstitutionen und Dekreten den niedrigsten Rang ein. Gerade in ihrer Unfertigkeit und Unabgeschlossenheit aber offenbart sich ihre Zukunftsträchtigkeit. Ich selbst habe die Erklärung gerne als »Absichtserklärung« verstanden, die es in der Folgezeit einzulösen gilt.[8] Wohl bei keinem Konzilsdokument ist darum in der Folgezeit ihre Bedeutsamkeit so wirkungsvoll gewesen wie bei diesem kleinen Text. Zu beachten ist aber auch, dass trotz der vielleicht doch nicht sehr glücklichen Einordnung des Judentums in den Umkreis des beginnenden Dialogs um und mit den Religionen seine Eigenständigkeit in der Folgezeit auf eigene Weise gewahrt wurde. Die Zuständigkeit für die Fragen des Judentums ist nämlich nicht wie die für den interreligiösen Dialog in das entsprechende Sekretariat überführt worden, sondern beim Einheitssekretariat geblieben.[9]

Für die weitere Diskussion von *Nostra aetate* bleibt aber dann zu beachten, dass der Text lange Zeit im Zusammenhang des Ringens um die Einheit der Kirche gesehen wurde, dass er sodann der Frage nach der Religionsfreiheit benachbart war und dass der Blick auf die anderen Religionen der Welt zunächst weithin von der Beschäftigung mit dem jüdischen Volk verdeckt war. Diese drei Beobachtungen kommen in den späteren Diskussionen des Textes nicht selten zu kurz.

8 Vgl. Hans WALDENFELS, *Begegnung der Religionen* (Theologische Versuche I), Bonn 1990, 76.

9 Angesichts der neuerlichen journalistischen und politischen Attacken aus Israel gegen Papst Benedikt XVI. (vgl. zusammenfassend H.-J. FISCHER, Jerusalemer Versuchsballon? Aus Anlass eines Protestes: Papst Benedikt XVI. und seine Vorgänger, in: *FAZ* Nr. 183 vom 9.8.2005, 8) sei daran erinnert, dass das jüdisch-christliche Gespräch nicht auf das Verhältnis von Heiligem Stuhl und Staat Israel zu reduzieren ist.

10 Vgl. zum Folgenden SIEBENROCK, Theologischer Kommentar (wie Anm. 4), 644-664.

11 Zum Religionsverständnis in den Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils vgl. WALDENFELS, *Spuren* (wie Anm. 5), 137-153; zur Gesamtproblematik ebd. vor allem Teil II.

3 Der Text[10]

3.1 Zur Titulatur

Die Titulatur der Erklärung besteht aus einer Themenansage und den beiden lateinischen Eingangsworten *Nostra aetate*. Bei der Themenansage ist darauf zu achten, dass hier eigentlich nicht vom »Verhältnis (*relatio*) der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« gesprochen wird, sondern von der »*ecclesiae habitudo*«, also dem Umgang bzw. der Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Diese Akzentuierung besagt vordergründig eine Einschränkung auf den konkreten Umgang. Versteht man freilich die Kirche hier von ihrem dogmatischen Selbstverständnis her, sind Theorie und Praxis in gleicher Weise gemeint; dann wiederum ist aber auch die Frage nach der Verhältnisbestimmung nicht so fern. Zu beachten ist wohl, dass die frühere offene Formulierung »*catholicorum habitudo*« durch die strenger ekklesiologische »*ecclesiae habitudo*« ersetzt wurde.

Mit der Akzentsetzung auf »Kirche« kommt im Titel – zumindest im Rückblick – zum Ausdruck, dass die Erklärung im Zusammenhang mit den weiteren ekklesiologischen Dokumenten des Konzils zu lesen ist. Genannt werden dabei immer wieder die Aussagen in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* Nr. 16f, der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* Nr. 11, 22, 38, 41 und 92 sowie dem Missionsdekret *Ad gentes* Nr. 9, 11, 15. Dennoch ist mit dem generellen Subjekt »Kirche« eine Konkretisierung des Subjektes nicht gegeben, so dass sich unter »Kirche« einmal das lehramtliche Leitungsgremium denken lässt, aber genauso die Vielzahl der Gläubigen, die ihrerseits konkret in der Begegnung mit den Vertretern anderer Religionen leben und teilweise auch längst in einem alltäglichen Dialog stehen.

Richtig ist auch, dass die Erklärung sich nicht als Dokument des Dialogs anbietet. Entsprechend kommt das Wort »Dialog« auch nicht einmal vor (anders *Gaudium et spes* Nr. 92). Wohl aber kann jeder, der mit der Kirche in den Dialog eintreten will, ersehen, mit welcher Einstellung und Haltung die Kirche bzw. ihre Vertreter in den Dialog mit Außenstehenden eintreten bzw. eigentlich eintreten sollten. In diesem Sinne eröffnet die Erklärung die Möglichkeit, den Dialog zu beginnen.

Die Unschärfe der Terminologie setzt sich, wie wir sehen werden, im Übrigen fort, wenn man fragt, was genau unter »Religion« verstanden wird.[11]

3.2 Kapitel 1

3.2.1 Die in Gott geeinte Menschheit

Zwar setzt die Erklärung eindeutig »*nostra aetate*«, »in unserer Zeit« an, doch folgt daraus nicht, dass sie – wie es etwa in *Gaudium et spes* Nr. 4-10 u. ö. geschieht – hier eine genauere Zeitanalyse vorlegt. Nicht Pluralität und Verschiedenheiten stehen im Blickpunkt, sondern die Einheit des ganzen Menschengeschlechtes, die in Gott ihren Ursprung und ihr Ziel hat. Gott als Ursprung und letztes Ziel impliziert aber dann auch den universalen Heilswillen, der sich unter Hinweis auf 1 Tim 2,4 auf alle Menschen erstreckt. Damit ist die Menschheitsgeschichte von vornherein als Heilsgeschichte gesehen.

3.2.2 »Religionen«

Erst im 3. Abschnitt des Kapitels 1 ist die Rede von den Religionen. Von ihnen heißt es: »Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen eine Antwort auf die verborgenen

Rätsel der menschlichen Bedingung, die so wie einst auch heute die Herzen der Menschen im Innersten bewegen: was der Mensch sei, was der Sinn und das Ziel unseres Lebens, was gut und was Sünde, welchen Ursprung die Leiden haben und welchen Zweck, welches der Weg sei, um das wahre Glück zu erlangen, was der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tod, was schließlich jenes letzte und unaussprechliche Mysterium, das unsere Existenz umfasst, aus dem wir unseren Ursprung nehmen und auf das wir zustreben.«

Ich habe diese Umschreibung der Religion folgendermaßen zusammengefasst: »Religionen sind versuchte Antworten auf die ungelösten Rätsel der menschlichen Situation.«[12]

Wie leicht zu erkennen ist, wird für die Religionsumschreibung ein anthropologischer Ansatz gewählt. Während zuvor Gott als Ursprung und Ziel ausdrücklich genannt wird, kommt das Wort »Gott« hier nicht vor; es verbirgt sich in der Rede vom »letzten und unaussprechlichen Mysterium«. Weder wird gefragt, woher dem Menschen die gestellten Fragen kommen, noch wird behauptet, dass die Religionen den Menschen tatsächlich Antwort geben. Somit kommen weder die religionshistorischen Forschungen noch theologische Ansprüche vor. Man kann lediglich festhalten, dass es in der menschlichen Geschichte Phänomene gibt, von denen Menschen Antwort auf ihre Lebensfragen erwarten – und ich würde hinzufügen: von denen sie behaupten, dass ihnen Antworten angeboten und gegeben worden sind bzw. werden. In gewissem Sinne ergibt sich so zwischen den Aussagen des 2. und des 3. Abschnitts eine unleugbare Korrespondenz, freilich in einer Sprache, die dem Anderen Freiheit lässt und sich nicht aufdrängt.

3.3 Kapitel 2

3.3.1 Religionsgeschichte

Mit dem 2. Kapitel kommen, wenn auch in einer eher allgemeinen und knappen Weise, die Vielfalt und Tiefe, aber auch die Entwicklung der Religionsgeschichte in den Blick. Zwar greift der Text den Wunsch mancher Konzilsväter, auch den Animismus bzw. die anfänglichen Formen der Religion zu würdigen, nicht auf, doch ist dafür zunächst die Rede davon, dass »von alters her bis zur heutigen Zeit«, also im Laufe der ganzen Menschheitsgeschichte sich »eine gewisse Erfassung (*perceptio*) jener verborgenen Kraft (findet), die dem Lauf der Dinge und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist«, ja bisweilen gar zur Anerkennung eines höchsten Numens, selbst eines Vaters führen. Damit ist – wiederum in sehr verhaltener Sprache – der Suche nach dem letzten und unaussprechlichen Mysterium die Erfahrung des Findens in der Wahrnehmung und Anerkennung des Numinosen, in bestimmten Situationen aber auch der Begegnung mit einem Gott, den Menschen »Vater«

12 WALDENFELS, *Begegnung* (wie Anm. 8), 47; vgl. dort zu *Nostra aetate* 46-52, 75-91.

13 SIEBENROCK, Theologischer Kommentar (wie Anm. 4), 656 schreibt den kleinen Text einer Expertenrunde zu, an der auch Buddhisten mitgearbeitet haben sollen; Namen werden leider nicht genannt. Heinrich Dumoulin hält in seinem Kommentar fest, dass die Endfassung von den japanischen Bischöfen vorgeschlagen und dann von den Konzilsvätern angenommen wurde (Vgl. *LThK*² K II, 482, Anm. 4). Berater der japanischen Bischofskonferenz im Konzil war P. Paul Pfister SJ, ein Dogmatikprofessor in Tokyo. Er hat nach meiner Erinnerung P. Dumoulin SJ, den bedeutenden Zen- und Buddhismusforscher, zur Mitarbeit an der Formulierung herangezogen. Tatsächlich verrät sein Kommentar eine sehr starke Vertrautheit mit dem verabschiedeten Text. P. H. Enomiya-Lassalle SJ hat zweifellos seine eigene Bedeutung in der praktischen Verbreitung des Zen unter Christen, doch in Zusammenhang mit der Abfassung des Textes ist er nicht zu nennen.

14 Zu beachten ist, dass »Hinduismus« eine durch die englischen Kolonisatoren eingeführte Fremdbezeichnung ist, die die verschiedenen geschichtlichen Etappen wie auch den Reichtum religiöser Formen und Richtungen in einem Begriff zusammenfasst. Der Indologe Heinrich VON STIETENCRON bevorzugt mit anderen stattdessen den Begriff »Hindu-Religionen«; vgl. den Art. Hinduismus / Hindu-Religionen, in: *Lexikon der Religionen*, hg. Hans WALDENFELS, Freiburg ²1988 (Freiburg ⁴1999), 288-296.

nennen, zugeordnet. Was hier angesprochen wird, betrifft einmal den einzelnen Menschen, der in der Verbindung von Wahrnehmung und Anerkennung des Göttlichen, ja Gottes, zu einer religiösen Lebensgestaltung findet, sodann aber auch die Religionen, die zusammen mit den kulturellen Entwicklungen zu einer sprachlichen und begrifflich genaueren Ausgestaltung der Antworten auf die menschlichen Fragen gelangen. Der Eingang des Textes unterstreicht so auf eigene Weise, was schon in Kapitel 1 betont wurde, dass es nämlich in der Erklärung um das den Menschen Gemeinsame geht und so auch hier die Einheit des Menschengeschlechtes Ausdruck findet.

Aus dem großen Feld der Religionen wählt das Konzil im Folgenden vier aus: aus Asien den Hinduismus und Buddhismus, später den Islam und am Ende das Judentum. Die beiden zunächst genannten Religionen werden in knappen Formulierungen in Kapitel 2 vorgestellt. Angesichts der kritischen Situation in der Volksrepublik China und der Vertreibung aller ausländischen Missionare ist es verständlich, dass die chinesischen Religionen im Text keine Erwähnung finden. Das ist umso bedauerlicher, als die Religionen Chinas, zumal Buddhismus, Konfuzianismus und Daoismus im Laufe der Geschichte einen starken Einfluss über das Land der Mitte hinaus im ganzen Fernen Osten ausgeübt haben. Die Frage, wer genau die vorliegenden Texte vorbereitet hat, ist leider nicht zu klären. Es spricht viel dafür, dass die Verfasser der drei Exkurse über Hinduismus, Buddhismus und Islam in LThK² K II an der Abfassung der Texte nicht unbeteiligt waren. Für den Absatz über den Hinduismus ist sicher als einer der Autoren Joseph Neuner SJ zu nennen, für den Buddhismustext sodann vor allem Heinrich Dumoulin SJ, der bedeutende Zenforscher in Tokyo.[13]

3.3.2 Hinduismus

Die Aufreihung der beiden Religionen ist insofern korrekt, als der Buddhismus seinerseits in Indien entstanden und aus den religiösen Wurzeln des Subkontinents erwachsen ist. Die Anfänge des Hinduismus[14] verlieren sich in vorgeschichtlicher Zeit. Man könnte gar sagen, dass die Eingangsworte, die zwar die Menschheitsgeschichte betreffen, in der Geschichte des indischen Kontinents auf eigene Weise Verwirklichung gefunden haben. Indien lebt wesentlich von der Erfahrung und damit von der Wahrnehmung der verborgenen Kraft, aber zugleich auch von der Reflexion und den Bemühungen um die Versprachlichung dieser Erfahrungen. Indien besitzt die ältesten Niederschriften über den Umgang mit dem Numinosen, von den Veden bis zu den Upanishaden. In Indien finden wir eine Mehrzahl von Wegen, die zur Erfüllung des Lebens führen, zusammengefasst in den drei Wegen des *Karma*, der »Werke«, der rituellen Gottes- und Götterverehrung, des *Jñāna*, der Erkenntnis und Meditation, des *Bhakti*, der liebenden Verehrung und Hingabe. Der Konzilstext spricht davon, dass im Hinduismus das göttliche Mysterium erforscht und in der unerschöpflichen Fruchtbarkeit der Mythen wie auch in der scharfsinnigen Spekulation der Philosophie Ausdruck findet. Dennoch kann man die Hindu-Religionen nicht auf eine Mehrzahl von Philosophien zurückschneiden, auch wenn die philosophischen Schulen ein eigenes Thema darstellen. Entscheidend ist, dass es im Hinduismus letztendlich um die radikale Befreiung geht und er dazu die genannten »Wege« anbietet. Genannt werden hier die asketischen Lebensformen, die tiefe Meditation (Yoga) und die Zuflucht zu Gott in Liebe und Vertrauen (Bhakti). Befreiung meint aber hier zunächst eine Befreiung-von; es geht um die Befreiung aus den »Engpässen« des Lebens, aus den Ängsten wie aus den Begrenztheiten. Nicht genannt werden die das Leben des Hindu beherrschende Kastenordnung und die Überzeugung vom Kreislauf der Existenzen, in denen im indischen Verständnis das menschliche Leben an seine Grenzen stößt. Es fällt auf, dass die Wege der Befreiung an dieser Stelle bei Gott enden. Damit

kommt recht vorsichtig zum Ausdruck, dass sich in der Breite der indischen Bevölkerung heute weniger der Veda, als die nicht zum klassischen Corpus der heiligen Schriften Indiens gehörende Bhagavadgītā der besonderen Sympathie erfreut. Es ist aber dieses große Liedepos, das zugleich dem Weg der liebenden Hingabe den höchsten Rang einräumt. Spuren eines monotheistischen Gottesglaubens liegen hier nicht fern. Freilich sollte man nicht übersehen, dass gerade aus der indischen Religiosität heraus der Ruf nach unaussprechlicher Einheit bzw. All-Einheit in aller vordergründigen Vielheit und Vielgesichtigkeit überstark ist, so dass die vielen Wellen und Tropfen im Meer am Ende doch nichts anderes sind als der eine, unendliche Ozean.

3.3.3 Buddhismus

Wie schon zuvor angedeutet, erschließt sich der kleine Satz über den Buddhismus am besten aus der Sicht des japanischen Buddhismus. Deutlich erscheinen die beiden Grundgestalten des Buddhismus: das Kleine (Hīnayāna) und Große Fahrzeug (Mahāyāna); das inzwischen in der westlichen Welt so stark vertretene tibetische Diamant-Fahrzeug wird nicht eigens ausgesondert. Ein Grundschema der Vermittlung der buddhistischen Lehre spricht im Anschluss an die Predigt des Buddha von den vier Edlen Wahrheiten: der Wahrheit vom Leiden, seiner Verursachung, seiner Überwindung und vom achtfachen Weg zur Überwindung des Leidens. Ausgangspunkt der buddhistischen Lehre ist die Wahrnehmung, dass alles weltliche Sein »Leiden« besagt, wir sprechen freilich besser von Kontingenz[15]; im Konzilstext heißt es: »radikales Ungenügen dieser veränderlichen Welt«. Ohne der Frage nach der Verursachung des Leidens nachzugehen, folgt dort sofort der Hinweis, dass der Buddhismus einen Weg zur Überwindung des Leidens lehrt. Der Zustand der Überwindung wird dann auf doppelte Weise beschrieben: im Sinne des Kleinen Fahrzeugs in eher negativer Sprache als »Zustand vollkommener Befreiung« und im Sinne des Großen Fahrzeugs positiv als »höchste Erleuchtung«. Bei der Nennung des Weges dahin erscheinen dann die beiden wichtigsten Formen des (aus China übernommenen) japanischen Buddhismus: der Weg des *jiriki* (jap.), des Vertrauens auf die Eigenkraft, der vor allem mit den Gestalten des meditativen Buddhismus (chin. *Ch'an*, jap. *Zen*) verbunden ist, und des *tariki* (jap.), des Vertrauens in die Fremdkraft, das sich an den Amida-Buddha und seine Begleiter wie die berühmte Kannon u.a. bindet. Auch wenn im westlichen Verständnis des Buddhismus lange die Überzeugung vorherrschte, der Buddhismus sei im Gegensatz zum Christentum keine Religion, die aus der erlösenden Gnade Gottes lebt, sondern setze auf das eigene Vermögen, ist doch festzustellen, dass in den Völkern des Fernen Ostens der Amida-Buddhismus bzw. der Buddhismus des Reinen Landes die populärere Gestalt ist. Bekanntlich hat Karl Barth

15 Vgl. ausführlicher Hans WALDENFELS, *Faszination des Buddhismus*. Zum christlich-buddhistischen Dialog, Mainz 1982, 56-73.

16 Vgl. *Kirchliche Dogmatik* I/2, Zürich 1947, 372-377; dazu auch Christiane LANGER-KANEKO, *Das Reine Land*. Zur Begegnung von Amida-Buddhismus und Christentum, Leiden 1986. Einen Einspruch gegen den christlichen Anspruch aus Apg 4,12 bietet auch der englische Titel des Buches von Paul KNITTER, *No Other Name?* A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions, Maryknoll, N.Y. 1985.

17 Vgl. Helmuth VON GLASENAPP, *Der Buddhismus – eine atheistische Religion*, München 1966; vgl. zum Thema Hans WALDENFELS, *Gottes Wort in der Fremde* (Theologische Versuche II), Bonn 1997, 265-281. Die Kritik an JOHANNES PAUL II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hamburg 1994, 112-118, geht ins Leere, wenn sie nicht den Erkenntnisstand berücksichtigt, der zu seiner Zeit von Selbstaussagen buddhistischer Kreise in diesem Sinne geprägt war. Wir sollten dennoch die Irritationen nicht vergessen, die damals gewisse Sätze des Papstes vor allem unter Buddhisten Sri Lankas ausgelöst haben. Die heutige Diskussion ist über diesen Punkt hinweg.

überrascht zur Kenntnis nehmen müssen, dass es nicht nur im Christentum eine Anrufung des Namens (Gottes und Jesu) gibt, sondern dass auch breite buddhistische Kreise ganz und gar aus der Anrufung des Buddhanamens (jap. *nenbutsu*) leben.[16] Dass das Konzil offensichtlich ohne ausführliche Diskussion den Buddhismus, obwohl er lange im westlichen Verständnis als »atheistisch« angesprochen wurde,[17] zu den Religionen gerechnet hat, bleibt nachträglich immer noch bemerkenswert.

Wie auch in den anderen Fällen ging es dem Konzil offensichtlich nicht darum, in knapper Form eine Gesamtdarstellung anderer Religionen vorzulegen. Es reichte ihm, wenn eine Reihe wichtiger Anknüpfungspunkte genannt wurden, denen gegenüber die Kirche Respekt zollt und die für sie Möglichkeiten eines seriösen Sachgesprächs eröffnen. Der Abschnitt schließt mit einem Verweis auf »die übrigen Religionen, die man auf der ganzen Welt findet«. Ihnen allen wird die (augustinische) Unruhe des Herzen zugesprochen.

3.3.4 Die Haltung der Kirche

Die abschließenden Sätze des Kapitels 2 könnte man als das Herzstück der Erklärung bezeichnen, geht es in ihnen doch um nichts anderes als die im Titel angesprochene Haltung der Kirche und deren neue Einschätzung der Religionen: »Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.«

Entsprechend betrachtet sie diese »mit aufrichtiger Hochachtung«, zumal sich in ihnen nicht selten »ein Strahl jener Wahrheit« zeigt, »die alle Menschen erleuchtet«. Damit unterstreicht sie erneut die Überzeugung von der einen Heilsgeschichte Gottes, die in seinem universalen Heilswillen alle Menschen betrifft. Diese Offenheit des Heilsangebots ist freilich kein Grund dafür, dass sich die Kirche der Verkündigung Jesu Christi entzieht, in dem sich die Fülle des Lebens und der Versöhnung Gottes finden.

Aus dieser Grundhaltung der Kirche ergibt sich die Forderung, dass alle Glieder der Kirche sich »mit Klugheit und Liebe« den Anhängern anderer Religionen zuwenden, das Gespräch mit ihnen suchen und mit ihnen zusammenarbeiten. Dies soll vor allem auf zwei Weisen geschehen: Einmal haben Christen ihren Glauben zu bezeugen, sodann aber sind die bei den anderen zu findenden »geistlichen und sittlichen Güter sowie die sozio-kulturellen Werte« »anzuerkennen, zu wahren und zu fördern«. Der Text ist auf seine Weise eindeutig und doch nicht frei von Warnungen. Er lädt deutlich ein zur Unterscheidung der Geister (»Klugheit«), das Fremde im »Lichte des Geistes (Christi)« zu sehen. Das Spannungsfeld von Christusorientierung und Offenheit für die anderen ist nicht zuletzt in den drei abschließenden Verben »anerkennen – wahren – fördern« ausgelegt. An dieser Stelle gibt es kein abschließendes Wort, wohl die Einladung zu einer Umsetzung der geforderten Haltung in der Bewährung der jeweiligen Situation und des jeweiligen Tages. Entsprechend muss es sich auch zeigen, wo es konkret Möglichkeiten zur Kooperation gibt.

3.4 Kapitel 3

Das Kapitel 3 ist dem Islam gewidmet. Die Anordnung der Religionen entspricht der Hinordnung der Religionen auf das Volk Gottes in *Lumen gentium* Nr. 16, die von deren größerem oder geringerem Abstand zu diesem bestimmt ist. Wie bei der Besprechung des Buddhismus findet auch der Gründer des Islam keine Erwähnung. Der Text beginnt mit einer kurzen Zusammenfassung des islamischen Glaubens, nennt ausdrücklich den gemeinsamen Glauben an den einzigen, lebendigen und in sich seienden, den allmächtigen und barmherzigen Gott, den Schöpfer der Welt, der die Menschen angesprochen hat.

Damit sind wichtige koranische Gottesbezeichnungen und Glaubensinhalte genannt, auch wenn die heilige Schrift der Muslime selbst unerwähnt bleibt. Gegen so manche Gegenrede in der Kirche besteht das Konzil hiermit darauf, dass der Gott der Juden und Christen nicht vom Gott der Muslime zu unterscheiden ist. Sie alle beten den einen und selben Gott an.

Es ist sodann die Rede von Abraham, dem gemeinsamen Vater des Glaubens in der heute gerne als abrahamitische Religionen bezeichneten Trias von Judentum – Christentum – Islam. Den Muslimen wird deutlich die im Namen der Religion angesprochene »Unterwerfung« unter Gottes Willen zugesprochen. Der Text erinnert auch daran, dass im Islam Jesus als einer der Propheten eine große Rolle spielt (Jungfrauengeburt!), auch wenn seine Göttlichkeit geleugnet wird. Mit Gott endet aber alles Sein im Gericht. Deshalb finden nach der 1. Säule des islamischen Glaubenslebens, dem Glaubensbekenntnis, die nächsten der fünf Säulen Erwähnung: das Gebet, die Almosen und das Fasten; nur die Wallfahrt fällt aus.

Im 2. Abschnitt erinnert das Konzil an die Meinungsverschiedenheiten, die es im Laufe der Zeit immer wieder zwischen Christen und Muslimen gegeben hat. Angesichts der hier gezeigten Hochschätzung des Islam fordert es ein »Vergessen des Vergangenen«, die Bemühung um ein wechselseitiges Verständnis sowie Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter sowie des Friedens und der Freiheit. Vermutlich würde man in unseren Tagen die Situation etwas präziser umschreiben. Ob hier das Vergessen hilft, ist mehr als fraglich: Angebracht erscheint eher – schon im Hinblick auf den anschließend skizzierten Umgang mit den Juden – die Bemühung um eine neue Gestalt der Erinnerung und entsprechend der aktiven Aufarbeitung der Differenzen im Umgang miteinander.[18] Angesichts der engen politischen Verflechtung des Islam reicht die Nennung der Grundworte »Gerechtigkeit«, »Friede und Freiheit« kaum aus.

3.5 Kapitel 4

Was aus der Diskussion um die Judenerklärung übrig geblieben ist, findet sich im Kapitel 4 von *Nostra aetate*. An dieser Stelle kann nun die inhaltliche Auseinandersetzung nicht aufgegriffen werden. Wir begnügen uns damit, auf das einzugehen, was der Text am Ende hergibt.

3.5.1 Die Wurzeln der Kirche

Gleich zu Beginn wird klar, dass es in erster Linie um die Kirche selbst in ihrem Selbstverständnis geht. Da, wo die Kirche sich heute über ihr Mysterium Rechenschaft gibt, kann sie nicht daran vorbei, von ihrer geistlichen Verbundenheit mit dem Stamm Abrahams zu sprechen. Die Wurzeln des christlichen Glaubens und der Erwählung liegen folglich bei den Patriarchen, bei Mose und den Propheten, in der Befreiung aus Ägypten, im Bundesschluss des Alten Bundes. Ausdrücklich bezieht sich der Text auf die Theologie von Röm 11 mit seinem Bild vom Ölbaum. In ihm hat Christus Juden und Heiden vereint und beide in sich zu Einem gemacht (vgl. Eph 2,14-16). Jesus von Nazaret aber und seine erste Jüngerschaft

18 Vgl. Paul PETZEL / Norbert RECK (Hg.), *Erinnern*. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie, Darmstadt 2003; auch WALDENFELS, *Spuren* (wie Anm. 5.), 32-57, 457-469.

19 Zu den Konsequenzen der Erklärung vgl. Hans WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn ⁴2005, 419-423.

entstammten dem jüdischen Volk. Auch wenn die Juden der Zeit Jesu zu einem großen Teil das Evangelium nicht angenommen haben, bleiben sie Gott, »dessen Gaben und Berufung ohne Reue sind, immer noch äußerst lieb wegen der Väter«. Wie in den vorher besprochenen Fällen spricht das Konzil auch hier von Wertschätzung, fordert es deren Vertiefung durch »biblische und theologische Studien sowie durch brüderliche Gespräche.« Es bleibt schließlich dabei, dass das »gemeinsame geistliche Erbe« groß ist.

3.5.2 Absage an vergangenes Unrecht

Der Neuanfang kann aber nicht geschehen, wenn nicht vergangenes Unrecht wieder gutgemacht wird.

- **»Gottesmord«:** Auch wenn das Wort selbst nicht gebraucht wird, ist die Aussage eindeutig: »Auch wenn die Autoritäten der Juden mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben, kann dennoch das, was bei seinem Leiden begangen worden ist, weder unterschiedslos allen damals lebenden Juden noch den heutigen Juden angelastet werden.«

  Folglich dürfen die Juden auch weder als von Gott verworfen noch als verflucht hingestellt werden.
- **Antisemitismus:** Hier verwendet das Konzil nicht das Wort »verurteilt«, sondern es »beklagt« aus religiösen Motiven »Hass, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die, zu welcher Zeit auch immer und von welchen auch immer, gegen Juden gerichtet wurden«. In diesem Sinne hat die Kirche »das Kreuz Christi als Zeichen der allumfassenden Liebe Gottes und als Quelle jeder Gnade zu verkünden«.

An dieser Stelle braucht nicht im Einzelnen geprüft zu werden, ob und wieweit der vorliegende Text den ursprünglichen Intentionen gerecht wird oder nicht. Die Schoa und der verbrecherische Umgang mit Juden in der Zeit des Nationalsozialismus finden keine Erwähnung. Der in sich klare, eher bescheiden vorgetragene Text dürfte sich aber dennoch auch weiterhin als eine Einladung zum Gespräch mit den heute Überlebenden erweisen und Anlass zur Fortsetzung und Vertiefung des Umgangs mit dem Judentum werden.[19]

3.6 Kapitel 5

Im Schlusskapitel von *Nostra aetate* geht es weniger um die Religionen, vielmehr richtet sich der Blick, dem Eingangsteil entsprechend, auf alle Menschen auf dieser Erde. »Wer nicht liebt, kennt Gott nicht.« (1 Joh 4,8) Dieser Satz des 1. Johannesbrief gilt uneingeschränkt für alle Menschen, da jeder von ihnen nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist. Im Zeichen der Menschenwürde gibt es keinen Unterschied zwischen Mensch und Mensch, Volk und Volk, ist folglich auch jede Diskriminierung oder Misshandlung von Menschen auf der Grundlage von Rasse oder Farbe, Stand oder Religion abzulehnen. Beachtet man, dass die vorliegende Erklärung im Laufe ihrer Entstehung einmal vor dem Kapitel über die Religionsfreiheit platziert war, und bedenkt man, dass die am Ende verabschiedete Erklärung über die Religionsfreiheit auf der Basis der Würde der menschlichen Person argumentiert und dort gleich im Eingangssatz erneut von *»hac nostra aetate«*, also »dieser unserer Zeit« die Rede ist, wird das Schlusskapitel der Religionenerklärung zur Brücke zu jenem Dokument, das auf seine Weise in der Freiheit der menschlichen Person eine Grundvoraussetzung für jeden interreligiösen Dialog erblickt. Es bietet sich somit an, dass da, wo die Wirkungsgeschichte von *Nostra aetate* bedacht wird, die Entstehungskontexte der heute vorliegenden Erklärung im Blick bleiben.

4 Die Wirkungsgeschichte: Bleibende Aufgaben

4.1 Praktischer Aufbruch

Schon während des Konzils kam es am 15. Mai 1964 durch Paul VI. zur Errichtung des Sekretariats für die nichtchristlichen Religionen, das am 26. August 1988 – wie die entsprechenden Sekretariate für die Einheit der Christen und für die Nichtgläubigen – durch die Apostolische Konstitution *Pastor bonus* in einen Päpstlichen Rat für den Dialog zwischen den Religionen umgewandelt wurde. Es bleibt aber zu beachten, dass in der Zeit des Konzils das genannte Sekretariat nicht mehr tätig werden konnte und folglich die Federführung bei der Abfassung der Erklärung beim Einheitssekretariat blieb. Wohl aber fiel ihm in der Folgezeit ein Gutteil der Umsetzung der in *Nostra aetate* angesprochenen Aufgaben zu. Dazu gehörten konkrete Kontakte mit den Vertretern verschiedener Religionen, Reisen in das Heilige Land, Besuche von Synagogen und Moscheen, Gebetstreffen. Letztere erhielten einen besonderen Akzent durch das Gebetstreffen, zu dem 1986 Johannes Paul II. nach Assisi einlud.[20] Der praktische Umgang mit Juden und Muslimen, aber dann auch die Begegnungen mit Buddhisten und Hindus sowie Vertretern anderer Religionen in Rom und anderswo war begleitet von der Veröffentlichung von Texten zum Verhältnis von Dialog und Mission bzw. Verkündigung, von einschlägigen Enzykliken zumal Johannes Pauls II., auch von Stellungnahmen zur interreligiösen Gebetspraxis und zur Verwendung asiatischer Meditationsmethoden. All das kann an dieser Stelle nur soweit angedeutet werden, als es die sich ändernde Situation zwischen den verschiedenen Religionen anzeigt. Eine große Rolle spielen heute intermonastische Begegnungen, bei denen asiatische Mönche und Nonnen am Leben in christlichen Klöstern und umgekehrt christliche Mönche und Ordensleute, Männer wie Frauen in asiatischen, zumal buddhistischen Klöstern zu Gast sind. Mit den Muslimen tauschen zumindest in unseren Breiten nicht wenige Bischöfe zum Ramadan Segenswünsche aus. Über die Alltagsatmosphäre hinaus ist aber dann nach den theologischen Anstößen zu fragen.

4.2 Theologische Fragen

4.2.1 Einheit und Pluralität

Nostra aetate wurde wesentlich im Umkreis des Einheitssekretariats erarbeitet. Bei genauerer Betrachtung war nicht die Pluralität das bedrängende Problem, sondern die fehlende Einheit. Wird aber für die Christenheit die Wiederherstellung der verlorenen Einheit gesucht, so stellt sich eine ähnliche Frage auch für das Verhältnis zwischen den Religionen, ja in der Menschheit als ganzer, – gleichgültig, ob der einzelne Mensch einer religiösen Gemeinschaft angehört oder religiös ungebunden ist. Entsprechend richtete sich der Blick auch mehr auf das, was die einander fremden Menschen und Gemeinschaften verbindet, als auf das, was sie trennt. Nicht die Differenzen, sondern Einheit und Identität waren zur Zeit des Konzils der wahre Fragepunkt.

20 Vgl. die Dokumentation *Die Friedensgebete von Assisi*. Einleitung von Franz KÖNIG, Kommentar von Hans WALDENFELS, Freiburg 1987.

21 Damit hatte die im Laufe der Jahrhunderte verschärfte exklusivistische Interpretation des Satzes »Extra Ecclesiam nulla salus« ein Ende gefunden. Vgl. dazu WALDENFELS, *Fundamentaltheologie* (wie Anm. 19), 428f.

22 Mit guten Gründen trägt die Jacques Dupuis gewidmete Festschrift den Titel: *In Many and Diverse Ways*, ed. by Daniel KENDALL / Gerald O'COLLINS, Maryknoll, N.Y. 2003.

4.2.2 Die Frage des individuellen Heils

Diese Blickrichtung änderte sich erst da, wo es in der Frage des Heils der Menschen zu einer entscheidenden Neueinstellung kam. Schon 1949 wurde die rigoristische Auffassung, alle Nichtkatholiken erwarte die Verdammnis, in einem Schreiben des Heiligen Offiziums an den Bostoner Erzbischof Cushing unter Hinweis auf die Lehren Pius' XII. in seiner Enzyklika *Mystici corporis* zurückgewiesen und der Jesuit Leonard Feeney namentlich exkommuniziert (vgl. DH 2866-2873).[21] Das aber führte dahin, dass immer deutlicher nach den Heilsmöglichkeiten außerhalb der Kirche gefragt wurde. Für das 2. Vatikanische Konzil ist an dieser Stelle weniger auf *Nostra aetate* als auf die Kirchenkonstitution, die Pastoralkonstitution und das Missionsdekret zu verweisen:

Lumen gentium Nr. 16: »Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen die zum Heil notwendigen Hilfen nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gelangt sind und nicht ohne göttliche Gnade ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.«

Gaudium et spes Nr. 22: »[...] Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern auch für alle Menschen guten Willens, in deren Herz die Gnade auf unsichtbare Weise wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da die letzte Berufung des Menschen wahrhaft eine ist, nämlich die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, in einer Gott bekannten Weise diesem österlichen Geheimnis zugesellt zu werden.«

Ad gentes Nr. 7: »Auch wenn also Gott auf ihm bekannten Wegen Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, zum Glauben hinführen kann.« (Es folgt die Aussage zur Notwendigkeit der Kirche – H.W.)

Was hier mehrfach festgestellt wird, ist in der Folgezeit in den verschiedensten Verlautbarungen des Heiligen Stuhls wiederholt worden: Gott bietet allen Menschen den Weg zum in Christus gewirkten Heil an. Eine Konkretisierung des bzw. der Wege findet jedoch nicht statt. Es fehlt folglich auch jeder Verweis auf die Religionen.

4.2.3 »Viele Male und auf vielerlei Weise« (Hebr 1,1)

Nach den klaren Aussagen über die Heilsmöglichkeiten aller Menschen und angesichts des Einleitungssatzes des Hebräerbriefes stellt sich heute im Blick auf die Vielfalt der Religionen und ihre je eigenen Ansprüche die Frage nach ihrem Ort innerhalb des göttlichen Heilsplanes. Diese Fragen fanden in einem von religiöser Vielfalt geprägten Umfeld wie Indien ihre besondere Aufmerksamkeit. Es nimmt deshalb nicht Wunder, dass ein Theologe, der lange Jahrzehnte in Indien gewirkt hat wie Jacques Dupuis SJ, sich in besonders eindringlicher Weise der Frage annahm. In seinem schon erwähnten Buch *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (vgl. Anmerkung 5) ist nicht nur der Weg des Umgangs der Kirche mit den Religionen im Laufe der Geschichte nachgezeichnet, sondern sind auch jene Probleme angesprochen, die sich in der heutigen Zeit eines ins Bewusstsein tretenden religiösen Pluralismus stellen. Nicht die Einheit der Menschheit wird hier zum Problem, sondern die Vielfalt der Ausdifferenzierungen, die nicht mehr zu übersehen ist. Im Grunde ist es gerade Hebr 1,1, der die Vielfalt göttlichen Sprechens in den Blick nimmt, ehe das Sprechen Gottes endzeitlich in Seinem Sohn zur Vollendung kommt.[22]

Die hier gestellten Fragen gehen entsprechend in verschiedene Richtungen:

- Gefragt wird nach dem Ort der Religionen im Heilsplan Gottes.

- Dem folgt bei einer positiven Bewertung der Religionen im Blick auf die Heilssuche und Heilsfindung der Menschen die Frage nach der Einzigkeit und Unaustauschbarkeit Jesu Christi.
- Schließlich kann auch die Frage nach der heilsvermittelnden Funktion der Kirche nicht übergangen werden.

All diesen Fragekomplexen ist Dupuis suchend nachgegangen. Bekanntlich fühlte sich die römische Kirchenleitung gedrängt, mit den zwei Dokumenten *Dominus Iesus* vom 5. September 2000 und einer *Notificatio* vom 26. Februar 2001 zu dem genannten Buch mahnend und klärend einzugreifen.[23] Im Ergebnis wurde zwar kein einziger Satz des Buches ausdrücklich zurückgewiesen, doch die Mahnungen stehen im Raum und lassen gar manchen asiatischen Theologen heute verstummen.

4.2.4 Partikularität und Universalität

Nach der schon erwähnten Verurteilung des Ausschlusses aller Nicht-Katholiken vom Heil Christi im Sinne eines radikalisierten Verständnisses des »*Extra Ecclesiam nulla salus*« ist an dessen Stelle ein »*Extra Christum nulla salus*« getreten.[24] Damit verlagert sich das theologische Interesse von der Ekklesiologie zur Christologie.

Ein verbreiteter Versuch besteht inzwischen darin, das gott-menschliche Verhältnis in der Person Jesu Christi auch im Sinne des Konzils von Chalkedon neu zu bedenken. Dabei geht es darum, die mit dem Menschsein gegebenen Beschränkungen des historischen Jesus von Nazaret mit dem in seinem Gottsein gegebenen *magis* zu versöhnen. Die Heilige Schrift kennt Aussagen der Differenz im Verhältnis von Jesus und seinem Vater (vgl. Mk 13,32par; Joh 14,28), Jesus und dem Wort (vgl. den Prolog des Johannesevangeliums), Jesus und dem Geist, der Schöpfergeist ist, ehe er in Leben und Tod Jesu und auf neue Weise nach dessen Tod als Geist des Vaters und Jesu des Sohnes wirksam ist (vgl. Joh 14-16). Wer sich auf diese Fragen voll einlässt, begibt sich auf den Weg einer Gratwanderung und steht in der Gefahr des Absturzes. Muss er nicht dennoch gerade um der Anderen will gegangen werden?[25] Auf diesem Weg kommt es zweifellos zu einer vertieften Bejahung des je größeren Gottes in seinem Mysterium. Nur wer die angesprochenen Spannungen zwischen der Partikularität der irdischen Existenz Jesu und der in seiner Göttlichkeit verankerten universalen Ausrichtung und Wirksamkeit der Heilstat Jesu bejaht und durchträgt, wird dem Anspruch des Christentums gerecht.

Die in den verschiedenen Gestalten des modischen, rein pluralistischen Standpunktes sich zeigende Einebnung der verschiedenen Ansprüche wird leider am Ende dem Selbstverständnis keiner Religion gerecht. Wo das Bemühen im Raum steht, *einander* wechselseitig ernst zu nehmen, kommt es in der Konsequenz zu einer wechselseitig inklusiven Einstellung,

23 Vgl. zur Sache auch Hans WALDENFELS, *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002.
24 Vgl. INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Das Christentum und die Religionen*, 30.9.1996, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Arbeitshilfe Nr. 136), Bonn 1997, dazu meine Ausführungen in: *Fundamentaltheologie* (wie Anm. 19), 429.
25 Vgl. zu dieser Gratwanderung in Dupuis' Werk neuerlich Alexander LÖFFLER, Theologie im Grenzbereich von Inklusivismus und Pluralismus, in: *ZkTh* 126 (2004) 415-442.
26 Vgl. zum Folgenden meine Überlegungen in: *Fundamentaltheologie* (wie Anm. 19), 423-434; sodann im Anschluss an Dupuis: *Spuren* (wie Anm. 5), 578-617, zumal zur interreligiösen Theologie 609-617.
27 Vgl. zu den abschließenden Anmerkungen zur Wahrheitsfrage Joseph RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003, wo auch der Grundansatz des heutigen Papstes zum Umgang mit den Religionen zusammengefasst erscheint. Zur Wahrheitsfrage habe ich selbst mich wiederholt geäußert; vgl. *Fundamentaltheologie* (wie Anm. 19), 382-392; *Begegnung* (wie Anm. 8), 305-335; *Spuren* (wie Anm. 5), 335-372.

die dann aber von der Haltung der Friedfertigkeit und der Freiheit geprägt sein muss. In der kommenden Zeit wird man wohl angesichts der immer noch vorhandenen Ängste vor dem Islam, aber auch der nach wie vor in totalitären Staaten zu beobachtenden Missachtung der Freiheit, zumal der religiösen Freiheit des Einzelnen wie auch der religiösen Gemeinschaften (z. B. in der Volksrepublik China), die Impulse der beiden Konzilserklärungen *Nostra aetate* und *Dignitatis humanae* miteinander verbinden müssen.

4.2.5 Respekt vor fremder Subjektivität[26]

Die Impulse beider Erklärungen werden da ernst genommen, wo die Begegnung mit dem Anderen und Fremden dazu führt, dass jeder an der Begegnung und dem daraus entstehenden Dialog Beteiligte sich bemüht, die Dinge nicht nur vom eigenen, sondern immer auch vom Standpunkt des Gegenübers zu sehen. An dieser Stelle hat zweifellos der zunächst im Raum stehende Umgang der Christen mit den zeitgenössischen Juden exemplarischen Charakter. Wo immer es um die geplante Judenerklärung ging, waren an deren Vorbereitung – positiv wie negativ – die heutigen Juden beteiligt. Anders gesagt: Es war nicht möglich, eine Erklärung zu formulieren, die das Judentum und die Juden rein objekthaft bzw. sachhaft abhandelte, sondern beide – Judentum und Juden – waren als Subjekte in ihrer Personhaftigkeit und damit in ihrer Menschenwürde und ihrer Freiheit einzubeziehen. Es war am Ende keine Erklärung *über*, sondern nur *mit* den Juden möglich.

Was Christen in der Zeit nach Auschwitz für den jüdisch-christlichen Umgang lernen mussten und konnten, gilt aber letztendlich für alle religiösen Gemeinschaften, ja unabhängig von der religiösen Zugehörigkeit für alle Menschen. Wenn Dialog ein Gebot der Stunde ist, ist zu beachten, dass dieser sich nicht zwischen Systemen und Organisationsformen ereignet, sondern sich zwischen konkreten Menschen abspielt. In ihrer Freiheit haben Menschen aber dann das Recht, sich dem Dialog zu öffnen oder zu verweigern. Gerade deshalb macht es Sinn, darauf zu bestehen, dass der Begriff »Dialog« nicht so leichtfertig und inflationär verwendet wird, wie es heute in der Öffentlichkeit von Gesellschaft und Kirche geschieht. Freilich wird ein wirklicher, in Freiheit geführter Dialog zwischen Menschen, die sich *wechselseitig* als Gesprächspartner respektieren, segensreich für alle Beteiligten und für eine nach Frieden rufende Welt auswirken.

Ein solcher Dialog ist aber nur dann zukunftsträchtig, wenn Eigeninteressen und Eigennutz hinter der Wahrheit, das heißt: dem Einsatz für die volle und wahre Wirklichkeit zurücktritt.[27] Das beginnt überall da, wo – christlich gesprochen – das Gebot der Nächstenliebe vorherrscht und wir den Nächsten, den Anderen, lieben wie uns selbst. Ist aber das Maß der Nächstenliebe – christlich bzw. religiös – zugleich das Maß der Gottesliebe, so öffnet der wahre Vollzug der Nächstenliebe den liebenden Menschen, ob er es bewusst weiß und ausspricht oder nicht, zugleich für das je größere Geheimnis hinter allen Dingen, das wir »Gott« nennen. Da aber im christlichen Selbstverständnis der unendliche Gott von sich aus den Dialog mit dem Menschen und der Menschheit gesucht hat und ihn im Geheimnis von Tod und Auferstehung Jesu immer noch sucht, können sich Christen immer neu auf den dialogischen Weg zu allen Menschen mitnehmen lassen.

Zusammenfassung

40 Jahre nach dem 2. Vatikanum steht auch die Deklaration *Nostra aetate* wieder im Blickpunkt des Interesses; vor allem auch deshalb, weil sie in ihrer Fragestellung für die heutige Zeit des Pluralismus der Religionen und Kulturen von akuter Bedeutung ist. Wenn es sich bei diesem Dokument auch »nur« um eine »Absichtserklärung« (H. Waldenfels) handelt, die in ihrer komplexen Genese (Nähe zu Fragen der innerchristlichen Ökumene und Religionsfreiheit, Herauswachsen aus der ursprünglichen »Judenerklärung«) und ihrem »Einheitsstreben« (auch kritisch) zu reflektieren ist, zeigt sie einen Weg in die Zukunft. Dieser kommt am Ende des 2. Kapitels augenfällig zum Ausdruck, wenn es dort heißt, dass die katholische Kirche nichts von dem verwerfe, was in anderen Religionen wahr und heilig sei.

Summary

Forty years after the Second Vatican Council the declaration Nostra aetate has also become the focus of interest again, especially because its formulation of the issue is of acute significance for the present age of religious and cultural pluralism. Even if this document is »only« a »declaration of intent« (H. Waldenfels) which should be considered (critically as well) in its complex genesis (its proximity to questions concerning inner-Christian ecumenism and religious liberty, its growth out of the original »Declaration on the Jews«) and in its »pursuit of unity«, it does show a way to the future. This is expressed strikingly at the end of the second paragraph when it says that the Catholic Church rejects nothing of what is true and holy in other religions.

Sumario

40 años después del Concilio Vaticano II, la declaración *Nostra aetate* está de nuevo en el centro de la atención, sobre todo porque su contenido es de gran importancia para el perido actual, marcado por el pluralismo de las religiones y las culturas. Aunque en dicho documento se trata solamente de una declaración de intenciones (H. Waldenfels), que en génesis compleja (cercanía a las cuestiones del ecumenismo cristiano y de la libertad religiosa, superación de la »declaración sobre los judíos«, inicialmente prevista) y en su »pretensión de unidad« debe ser percibida con espíritu crítico, muestra, sin embargo, un camino hacia el futuro. Este se ve claramente al final del segundo capítulo, cuando se lee que la Iglesia católica no rechaza nada de lo que en las demás religiones es verdadero y santo.

Vierzig Jahre »Dignitatis humanae« oder Die Religionsfreiheit als Bedingung für Mission und interreligiösen Dialog

von Mariano Delgado

Die Erklärung über die Religionsfreiheit ist das Konzilsdokument, »welches [...] im außerkirchlichen und außertheologischen Raum am meisten Beachtung gefunden hat« sowie »innerhalb der Konzilsaula die wohl leidenschaftlichste Diskussion verursacht und am Ende den vielleicht bedeutendsten theologischen Fortschritt gebracht hat«.[1] Johannes Paul II. selbst hat *Dignitatis humanae* »zweifelsohne einer der revolutionärsten Konzilstexte« genannt und hinzugefügt, dass die Wirkungsgeschichte über jede Erwartung der Konzilsväter hinaus gegangen ist: »Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit hat dazu beigetragen, enorme moralische und religiöse Energien frei zu setzen, die einen realen Einfluss auf die sozialen und politischen Veränderungen der letzten Jahre ausgeübt haben, aber auch auf die innere Struktur der internationalen Beziehungen.«[2] Wenig bekannt ist, dass die Textgeschichte dieser Erklärung in Fribourg angefangen hat. Wie Jérôme Hamer klargestellt hat, stellt das so genannte »Dokument von Fribourg« vom 27. Dezember 1960 den Anfang einer langen Textgeschichte dar, die in der Erklärung über die Religionsfreiheit vom 7. Dezember 1965 gipfeln sollte. An jenem Tag traf sich in Fribourg eine kleine Unterkommission, zu der die Bischöfe von Fribourg, François Charrière, und Brügge, Joseph De Smedt, sowie der Domherr Bavaud, Professor am Fribourger Priesterseminar und Berater des Fribourger Bischofs, und der Dominikaner Jérôme Hamer selbst gehörten. Sie berieten über zwei kleine Noten oder Vorentwürfe, wovon der erste »Die Gewissensfreiheit« und der zweite bereits »Die Religionsfreiheit« hieß. Das erste Kapitel dieses zweiten Entwurfes, der von der Unterkommission favorisiert wurde und als »Dokument von Fribourg« in die Textgeschichte eingegangen ist, trug den Titel »Die Toleranz«. Es begründete deren positiven Sinn in der »unantastbaren Würde der menschlichen Person« und sprach von der »Einswerdung der Welt«.[3] Bekanntlich wird die Konzilserklärung später mit den programmatischen Worten anfangen: »Der Würde der menschlichen Person werden sich die Menschen in dieser unserer Zeit von Tag zu Tag mehr bewusst [...].« (DH 1)[4]

1 Walter KASPER, *Wahrheit und Freiheit*. Die »Erklärung über die Religionsfreiheit« des II. Vatikanischen Konzils, Heidelberg 1988, 5, 6. Vgl. auch DERS., Die theologische Begründung der Menschenrechte, in: *Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft*. FS zum 65. Geburtstag von Paul Mikat, hg. von Dieter SCHWAB u. a., Berlin 1989, 99-118. Für Kasper ist die Erklärung über die Religionsfreiheit »das beste Beispiel« für eine wirkliche Dogmengeschichte auf der Grundlage der »Lehrentwicklung«. Vgl. Walter KASPER, Zum Dialog zwischen den Religionen und zur Geschichtlichkeit des religiösen Bekenntnisses, in: JOHANNES SCHWARTLÄNDER, *Freiheit der Religion*. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993, 365-369, 368.

2 *La libertà religiosa negli insegnamenti di Giovanni Paolo II (1978-1998)*, a cura di Alessandro COLOMBO, Milano 2000, 46 (1995).

3 Jérôme HAMER, Histoire du Texte de la Déclaration, in: *La liberté religieuse*. Déclaration »Dignitatis humanae personae«. Texte latin et traduction française ... sous la direction de Jérôme HAMER et Yves CONGAR, Paris 1967, 53-110, 53, 53. Zur Textgeschichte und zu Inhalt vgl. auch Pietro PAVAN, in: *LThK²*, Ergänzungsband: Das Zweite Vatikanische Konzil, Band 2, 704-748; Roman A. SIEBENROCK, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*, in: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. von Peter HÜNERMANN / Bernd Jochen HILBERATH, Bd. 4,

Die Menschen unserer Zeit, jedenfalls die westlich und/oder christlich geprägten, sind für Verletzungen der Religionsfreiheit besonders empfindlich. Dies zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die US-Regierung und der Vatikan sich immer wieder, wenn auch aus unterschiedlichen Motiven heraus, dazu äußern und zu globalen Anwälten der Religionsfreiheit geworden sind. Es genüge hier an den jährlichen Bericht der »United States Commission on International Religious Freedom« (USCIRF) zu erinnern, der zuletzt gerade am 11. Mai 2005 vorgelegt wurde.[5] Darin werden die Länder, in denen nach westlichem Verständnis die Religionsfreiheit verletzt wird, in »Besorgnis erregende Staaten« (2005: Usbekistan, Birma, Nordkorea, Eritrea, Iran, Pakistan, China, Saudi-Arabien, Sudan, Turkmenistan und Vietnam) und in Staaten, die weiterhin zu beobachten sind (2005: Weißrussland, Kuba, Ägypten, Indonesien, Nigeria, Bangladesch, Afghanistan, Indien, Irak und Russland) geteilt. Die katholische Kirche macht ihrerseits durch den jährlichen Bericht der Organisation »Kirche in Not« auf Länder aufmerksam, die besonders die Religionsfreiheit der Katholiken und anderer Christen einschränken.[6] Diesen Urteilen über die Verletzungen der Religionsfreiheit liegt die Überzeugung zugrunde, dass diese, so wie sie im westlich-christlichen Kulturraum verstanden wird, ein »universelles und unteilbares« Menschenrecht ist, das in der unveräußerlichen Würde des Menschen wurzelt.

Ich werde mich in einem ersten Schritt *Dignitatis humanae* zuwenden. Danach soll gezeigt werden, warum die Katholische Kirche in der Religionsfreiheit die Bedingung für Mission und interreligiösen Dialog sieht. Einige persönliche Bemerkungen werden abschließend folgen.

1 Die Religionsfreiheit nach *Dignitatis humanae*

Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* ist ein vielschichtiger Text mit verschiedenen Argumentationsebenen. Die in DH 1 wiederholten Beteuerungen, es gelte dabei aus der heiligen Tradition und der Lehre der Kirche »immer Neues« hervorzuholen, »das stets mit dem Alten übereinstimmt« bzw. es gehe um die Weiterführung der »Lehre der jüngeren Päpste über die unverletzlichen Rechte der menschlichen Person sowie über die rechtliche Ordnung der Gesellschaft«, entsprechen dem hermeneutischen Grundsatz, den Johannes XXIII. in seiner Ansprache zur Eröffnung des Konzils vom 11. Oktober 1962 aufstellte;[7] sie sind aber auch Ausdruck der Sorge, dass viele Leser die Erklärung über die Religionsfreiheit als etwas grundsätzlich Neues, als Traditionsbruch missverstehen könnten. Im Text selbst sind dann zumindest folgende Argumentationsebenen zu unterscheiden:

- die *anthropologisch-individuelle Ebene* geht von der Würde und Freiheit der menschlichen Person aus, »so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird« (DH 2), und duldet keinen Zwang. Nach dieser Ebene ist Religionsfreiheit ein

Freiburg 2005, 125-218 (dort auch zahlreiche Literaturhinweise); vgl. auch: *Religious liberty*. Paul VI and Dignitatis humanae. A Symposium sponsored by the Istituto Paolo VI and the Catholic university of America Washington, D.C., 3-5 June 1993 (Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI 16), ed. by John T. FORD, Brescia/Roma 1995; Gwendoline JARCZYK, *La liberté religieuse*. 20 ans après le Concile, Paris 1984; Gabrio LOMBARDI, *Persecuzioni, laicità, Libertà religiosa*. Dall'Editto di Milano alla »Dignitatis humanae«, Roma 1991; Franz Xaver BISCHOF, Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, in: DERS./Stephan LEIMGRUBER (Hg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004, 334-354; KONRAD HILPERT, Die Anerkennung der Religionsfreiheit, in: *StZ* 223 (2005) 809-819.

4 Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils werden nach folgender Ausgabe zitiert: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. von Peter HÜNERMANN / Bernd Jochen HILBERATH, Bd. 1: Dokumente, Freiburg 2004, hier: 346.

5 Vgl. z.B. die Internet-Adresse: http://www.uscirf.gov/.

6 Vgl. u.a. *Rapporto 2003 sulla Libertà Religiosa nel Mondo*, Roma 2003.

7 Vgl. die Ansprache in: Ludwig KAUFMANN / Nikolaus KLEIN, *Johannes XXIII.* Prophetie im Vermächtnis, Fribourg 1990, 116-150.

8 *La libertà religiosa* (wie Anm. 2), 226 (1994).

in der Würde und Freiheit des Menschen wurzelndes »individuelles Recht«; die neuzeitliche Autonomie des Subjektes wird nun theonom verstanden;

- die *ontologische Ebene* geht vom Nexus zwischen Wahrheit und Freiheit aus. Demnach duldet auch die Wahrheit keinen Zwang, sondern setze sich nur »kraft der Wahrheit selbst, die zugleich sanft und stark in die Gemüter eindringt« (DH 1) durch. Johannes Paul II. hat dies »das goldene Prinzip« des Konzils genannt.[8] Zu der ontologischen Ebene gehört auch die Pflicht und das Recht eines jeden Menschen, »die Wahrheit im religiösen Bereich zu suchen« (DH 3). Aber das Recht auf religiöse Freiheit bleibt auch denjenigen erhalten, »die der Verpflichtung, die Wahrheit zu suchen und ihr anzuhangen, nicht Genüge tun; [...] solange nur die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt wird« (DH 2). Dies impliziert das Recht einem irrenden Gewissen zu folgen bzw. die Duldung des Irrtums um eines höheren Gutes willen;
- die *kollektive Ebene* folgt weitgehend der klassischen Argumentationsfigur der *libertas ecclesiae*; sie versteht Religionsfreiheit als die Freiheit einer Religionsgemeinschaft, sich frei zu organisieren und im Gemeinwesen frei zu wirken, so dass ihre Mitglieder öffentlich eine Religion praktizieren und ihre Kinder in diesem Geist erziehen können;
- die *Verfassungsebene* zielt auf die prinzipielle Trennung von Kirche und Staat mit der Überwindung des konstantinischen Zeitalters des Christentums als Staatsreligion hin (DH 6); sie appelliert an die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die verschiedenen Staatsverfassungen (DH 15), weil man darin ein unverzichtbares regulatives Prinzip des Zusammenlebens in der modernen Gesellschaft sieht, besonders angesichts der offen liegenden Tatsache, »dass alle Völker von Tag zu Tag mehr eins werden, dass Menschen verschiedener Kultur und Religion durch engere Beziehungen untereinander verbunden werden, dass schließlich das Bewusstsein von der je eigenen Verantwortlichkeit wächst.« (DH 15);
- man könnte auch von einer *strategischen oder pädagogischen Ebene* bei der Textpräsentation sprechen, sofern zunächst, etwa in den Nr. 2-8, eine allgemeine Grundlegung der Religionsfreiheit geboten wird, die durch die Vernunft selbst erkannt werden soll, während in den wenig gelungenen und wie ein theologischer Überbau wirkenden Nr. 9-15 die Religionsfreiheit als in der göttlichen Offenbarung wurzelnd begründet wird. Diese Strategie erweckt den Anschein, dass der erste Teil universal gehalten ist und sich an alle Menschen guten Willens wendet, während der zweite dazu dienen soll, die binnenkirchliche Plausibilität zu stärken.

Der Kern der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit findet sich in folgender - viel zitierter - Stelle aus DH 2 enthalten: »Diese Vatikanische Synode erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von Zwang von Seiten sowohl Einzelner als auch gesellschaftlicher Gruppen und jedweder menschlicher Macht, und zwar so, dass im religiösen Bereich weder jemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat oder öffentlich, entweder allein oder mit anderen verbunden, innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln. Überdies erklärt sie, dass das Recht auf religiöse Freiheit wahrhaft in der Würde der menschlichen Person selbst gegründet ist, wie sie sowohl durch das geoffenbarte Wort Gottes als auch durch die Vernunft selbst erkannt wird.«

Die Anmerkung, die dem Text an dieser Stelle beigefügt wird, soll offenkundig zeigen, dass die Konzilsväter die in DH 1 beteuerte Kontinuität »mit der Lehre der jüngeren Päpste« auf Johannes XXIII. (Enz. *Pacem in terris*, 11. Apr. 1963: AAS 55, 1963, 260f), Pius XII. (Radiobotschaft, 24. Dez. 1942: AAS 35, 1943, 19), Pius XI. (Enz. *Mit brennender Sorge*, 14. März 1937: AAS 29, 1937, 160) und Leo XIII. (Enz. *Libertas praestantissimum*, 20. Juni 1888: Acta Leonis XIII., Bd. VIII, 1888, 237f) ausdrücklich einschränken und davor Abstand nehmen, weit in das 19. Jahrhundert zurück zu gehen.

Aus den Konzilsakten[9] geht hervor, dass eine beträchtliche Minderheit der Konzilsväter die klassische vorkonziliare, metaphysisch-scholastisch argumentierende Lehre vertrat, wonach nur der wahren Religion, nicht dem Irrtum Freiheit zustehe. Noch 1948 hatte die einflussreiche Jesuitenzeitschrift *La civiltà cattolica* dieses ontologische Prinzip wortgewaltig betont.[10] In der zustande gekommenen Erklärung über die Religionsfreiheit sahen diese Konzilsväter die Gefahr des Relativismus und Indifferentismus enthalten, etwas, das die Päpste des 19. Jahrhunderts bekanntlich wiederholt verurteilt hatten. Die meisten dieser Konzilsväter nahmen den Text schließlich an, wenn auch nicht ohne Bedenken. Aber bei der Abschlussabstimmung vom 7. Dezember gab es immerhin 70 Nein-Stimmen, was die höchste Zahl an ablehnenden Voten darstellt, »die auf diesem Konzil je bei einem Dokument erreicht wurde«[11].

Bei der Präzisierung der Religionsfreiheit durch das nachkonziliare Lehramt hat die Katholische Kirche einerseits die *libertas ecclesiae* als den ihr eigenen Begriff von Freiheit betont und andererseits im Sinne des Verständnisses von Religionsfreiheit in den westlichen Menschenrechtserklärungen auch das Recht auf Religionswechsel, ja auf Übernahme einer atheistischen Weltanschauung verteidigt.[12] Johannes Paul II. hat zudem wiederholt betont, dass die Religionsfreiheit »der Grund«[13], die »Garantie«[14], der »Eckstein«[15], das »Maß«[16], das »Herz«[17], die »Quelle« und die »Synthese«[18], sowie die »Wurzel«[19] aller anderen Menschenrechte und »einer der Eckpfeiler der zeitgenössischen Zivilisation«[20] ist. Er nennt sie auch »Bedingung und Garantie für alle Freiheiten, die das Gemeinwohl der Menschen und der Völker sichern«[21], betont aber, dass sie nicht »Relativierung der objektiven Wahrheit«[22] bedeutet, die jeder Mensch suchen muss. In der Sozialenzyklika *Sollicitudo rei socialis* wird gar von einer neuen Form der Armut gesprochen, die in der Verneinung oder Beschränkung der fundamentalen Menschenrechte, besonders der Religionsfreiheit liegt.[23]

In der jüngsten Zeit ist beim Lehramt die Tendenz zur scharfen Grenzziehung gegenüber Relativismus und Indifferentismus sowie zu einer Betonung der Kontinuität der

9 Vgl. *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici vaticani II*, Vatikanstadt 1970f, darin vor allem die Akten der III. Sitzungsperiode, Bd. 2 und der IV. Sitzungsperiode, Bd. 1. Vgl. dazu David NEUHOLD, Konzilsväter und Religionsfreiheit. Eine Vielfalt an Meinungen und Konzepten, aber nur zwei Wege, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 99 (2005) 105-125.

10 Vgl. Fiorello CAVALLI SJ, La Condizione dei Protestanti in Spagna, in: *Civiltà Cattolica* 99 (1948), Bd. II, 33: »Ora la Chiesa cattolica, convinta per le sue divine prerogative di essere l'unica vera chiesa, deve reclamare per sè sola il diritto alla libertà, perchè unicamente alla verità, non mai all'errore, questo può competere [...].«

11 KASPER, *Wahrheit* (wie Anm. 1), 18.

12 So zuletzt der vatikanische »Außenminister« Erzbischof Giovanni Lajolo, am 3. Dezember 2004 in einer Rede zum Abschied des US-Botschafters beim Heiligen Stuhl im Rahmen der an der Gregoriana stattfindenden Konferenz »Religious Freedom, Cornerstone of Human Dignity«, vgl. Wortlaut in: http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2004/documents/rc_seg-st_20041203_lajolo-gregorian-univ_en.html (zuletzt konsultiert am 30. Oktober 2005).

13 *La libertà religiosa* (wie Anm. 2), 7 (1980), 12 (1984), 46 (1995), 259 (1998).

14 Ebd., 9 (1980).

15 Ebd., 14 (1987), 158 (1988), 225 (1994).

16 Ebd., 16 (1987), 145 (1988), 158 (1988).

17 Ebd., 51 (1998).

18 Ebd., 185 (1991: Centessimus annus 47).

19 Ebd., 220 (1993).

20 Ebd., 231 (1995).

21 Ebd., 181 (1990: Redemptoris missio 39).

22 Ebd., 15 (1987).

23 Ebd., 144 (1987: Sollicitudo rei socialis 15, 42).

24 Nr. 2108, in: *Katechismus der Katholischen Kirche*, München u. a. 1993, 543.

25 Nr. 2109, in: *Katechismus* (wie Anm. 24), 543.

26 *La libertà religiosa* (wie Anm. 2), 240 (1996).

27 Vgl. dazu auch die Ausführungen von Kardinal Renato Raffaele Martino vom Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden in einem Vortrag vom 15. November 2003 mit dem Titel »Papst Leo XIII. am Übergang zweier Jahrhunderte«, der in der Homepage des Vatikans nachgelesen werden kann: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20031115_martino-leo-xiii_ge.html (zuletzt konsultiert am 30. Oktober 2005).

28 *La liberté religieuse dans le judaïsme, le christianisme et l'islam* (Colloque International à l'Abbaye de Sénanque), préface de Claude GEFFRÉ. Actes mis en forme par Eric BINET et Roselyne CHENU, Paris 1981, 7-8.

ontologischen Wahrheitsargumentation in DH mit dem antimodernistischen Lehramt des 19. Jahrhunderts zu beobachten. So betont der *Katechismus der Katholischen Kirche* (KKK) im Zusammenhang mit dem Recht auf Religionsfreiheit vor allem deren Grenzen: dass es »weder die moralische Erlaubnis, einem Irrtum anzuhängen, noch ein angebliches Recht auf Irrtum« bedeutet,[24] und dass es »an sich weder unbeschränkt noch bloß durch eine positivistisch oder naturalistisch verstandene ›öffentliche Ordnung‹ beschränkt sein darf«[25]. Der KKK verweist dabei nicht nur auf die von DH zitierten Äußerungen Leo XIII. (Enz. *Libertas praestantissimum*) und Pius XII. (Ansprache vom 6. Dezember 1953), sondern auch auf Texte Pius VI. (*Quod aliquantum*) und Pius IX. (Enz. *Quanta cura*), auf die sich die Konzilsväter selbst bei der Redaktion von DH offenbar nicht zu beziehen trauten.

Bei der Katechese zum Angelusgebet vom 18. Februar 1996, die *Dignitatis humanae* gewidmet war, betont Johannes Paul II., dass der Grund für die Religionsfreiheit nicht im religiösen Relativismus und Indifferentismus liegt, »sondern vielmehr in der Würde der menschlichen Person, die von Natur das Recht und die Pflicht hat, die Wahrheit zu suchen, was sie auf des Menschen wirklich angemessene Art nur tun kann, wenn sie in der Tat frei ist«[26].

Noch deutlicher wird die von Joseph Kardinal Ratzinger und Erzbischof Tarcisio Bertone am 24. November 2002, dem Hochfest Christkönig, unterzeichnete »Lehrmäßige Note« der Kongregation für die Glaubenslehre »zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben«. Darin wird betont, dass das Recht auf Gewissensfreiheit und besonders auf Religionsfreiheit, das von der Erklärung *Dignitatis humanae* des Zweiten Vatikanischen Konzils verkündet wurde, sich auf die ontologische Würde der menschlichen Person stützt »und keineswegs auf eine Gleichheit der Religionen und kulturellen Systeme, die es nicht gibt«. Abschließend wird festgehalten: »Die Bekräftigung der Gewissens- und Religionsfreiheit widerspricht deshalb nicht der Verurteilung des Indifferentismus und des religiösen Relativismus durch die katholische Lehre, sondern stimmt ganz damit überein«. Verwiesen wird dann nicht nur auf Leo XIII. (Enz. *Immortale Dei*), Pius XI. (Enz. *Quas primas*), auf den *Katechismus der Katholischen Kirche* (Nr. 2108) und die Erklärung *Dominus Iesus* (Nr. 22), sondern auch auf Pius IX. (*Quanta cura*).[27]

Diese Abgrenzungen mit der ausdrücklichen Betonung der Kontinuität zwischen dem Kampf Pius' IX. gegen Relativismus und Indifferentismus und dem zentralen Anliegen von *Dignitatis humanae* fügen sich in das Bild eines defensiven Lehramtes, das spätestens seit Anfang der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts bemüht ist, das Konzil nicht als Modernisierung des Katholizismus, sondern als Bekenntnis zu einer »christlichen Moderne« zu verstehen, zu der die deutliche Ablehnung von Relativismus, Indifferentismus und Liberalismus konstitutiv gehört. Man übersieht dabei, dass die Kirche im 19. Jahrhundert nicht nur die christentumsfeindlichen »-ismen« ablehnte, sondern prinzipiell ein »gebrochenes Verhältnis« zu der modernen Freiheitsgeschichte hatte - selbst dort, wo diese sich als »katholischer Liberalismus« kleidete und Freiheiten postulierte, die wie etwa die Presse-, Gewissens- und Religionsfreiheit heute von katholischem Lehramt vehement verteidigt werden.

So ist es verständlich, wenn manche Autoren im Zusammenhang mit DH und deren Wirkungsgeschichte ein seltsames Paradoxon feststellen: »Die Katholische Kirche, die noch vor einem Jahrhundert als der Feind der (modernen) Freiheiten erschien, befindet sich heute an der äußersten Front im Kampf für die Freiheit und die Menschenrechte.«[28] Wir haben es hier in der Tat mit einem tief greifenden »historischen Wandel« zu tun. In der Forschung herrscht zumindest Konsens über die Faktizität desselben. Umstritten ist nur die Frage, ob er in Kontinuität oder im Bruch mit der bisherigen katholischen Lehrtradition erfolgte.

Die Mehrheit der katholischen Theologen vertritt die *Kontinuitätsthese*. Typisch für eine aufgeschlossene Sicht derselben ist die Position Walter Kaspers, ehemals Dogmatikprofessor in Tübingen und seit einigen Jahren als Kardinal Leiter des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen. Aus dem Zusammenhang der Verurteilung der modernen Freiheitsgeschichte durch Pius VI. (Breve *Quod aliquantum*, 1791), Gregor XVI. (Enz. *Mirari vos*, 1832) und Pius IX. (Enz. *Quanta cura* mit angehängtem Syllabus, 1864) wird für ihn klar, »daß damit nicht Gewissens-, Meinungs- und Religionsfreiheit schlechthin, sondern eine Gewissens-, Meinungs- und Religionsfreiheit verurteilt wird, welche dem Indifferentismus gegenüber der Wahrheit entspringt« oder einem »autonomistischen Rationalismus« folgt, »in dem die Ratio sich selbst Gesetz und Norm ist«.[29] Während die Kirche im 19. Jahrhundert im neuzeitlichen Freiheitskonzept die Gefahr des Relativismus und Indifferentismus sah, trat sie im 20. Jahrhundert angesichts des Totalitarismus »entschlossen auf die Seite der Freiheit«[30] und knüpfte dabei an die von der neuzeitlichen Tradition der »Droits de l'homme« unabhängige katholische Tradition von der Würde und den Rechten der menschlichen Person an, wie sie in der Scholastik des 16. Jahrhunderts vertreten wurde. Neu ist dabei nicht die Lehre von der Würde der menschlichen Person oder die Sicht der Wahrheitsfrage, sondern dass DH »klarer als die bisherige Doktrin zwischen der moralischen und theologischen Ordnung einerseits und der juridischen und politischen Ordnung andererseits unterscheidet. Damit nimmt sie auf ihre Weise die neuzeitliche Unterscheidung zwischen Moralität und Legalität auf«[31]. Freilich bedauert Kasper, dass im 19. und 20. Jahrhundert nicht eine umfassende Lehre von der christlichen Freiheit und dem befreienden Charakter der christlichen Wahrheit entwickelt wurde, die manche Stolpersteine auf dem Weg zur Anerkennung der Religionsfreiheit aus dem Weg hätte räumen können. Auch muss er schließlich zugeben, dass die Kontinuitätsthese nicht vor einem starren objektivistischen, sondern nur vor einem hermeneutisch reflektierten geschichtlichen Verständnis von Tradition als lebendiger Überlieferung aufleuchtet.[32]

Auch wenn die Kontinuitätsthese »ein beträchtliches Maß an theologischer Subtilität« erfordere,[33] so kann man sie in der Form, wie sie von Walter Kasper vertreten wird, theologisch durchaus akzeptieren, will man nicht die von den Schismatikern um Bischof Lefèbvre vertretene Bruchthese unterstützen, die vor allem im Bezug auf den Traditionsbruch von DH das Zweite Vatikanische Konzil ablehnen. Aber das wirklich Neue an der Erklärung über die Religionsfreiheit ist eher im Bereich des Nicht-Gesagten zu suchen, des »Non-dit«, wie die Franzosen sagen. Emil Poulat hat auf drei nicht-gesagte Aspekte hingewiesen:[34]

- Da ist zunächst der Wandel im Verhältnis der Kirche zur modernen Welt: Die Kirche hat gerade in den pluralistischen, liberalen Demokratien gelernt, dass man zusammenleben kann und muss, auch wenn man nicht einverstanden ist.

29 KASPER, *Wahrheit* (Anm. 1), 11.
30 Ebd., 14.
31 Ebd., 22.
32 Vgl. ebd., 36.
33 Roger AUBERT, Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums, in: Heinrich LUTZ, *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit* (Wege der Forschung 246), Darmstadt 1977, 423-454, hier: 446.
34 Vgl. die Stellungnahmen von Emil POULAT in: *La liberté religieuse* (wie Anm. 28), 250f.
35 KASPER, *Wahrheit* (wie Anm. 1), 25.
36 *La liberté religieuse* (wie Anm. 28), 251.
37 Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Schriften zu Staat - Gesellschaft - Kirche*, 3. Bd., Freiburg i. Br. 1988, 1989, 1990, hier Bd. 1: 407, auch Bd. 2: 20.
38 Ebd., Bd. 1: 416f, Bd. 3: 55
39 Ebd., Bd. 2: 18.
40 Vgl. dazu Mariano DELGADO, Spanien, in: *Kirche und Katholizismus seit 1945*, hg. von Erwin GATZ, Bd. 3: *Italien und Spanien*, Paderborn u. a. 2005, 105-175; vgl. auch Lauren-tino NOVOA, *Religionsfreiheit in Spanien*. Geschichte, Problematik, Zukunftsperspektiven (Regensburger Studien zur Theologie 17), Frankfurt 1978.

- Die Kirche hat gelernt, dass ihre Freiheit auch die Freiheit der anderen voraussetzt. Daher spricht sie im Namen der ganzen Menschheit und versucht, ihre Argumentation mit den Mitteln der Vernunft einsichtig zu machen. Oder mit den Worten von Walter Kasper ausgedrückt: »Das eigentlich Neue an diesem Ja zum wertgebundenen freiheitlichen Rechtsstaat ist, daß die Christen nicht nur für ihr eigenes Recht auf Religionsfreiheit eintreten, sondern auch für das Recht aller anderen einstehen, innerhalb der gebührenden Grenzen nach ihren religiösen und anderen Überzeugungen zu leben.«[35]

- Schließlich nimmt die Kirche eine neue Einstellung gegenüber den vollendeten Tatsachen und dem irrenden Gewissen ein. Es geht nicht darum, dem Irrtum Rechte zuzusprechen, sondern um die Anerkennung des irrenden Gewissens als »Gewissen«: »Dies setzt die Annahme einer neuen Regel für das soziale Zusammenleben voraus, impliziert aber nicht eine neue Regel für die religiöse Wahrheit.«[36]

Die *Bruchthese* wird vor allem von weltlichen Juristen vertreten, aber natürlich mit anderen Argumenten und Absichten als die der Anhänger Lefèbvres. Paradigmatisch hierfür ist der deutsche Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde. Er sieht das Entscheidende an DH im Übergang vom ontologischen »Recht der Wahrheit« auf Freiheit, das dem Irrtum nicht zusteht, zum juristischen »Recht der Person« auf Freiheit, das jedem Menschen als Menschen zusteht.[37] Daher kann er folgern: »Durch die Anerkennung der individuellen Religionsfreiheit und, daraus folgend, der öffentlichen Kultusfreiheit tritt die Erklärung nicht nur in eine Spannung, sondern in einen direkten Widerspruch zur Enzyklika ›Mirari vos‹ von 1832, zum Syllabus und zur Enzyklika ›Quanta cura‹ Pius IX. von 1864 sowie zur Enzyklika ›Libertas‹ Leos XIII. von 1888. Zu diesen Verlautbarungen des päpstlichen Lehramtes steht die Erklärung inhaltlich im Verhältnis von A und non-A. [...] Die Erklärung macht damit aus sich selbst die Geschichtlichkeit lehramtlicher Aussagen nicht nur als abstrakte Möglichkeit, sondern als konkrete Wirklichkeit manifest, und zwar auf der Authentizitätsstufe päpstlicher Verlautbarungen und Enzykliken.«[38] Böckenförde verweist nicht zu Unrecht darauf, dass die Entstehung der Religionsfreiheit als regulatives Prinzip des Zusammenlebens nicht den Kirchen, nicht den Theologen und auch nicht dem christlichen Naturrecht zu verdanken ist, »sondern dem modernen Staat, den Juristen und dem weltlich rationalen Recht«[39]. Mit anderen Worten: Die Religionsfreiheit ist nicht ontologischen Wahrheitsdiskussionen oder der Offenbarung entsprungen, sondern der Not, das praktische Zusammenleben zwischen den Menschen im Zeitalter des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus zu regeln - nachdem im Zeitalter der Konfessionalisierung viele Kriege nötig waren, um zumindest eine Toleranz nach dem Prinzip des *cuius regio, eius religio* zu ermöglichen.

Ich kann hier auf die große Wirkungsgeschichte von DH nicht im Einzelnen eingehen. Besonders bemerkenswert ist der unmittelbare Einfluss auf die geschlossene katholische spanische Gesellschaft, die von einem politischem System regiert wurde, in dem die alte Verbindung von Thron und Altar fortbestand und das katholische Christentum den Status einer Staatsreligion genoss, unter Verbot aller anderer Religionen und Kulte.[40] Nun, 1967 konnte die spanische Regierung ohne Protest der Bischöfe ein erstes Gesetz über die Religionsfreiheit verabschieden, das erstmals seit dem Bürgerkrieg den Nichtkatholiken »die Freiheit von allem Zwang bei der legitimen Ausübung des Rechts auf religiöse Freiheit« zusicherte, sofern sie dabei die katholische Religion, die Moral, den Frieden und die öffentliche Ordnung respektierten (am 5. Juli 1980 wird die erste demokratische Regierung ein liberaleres Gesetz über die Religionsfreiheit verabschieden, das von den Bischöfen ebenfalls begrüßt wurde, wenn auch mit Sorgen wegen des Sektenphänomens). 1948 hatten sich die Bischöfe im zweiten kollektiven Hirtenbrief nach 1937 und in der typischen, von der *Civiltà*

Cattolica im selben Jahr bekräftigten ontologischen Argumentation, wonach nur der »wahren Religion« Religionsfreiheit zustehe, gegen ein Projekt des Regimes zur Anerkennung der protestantischen Kirchen und Bibelgesellschaften erfolgreich gewehrt, mit dem Franco den angelsächsischen protestantischen Großmächten entgegenkommen wollte; 1964 hatten die spanischen Bischöfe noch - gegen die ausdrückliche Bitte Pauls VI.! - die Diskussion des neuen Gesetzesentwurfes über die Religionsfreiheit verhindert. Beim Konzil zeigten die meisten von ihnen für die Erklärung über die Religionsfreiheit kein Verständnis.[41] Als diese aber von der Konzilsmehrheit feierlich beschlossen wurde, blieb ihnen nun in ihrer ultramontanen Logik nichts anderes übrig, als auch in diesem Punkt dem Konzil und dem Papst loyal zu folgen.

2 Die Religionsfreiheit als Bedingung für Mission und interreligiösen Dialog

Seit der Enzyklika *Ecclesiam suam*, die Paul VI. am 6. August 1964, also noch vor der Verabschiedung der Konzilserklärungen *Nostra aetate* über die nicht-christlichen Religionen und *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit, veröffentlichte,[42] ist »Dialog« *die* Methode für die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute. Das Christentum wird als eine »dialogische Beziehung zwischen Gott und Mensch« (ES 28) verstanden, und diese »Logik der Menschwerdung« wird nun als Modell für die Beziehung der Kirche zu allen Menschen vertreten. Gemeint ist ein ehrlicher und offener Dialog »ohne Grenzen und Berechnung«, »ohne äußeren Zwang«, der sich der legitimen Wege der menschlichen Erziehung, der inneren Überzeugung und des gewöhnlichen Gesprächs bedient und dabei immer »die persönliche und zivile Freiheit respektiert« (ES 29). Drei Dialogkreise werden bekanntlich in *Ecclesiam suam* als Aufgaben genannt: der Dialog mit den Menschen guten Willens, selbst den Atheisten, über alles, was mit dem Menschen zu tun hat und den Frieden in der Welt fördern kann (ES 36-39). Der Dialog mit den Gläubigen anderer Religionen (ES 40), um mit ihnen das gemeinsame Anliegen im Bereich der Religionsfreiheit, der menschlichen Brüderlichkeit, der guten Kultur, der sozialen Wohltätigkeit und der zivilen Ordnung zu fördern. Im dritten Kreis geht es schließlich um den ökumenischen Dialog mit den getrennten christlichen Brüdern (ES 41).

Seit dieser programmatischen Entscheidung für den Dialog als die Methode für die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute wird immer wieder betont, dass die Religionsfreiheit nicht nur Bedingung »für eine friedliche und fruchtbare Begegnung und Zusammenarbeit der Religionen im Dienst des Friedens in der Welt« ist,[43] sondern auch für Mission und interreligiösen Dialog - und dies in zweierlei Hinsicht: einerseits sofern Religionsfreiheit Bedingung für die freie Verkündigung des Evangeliums als »eine Botschaft der Freiheit und eine Kraft zur Befreiung«[44] ist; und andererseits sofern Religionsfreiheit Bedingung für die freie Bekehrung zum Christentum durch Mission und interreligiösen Dialog bildet. Wir wollen uns nun mit diesen zwei Aspekten näher beschäftigen.

(1) *Religionsfreiheit als Bedingung für die Mission.* Schon sehr früh, nämlich bei den Diskussionen um die Religionsfreiheit in der Konzilsaula, wurde verstanden, dass Religionsfreiheit die Bedingung dafür ist, »daß Mission überhaupt stattfinden kann«[45]. Kein geringerer als Joseph Ratzinger hat 1967 darauf hingewiesen, »daß die Optionen für die Erklärung über die Religionsfreiheit nicht zuletzt von den Missionsbischöfen kamen, deren Arbeit vom Exklusivitätsanspruch der Nationalreligionen bedroht ist und die daher ein vitales Interesse an einer Gestalt der Beziehung zwischen Gesellschaft und Religion

bekunden mußten, in der die Freiheit zu den Konstitutionsprinzipien dieser Beziehung gehört«[46]. Man kann sogar sagen, dass in *Dignitatis humanae* bereits einige grundlegende Bedingungen für die Mission genannt werden: so etwa die Forderung der *libertas ecclesiae* in den Gemeinwesen (DH 3-6), die Warnung vor Proselytenmacherei, also vor der unehrenhaften oder ungehörigen Überredung, »besonders wenn es weniger Gebildete oder Arme betrifft« (DH 4); die Ablehnung jedweden Zwangs von Seiten der Menschen in religiösen Dingen (DH 10 u.a., von AG 13 unter Verweis auf DH 2, 4, 10 und GS 21 bekräftigt); die Verpflichtung, »die Wahrheit [...] zu suchen und sie, wenn sie erkannt ist, anzunehmen und zu bewahren« (DH 1); die Verpflichtung schließlich, »liebevoll, klug und geduldig mit Menschen umzugehen.« (DH 14).

Auf die Religionsfreiheit verweisen auch die großen nachkonziliaren Missionsenzykliken. *Evangelii nuntiandi* (1975)[47] spricht von Religionsfreiheit als Bedingung und Ergebnis der befreienden Evangelisierung (EN 39). Unter Bezug auf DH betont sie die Ablehnung von Zwang und Proselytenmacherei (EN 80). Ähnlich ist der Tenor in *Redemptoris Missio* 8 und 39.[48] Zudem wird hier betont, dass die Religionsfreiheit nicht einfach ein »missionsstrategisches Prinzip« ist, das die Kirche etwa in Ländern fordert, wo sie in der Minderheit ist; vielmehr ist Religionsfreiheit ein universales Prinzip, für das die Kirche sich gerade in Ländern mit katholischer Mehrheit, »wo sie einen großen Einfluß hat« (RM 39), einsetzt. Natürlich setzt sie sich - nicht zuletzt unter Bezug auf das Prinzip der Reziprozität[49] - auch dafür ein, dass überall auf der Welt »die Religionsfreiheit als ein fundamentales Menschenrecht«[50] anerkannt wird und die christlichen Minderheiten in anderen Kulturen dieselbe Religionsfreiheit genießen, die die anderen Religionen in den mehrheitlich christlichen Ländern selbstverständlich beanspruchen können. Dies wird besonders gegenüber der islamischen Welt eingeklagt.

(2) *Religionsfreiheit als Bedingung für den interreligiösen Dialog.* Während Religionswissenschaftler betonen, »daß Dialog und Mission wesenhaft verschiedene Dinge sind, die weder in der Praxis noch in der Theorie miteinander vermengt werden sollten«[51], hat die katholische Kirche immer wieder auf die innere Verknüpfung der verschiedenen Arten[52] von interreligiösem Dialog mit Mission hingewiesen. Dies hängt damit zusammen, dass sie ein »theologisches« Verständnis von interreligiösem Dialog hat. Dieser wird nicht primär zur Friedenssicherung oder zum Aufbau einer gerechten Welt geführt, so wichtig auch Gespräche zwischen den Religionen hierfür sind, sondern um die Wahrheit zu suchen

41 Vgl. die Voten der spanischen Bischöfe in: *Acta synodalia* (wie Anm. 9).

42 Vgl. dt. Text in: *Herder Korrespondenz* 18 (1964/1965) 567-583. Die Aussagen zum Dialog findet sich im 3. Hauptteil (»Der Dialog der Kirche«) 576-583.

43 KASPER, Dialog (wie Anm. 1), 369.

44 KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung* vom 22. März 1986 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70), Bonn 1986, Nr. 43: S. 24.

45 Vgl. den in diesem Heft (S. 243-262) neu abgedruckten Beitrag von Joseph RATZINGER, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets, 257.

46 Ebd.

47 Vgl. *Apostolisches Schreiben »Evangelii nuntiandi«* Seiner Heiligkeit Papst PAUL VI. ... vom 8. Dezember 1975, in: Nachkonziliare Texte zu Katechese und Religionsunterricht, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 66), Bonn 1989.

48 Vgl. *Enzyklika »Redemptoris missio«* Seiner Heiligkeit Papst JOHANNES PAUL II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages vom 7. Dezember 1990 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), Bonn 1990.

49 Vgl. die Stellungnahmen von JOHANNES PAUL II. in: *La libertà religiosa* (wie Anm. 2), 117 (1985), 126 (1985), 133 (1986), 181 (1990), 189 (1990), 190 (1991: Ecclesia in Asia 66).

50 *Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Ecclesia in Asia«* von Papst JOHANNES PAUL II. ... vom 6. November 1999 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 146), Bonn 1999, Nr. 23: S. 51.

51 Peter ANTES, Dialog und Mission, in: SCHWARTLÄNDER, *Freiheit* (wie Anm. 1), 369-371, 371.

52 In *Dialog und Verkündigung* 42 werden unter Bezug auf *Dialog und Mission* 29-35 folgende Arten des interreligiösen Dialogs hervorgehoben: »a) Der Dialog des Lebens, in dem Menschen in einer offenen und nachbarschaftlichen Atmosphäre zusammenleben wollen, indem sie Freud und Leid, ihre menschlichen Probleme und Beschwernisse miteinander teilen. b) Der Dialog des Handelns, in dem Christen und Nichtchristen für eine umfassende Entwick-

und so auch zur tieferen Bekehrung zu Gott zu gelangen. So heißt es in *Ecclesia in Asia* 31: »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 Auftrag der Kirche zur Evangelisierung und ist somit ein Ausdruck der Sendung ›*ad gentes*‹. Das, was die Christen zu diesem Dialog beitragen, ist die feste Überzeugung, daß die Heilsfülle nur von Christus kommt und daß die Gemeinschaft der Kirche, aus der sie stammen, das *ordentliche Mittel* zu diesem Heil ist. Und ich wiederhole hier, was ich bereits an die Fünfte Vollversammlung der Föderation der asiatischen Bischofskonferenzen geschrieben habe: ›Obwohl die Kirche gerne all das anerkennt, was in den religiösen Traditionen des Buddhismus, des Hinduismus und des Islam wahr und heilig, ja gleichsam ein Widerschein jener Wahrheit ist, die alle Menschen erleuchtet, so mindert dies dennoch nicht ihre Aufgabe, unaufhörlich Jesus Christus zu verkünden, der ›der Weg, die Wahrheit und das Leben‹ ist (*Joh* 14,6). Die Tatsache, daß auch die Anhänger anderer Religionen die Gnade Gottes empfangen und von Christus gerettet werden können, wenn auch nicht durch die Mittel, die er eingesetzt hat, hebt den Ruf zum Glauben und zur Taufe nicht auf, die Gott allen Menschen zugedacht hat‹.«[53]

Aber der interreligiöse Dialog, der im Prinzip auf die Bekehrung des anderen hinzielt, muss auch, um wirklich ehrlich sein zu können, mit der Möglichkeit der eigenen Bekehrung zur Religion des anderen rechnen. Daher heißt es im Dokument *Dialog und Verkündigung* 41, das der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog am 19. Mai 1991 verlautbarte: »Unter dieser Zielperspektive, nämlich einer tieferen Bekehrung zu Gott hin, besitzt der interreligiöse Dialog seinen eigenen Wert. In diesem Bekehrungsprozeß ›kann sich die Entscheidung ergeben, eine frühere geistliche oder religiöse Situation aufzugeben, um sich einer anderen zuzuwenden‹ (DM 37). Aufrichtiger Dialog schließt einerseits die gegenseitige Akzeptanz der Unterschiede oder gar der Widersprüche und andererseits die Achtung vor der freien, persönlichen Entscheidung gemäß dem Spruch des Gewissens mit ein (vgl. DH 2). Nichtsdestoweniger muß an die Lehre des Konzils erinnert werden: ›Alle Menschen sind ihrerseits verpflichtet, die Wahrheit [...] zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren‹ (DH 1)«. Nun wird klar, warum gerade der interreligiöse Dialog der Religionsfreiheit bedarf, damit er »sich entwickeln und Früchte tragen«[54] kann, wie Papst Johannes Paul II. sagte: zum einen weil der Dialog ohne jeden Zwang geführt werden soll; zum anderen aber weil eventuell Entscheidungen zum Religionswechsel, die sich aus dem Dialogprozess selbst ergeben können, wirklich frei geschehen und als solche auch von den Dialogpartnern akzeptiert werden sollen. Dieses Verständnis von interreligiösem Dialog führt aus der Sicht der Kirche

lung und Befreiung der Menschen zusammenarbeiten. c) Der Dialog des theologischen Austausches, in dem Spezialisten ihr Verständnis ihres jeweiligen religiösen Erbes vertiefen und die gegenseitigen Werte zu schätzen lernen. d) Der Dialog der religiösen Erfahrung, in dem 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, DM 29-35): 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 vom 19. Mai 1991 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102), Bonn 1991.

53 *Ecclesia in Asia* (wie Anm. 50), Nr. 31: S. 66f.

54 *La libertà religiosa* (wie Anm. 2), 211 (1993).

55 Martin FORSTNER, Das Menschenrecht der Religionsfreiheit und des Religionswechsels als Problem der islamischen Staaten, in: *Kanon, Kirche und Staat im christlichen Osten* X (1991) 105-186, 105.

56 Vgl. *Menschenrechte*. Dokumente und Deklarationen (Bundeszentrale für Politische Bildung, Schriftenreihe 397), Bonn 2004 (4. aktualisierte und erweiterte Aufl.), 546-561 (darin Art. 11).

57 Ebd., 562-567 (darin Art. 10, Art. 22 und Art. 25).

58 Ebd., 568-574 (darin Präambel, Art. 26 und Art. 27).

59 Vgl. den offiziellen Wortlaut in: http://www.islam.de/3035.php (zuletzt konsultiert am 30. Oktober 2005).

zu zwei grundlegenden Prämissen desselben. Die erste zielt darauf hin, Bekehrungen zur Religion des anderen möglichst zu vermeiden. Die zweite will im Namen der Religionsfreiheit, Bekehrungen des anderen zu unserer Religion ermöglichen:

- Im Bewusstsein dessen, dass ein wahrer interreligiöser Dialog ein ehrlicher und offener Prozess ist, der zur Bekehrung zur Religion des anderen führen kann, werden die Christen daran erinnert, dass er nicht jedermanns Sache ist, sondern nur etwas für die im Glauben wirklich Starken, die bereit zum Zeugnis sind und sich von keiner falschen Friedfertigkeit tragen lassen. So heißt es etwa in *Ecclesia in Asia* 31 vor dem Hintergrund der großen Herausforderung, die der interreligiöse Dialog mit den asiatischen Religionen darstellt: »Nur wer einen gereiften und von Überzeugung getragenen christlichen Glauben hat, ist für die Einbeziehung in einen genuinen interreligiösen Dialog geeignet. ›Nur jene Christen, die tief in das Mysterium Christi eingetaucht und in der eigenen Glaubensgemeinschaft glücklich sind, können ohne unnützes Risiko und in der Hoffnung auf positive Früchte in den interreligiösen Dialog eintreten‹.«
- Damit das Recht auf Bekehrung als Folge des interreligiösen Dialogs in die Tat umgesetzt werden kann, fordert die Kirche von den Dialogpartnern bekanntlich »Reziprozität« im Verständnis der Religionsfreiheit. Eine Reziprozität, die auch bereit ist, die Bekehrung zur Religion des anderen anzunehmen, ist in der Tat der Ernstfall des Religionsdialogs und stellt die Hauptschwierigkeit für den christlich-islamischen Dialog dar. Während das Christentum jene Phase überwunden hat, in der es für Häresie und Glaubensabfall kein Pardon gab und die Kirchen nicht davor zurück schreckten, das zeitliche Schwert mit der Vollstreckung der Todesstrafe zu beauftragen, herrscht in den meisten islamischen Ländern ein anderes Verständnis von Religionsfreiheit, das die kollektive *libertas* anderer Religionen in der Öffentlichkeit weitgehend einschränkt und individuelle Bekehrungen zu anderen Religionen streng verfolgt.

Trotz verschiedener Anläufe hat sich die islamische Welt zum westlichen Verständnis der Religionsfreiheit, das im Namen der Menschenwürde den Anspruch auf universelle und unteilbare Geltung stellt, bisher nicht uneingeschränkt bekennen können.

In den Verfassungen der islamischen Staaten »findet man einerseits im Rahmen einer Aufzählung von Freiheiten und Pflichten des Bürgers das Recht auf Glaubensfreiheit und auf freie Ausübung religiöser Zeremonien, andererseits aber auch, daß das islamische Recht (Scharia) eine oder sogar die Quelle der Gesetze oder der Gesetzgebung sei«[55]. Ähnlich ist der Tenor in den verschiedenen islamischen Menschenrechtserklärungen, so etwa in der »Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung« des Islamischen Rates für Europa vom 19. September 1981,[56] in der »Kairoer Erklärung über die Menschenrechte im Islam« der Islamischen Konferenz der Außenminister vom 5. August 1990,[57] und in der »Arabischen Charta der Menschenrechte« des Rates der Liga der arabischen Staaten vom 15. September 1994[58]. Lediglich die »Islamische Charta« des Zentralrates der Muslime in Deutschland zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft vom 20. Februar 2002[59] bekennt sich zum westlichen Verständnis der Religionsfreiheit, aber nicht im universalen, uneingeschränkten Sinne, sondern im Zusammenhang mit dem Prinzip der Anerkennung des Rechtes des Gastlandes, das für Muslime »in der Diaspora« gilt (Art 11: »Ob deutsche Staatsbürger oder nicht, bejahen die im Zentralrat vertretenen Muslime daher die vom Grundgesetz garantierte gewaltenteilige, rechtsstaatliche und demokratische Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland, einschließlich des Parteienpluralismus, des aktiven und passiven Wahlrechts der Frau sowie der Religionsfreiheit. Daher akzeptieren sie auch das Recht, die Religion zu wechseln, eine andere oder gar keine Religion zu haben. Der Koran untersagt jede Gewaltausübung und jeden Zwang in Angelegenheiten des Glaubens.«)

Die Religionsfreiheit wird in der islamischen Welt den anderen nicht als universelles und unteilbares Recht zugestanden, das der Würde der menschlichen Person entspringt, sondern nur sofern sie mit den Prinzipien der Scharia und des Islam, die zwar keinen Zwang in der Religion dulden, aber Bekehrungen zu anderen Religionen untersagen[60] und von der Vorherrschaft des Islam in der Öffentlichkeit ausgehen, kompatibel sind. Die Flut von Literatur über Religionsfreiheit und Islam kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass für die anderen Religionen in den islamischen Ländern nur die Rolle von »Schutzbefohlenen« reserviert ist.[61] Diese Situation belastet die christlich-islamischen Beziehungen. Es ist daher kein Wunder, dass in *Ecclesia in Europa*[62] im Hinblick auf den Islam ernüchternd eine »korrekte Beziehung« (EiE 57) empfohlen wird, die einerseits sich des beträchtlichen Unterschiedes zwischen der europäischen Kultur, mit ihren christlichen Wurzeln, und dem muslimischen Denken bewusst ist, und andererseits die Einhaltung der Gegenseitigkeit bei der Zusicherung der Religionsfreiheit verlangt, so dass die christlichen Minderheiten in den islamischen Ländern ebenso davon profitieren können wie die Muslime in Europa.

Man vermisst in der islamischen Welt z. B., dass höchste religiöse Autoritäten sich ähnlich advokatorisch äußern, wie das Johannes Paul II. in *Ecclesia in Europa* 115 getan hat,[63] wenn er die Christen auffordert, Anwälte der Rechte der anderen zu sein: »Erhebt eure Stimme, wenn die *Menschenrechte* Einzelner, von Minderheiten und von Völkern verletzt werden, nicht zuletzt auch das Recht auf Religionsfreiheit [...], befaßt euch nach Maßgabe von Gerechtigkeit und Unparteilichkeit und im Geiste einer großen Solidarität mit dem wachsenden Phänomen der *Migration*, damit sie eine neue Quelle für die europäische Zukunft werde.«

3 Aus den Fehlern im Schatten der ersten Globalisierung lernen

Die Probleme, die man heute mit der Religionsfreiheit in der islamischen Welt, aber auch in Indien oder in China hat, sind nur bedingt unter Rekurs auf die dortigen religiösen und kulturellen Traditionen zu erklären, die Menschenrechte anders als im Westen und im Christentum verstehen. Diese Probleme sind z. T. auch Ausdruck eines Widerstandes gegen

60 FORSTNER, Menschenrecht (wie Anm. 54), 115 - hält als Ergebnis seiner akribischen Untersuchung fest: »Das Recht, die Religion zu wechseln, betrifft nur den Übertritt zum Islam. Der immer wieder zitierte Koranvers: ›Es gibt keinen Zwang in der Religion‹ kann durch einen Muslim nicht so ausgelegt werden, als ob es ihm gestattet sei, den Islam aufzugeben und eine andere Religion oder irgendeine andere Weltanschauung anzunehmen.«

61 Vgl. dazu u. a. außer dem bereits zitierten Beitrag von FORSTNER: Roberto MANCINI u. a., *La libertà religiosa tra tradizione e moderni diritti dell'uomo*. Le prospettive delle grandi religioni, Torino 2002; *La liberté religieuse dans le monde*. Analyse doctrinale et politique (Actes du colloque international organisé les 21 et 22 avril 1989 à Aix-en-provence), sous la direction de Joël-Benoît d'ONORIO, avec la collaboration de Philippe-Ignace ANDRÉ-VINCENT, Paris 1991; SCHWARTLÄNDER, *Freiheit* (wie Anm. 1): darin vor allem den Beitrag von Adel Theodor KHOURY, Das Problem der religiösen Minderheiten im Islam, 380-384; *La liberté religieuse* (wie Anm. 28).

62 Vgl. *Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Ecclesia in Europa«* von Papst JOHANNES PAUL II. ... vom 28. Juni 2003 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 161), Bonn 2003, Nr. 57: S. 54.

63 Ebd., Nr. 115: S. 95.

64 Vgl. dazu die philosophische Diskussion um den universalen Anspruch der Wahrheit und der Menschenrechte, so u. a.: Charles TAYLOR, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main 1993; Ottfried HÖFFE, *Vernunft und Recht*. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Frankfurt am Main 1996; DERS., *Aufbruch zur politischen Globalisierung: westliche oder universale Werte?* 13. Peter Kaiser-Vortrag vom 19. September 2002 im Haus Stein-Egerta, Schaan (Veranst. vom Liechtenstein-Institut), Vaduz 2002.

65 *Menschenrechte* (wie Anm. 56), 54-58.

66 Brian STANLEY, Religionsfreiheit VI.: Missionswissenschaftlich, in: *RGG*[4] Bd. 7, 314-315, hier: 314.

67 Vgl. Francisco de VITORIA, De Indis / Über die Indianer III,11, in: DERS., *Vorlesungen II*. Völkerrecht, Politik, Kirche, hg. von Ulrich HORST / Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN / Joachim STÜBEN (Theologie und Frieden 8), Stuttgart 1997, 474-477; vgl. dazu Mariano DELGADO, *Abschied vom erobernden Gott*. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika (Supplementa der NZM 43), Immensee 1996, 46-52.

68 Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, hg. von Mariano DELGADO, Bd. 1: Missionstheologische Schriften Paderborn u. a. 1994, 107 u. a.

die westlich-christliche Dominanz, die sich seit der zweiten, von der Aufklärung geprägten Achsenzeit (Karl Jaspers) weltweit ausbreitet und im Schatten der jetzigen Globalisierung eine neue Stufe erreicht hat. Darauf reagieren die nicht-westlichen Kulturkreise mit einer Halbierung der Moderne: die Errungenschaften der wissenschaftlich-technischen Zivilisation nehmen sie gerne an, aber die Universalisierung westlicher Werte wollen sie nur dulden, wenn diese mit ihren eigenen Werten kompatibel sind oder sich ihnen unterordnen lassen.

Dem setzen die westliche Kultur und die sie maßgeblich prägende Religion ein Verständnis der Welt als universaler Kommunikations- und Wertgemeinschaft, als Menschheitsfamilie sowie ein Verständnis der Menschrechte als universale, weil in der unveräußerlichen Würde des Menschen wurzelnde Rechte entgegen.[64] Darauf spielen z. B. auch die letzten Worte von *Dignitatis humanae* 15 an, die von der Notwendigkeit der Religionsfreiheit »besonders in der gegenwärtigen Situation der Menschheitsfamilie« handeln:

»Es ist nämlich offenkundig, dass alle Völker von Tag zu Tag mehr eins werden, dass Menschen verschiedener Kultur und Religion durch engere Beziehungen untereinander verbunden werden, dass schließlich das Bewusstsein von der je eigenen Verantwortung wächst. Daher ist es, damit friedliche Beziehungen und Eintracht im Menschengeschlecht hergestellt und gestärkt werden, erforderlich, dass überall auf Erden die religiöse Freiheit durch einen wirksamen rechtlichen Schutz gesichert wird und die höchsten Pflichten und Rechte der Menschen, ihr religiöses Leben in der Gesellschaft frei zu führen, beachtet werden.«

Gewiss, die Universalisierung der Religionsfreiheit ist ein wichtiges, unverzichtbares Prinzip. Man darf aber dabei nicht vergessen, dass der Art. 18 der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte« der Vereinten Nationen von 1948 (»Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen«[65]) den missionarisch gesinnten protestantischen Internationalismus der Zwischenkriegszeit widerspiegelt, »der Religionsfreiheit primär als Freiheit zur Verbreitung des eigenen Glaubens und Bekehrung zum Christentum verstand.«[66]

Nicht zuletzt aus diesem Grund muss die Universalisierung der Religionsfreiheit sehr behutsam geschehen, d. h. unter Berücksichtigung der Fehler, die der Westen im Schatten der ersten Globalisierung im Entdeckungszeitalter begangen hat. Auch damals betrachtete man die Welt als eine einzige Republik oder »Kommunikationsgemeinschaft«; auch damals beanspruchte man das Recht auf Universalisierung der eigenen Kultur. Aber dieser Diskurs war nicht ganz herrschaftsfrei. Selbst der nüchterne Dominikaner Francisco de Vitoria sah z.B. in der - nötigenfalls gewaltsamen - Durchsetzung des Missions- und Bekehrungsrechtes letzten Endes auch eine Tür zur Führung von gerechten Kriegen, um sich nach und nach die Herrschaft fremder Länder und Völker anzueignen.[67]

Heute wissen die großen Kirchen, dass die »Last der Geschichte« (DV 74) die Verkündigung des Christentums bei außereuropäischen Kulturen schwierig macht. Aber es wäre gut, wenn man heute stärker betonte und deutlicher zeigte, dass mit der Verbreitung des Christentums keinerlei Herrschaftsansprüche verbunden sind. Im Schatten der ersten Globalisierung nahm der Dominikaner Bartolomé de Las Casas der aggressiven Auslegung des Missionsrechts den Wind aus dem Segel. Er verteidigte »die Überzeugung des Verstandes mit Vernunftgründen und die sanfte Anlockung und Ermahnung des Willens« als die einzige Art, die Menschen das Christentum zu lehren.[68] Aber er stellte auch einige Kriterien für die Herrschaftsfreiheit der Missionspredigt, auf die man heute - vor allem im evangelikalen Milieu - öfters aufmerksam machen müsste:

- Die Zuhörer sollen erkennen, »daß die Verkünder des Evangeliums nicht die Absicht haben, durch die Verkündigung Herrschaft über sie zu erlangen«.
- Die Zuhörer sollen erkennen, »daß jene nicht die Begierde nach Besitz zum Predigen bewegt«.
- Die Verkünder des Evangeliums sollen sich »friedlich und demütig, sanftmütig und mild« gegenüber den Zuhörern zeigen.
- Die Verkünder des Evangeliums sollen vor allem mit der »Nächstenliebe« und einem »untadeligen« Lebenswandel predigen.[69]

Hinter dem Widerstand gegen die Universalisierung westlicher und/oder christlicher Werte steckt nicht immer der so genannte »Kampf der Kulturen«. Manchmal verbirgt sich dahinter auch die Angst, dass wir nach fünf Jahrhunderten Globalisierung nichts dazu gelernt haben könnten.

Zusammenfassung
Der Artikel würdigt Entstehung, Inhalt und Wirkungsgeschichte von *Dignitatis humanae* als »einer der revolutionärsten Konzilstexte« (Johannes Paul II.) und geht der Frage nach, warum die Katholische Kirche in der Religionsfreiheit *die* Bedingung für Mission und interreligiösen Dialog sieht. Betont wird - im Blick auf die islamische Welt - die fehlende Reziprozität im Verständnis der Religionsfreiheit, sofern Christen darin nicht dieselbe Religionsfreiheit zugestanden wird, die Muslime in der westlichen Welt beanspruchen können. Ein letzter Schritt appelliert auf Einsicht gegenüber den Fehlern bei der ersten Globalisierung, damit sie im Schatten der jetzigen Einswerdung der Welt vermieden werden können.

Summary
The article acknowledges the origin, content and effective history of *Dignitatis humanae* as »one of the most revolutionary texts of the Council« (Pope John Paul II) and investigates the question of why the Catholic Church sees the condition for mission and interreligious dialogue in religious liberty. With a view to the Islamic world, emphasis is placed on the missing reciprocity in the understanding of religious liberty inasmuch as Christians in that world are not granted the same religious liberty that Muslims can claim in the western world. A final point appeals to insight and understanding with respect to the mistakes made during the first globalization so that they can be avoided in the shadow of the current process in which the world is becoming one.

Sumario
El artículo presenta el contexto, el texto y la recepción de *Dignitatis humanae* como uno de »los documentos conciliares más revolucionarios« (Juan Pablo II), preguntando después por qué la Iglesia Católica considera la libertad religiosa como *la* condición indispensable para la misión y el diálogo interreligioso. Se acentúa la falta de reciprocidad en la comprensión de la libertad religiosa por parte del mundo islámico, pues los cristianos no pueden reclamar allí los mismos derechos que tienen los musulmanes en el mundo occidental. Finalmente, el artículo apela a la percepción crítica de los errores a la sombra de la primera globalización en el periodo de los descubrimientos y conquistas, para que puedan ser evitados en la fase actual.

69 Ebd., 203-207.

Tsunami - ein Zeichen der Zeit

Mensch und Natur im Dialog der Religionen

[mein]

Vom 12.-14. Oktober 2005 fand in Kooperation des Stiftungslehrstuhls für Missionswissenschaft und Dialog der Religionen (Prof. Dr. Francis D'Sa) und des Lehrstuhls für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft (Prof. Dr. Elmar Klinger) eine internationale Tagung zum Thema »Tsunami – ein Zeichen der Zeit. Mensch und Natur im Dialog der Religionen« an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg statt. Vertreter von Buddhismus, Hinduismus, Islam und Christentum waren gekommen, um die Flutkatastrophe des 26. Dezember 2004 in Südostasien aus der Perspektive ihrer jeweiligen kulturell-religiösen Tradition zu reflektieren. Die Spannung zwischen dem punktuellen Ereignis, dessen verheerende Auswirkungen vor allem durch die neuerlichen Katastrophen wie den Hurrikan Katrina oder das Erdbeben in Kaschmir aktuell präsent geworden waren, und der longue durée der anthropologischen und kosmologischen Konzeptionen der großen Weltreligionen, prägte die Diskussionen dieser Tagung. Der Tsunami betraf Länder mit unterschiedlichsten religiösen Traditionen und machte nicht zuletzt durch die Opfer, die er unter Amerikanern und Europäern forderte, die Naturkatastrophe zu einer globalen Herausforderung – zu einem Zeichen der Zeit im Dialog der Religionen. Mit diesem Fokus sollten die humanitären, politischen und religiösen Grundlagen und Perspektiven in den Blick genommen werden mit dem Ziel, konstruktiv zu einer Politik der interkulturellen und interreligiösen Verständigung beizutragen.

Rupert Neudeck machte in seinem Eröffnungsvortrag »Indonesien nach dem Tsunami. Die Naturkatastrophe – eine Katastrophe der Politik« darauf aufmerksam, dass in der Provinz Aceh in Indonesien, die die meisten Opfer zu beklagen hatte, die Flutwelle und ihre Folgen nicht nur eine Naturkatastrophe gewesen sind. Die seit Jahrzehnten bestehende Bürgerkriegssituation zwischen der indonesischen Zentralregierung und der Rebellenorganisation GAM, die bisher weitgehend der Weltöffentlichkeit verborgen geblieben war, zeigt die politische Dimension der Flutwelle. Die Verflechtung von Naturkatastrophe und Politik beeinflusste auch die humanitäre Hilfe. Besonders hob Neudeck hervor, dass erstmals in der Geschichte von Hilfsmaßnahmen bei Katastropheneinsätzen nicht die nationale Zugehörigkeit, sondern der Schweregrad der Verletzung Kriterium für den Hilfseinsatz war. Diesbezüglich lobte er die Neujahrsansprache des deutschen Bundeskanzlers Gerhard Schröder vom 1.1.2005 als historischen Markstein. Die dort postulierte humanitäre Kriteriologie stünde im Gegensatz zur bisherigen Praxis bei Hilfseinsätzen durch die westliche Welt, die gezielt zur Rettung ihrer eigenen Bevölkerung durchgeführt wurden. Eindrückliches Beispiel seien hierfür die Rettungsmaßnahmen in Ruanda, die allein die Angehörigen westlicher Nationen im Blick hatten und den Völkermord tatenlos zugelassen hätten. Nicht zuletzt forderte Neudeck gegen den Katastrophenaktionismus Nachhaltigkeit von Hilfsmaßnahmen bei Naturkatastrophen wie bei politischen Katastrophen ein.

Mahinda Palihawadana aus Sri Lanka eröffnete mit seinem Beitrag »Man, Nature and Natural Disasters. A Buddhist Perspective« die interreligiöse Auseinandersetzung um den Tsunami. Mensch und Natur stehen in der Sicht des Theravada-Buddhismus in einer wechselseitigen Interdependenz von Werden und Vergehen, die nicht mit einem szientistischen mechanistischen Denken verwechselt werden darf. Ziel des Menschen ist es, sich aus dem karmischen Strukturzusammenhang der Welt des Samsara zu befreien. Weder kann der Tsunami als Ergebnis von Karma noch als Strafe Gottes

angesehen werden. Er fordert vielmehr den Menschen dazu heraus, seinen Lebensstil zu überprüfen und den ökologischen Zusammenhang von Mensch und Natur zu beachten. Der Buddhismus müsse hierzu auch eine eigene ökologische Perspektive entwickeln. In seiner Replik insistierte Hans Waldenfels aus christlicher Perspektive darauf, dass die Differenz zwischen natürlichem und moralischem Bösen, die Bewertung des konkret-historischen Ereignisses und damit auch die Frage nach der Bedeutung des je individuellen Todes von Menschen offene und zu klärende Problemstellungen des Buddhismus darstellten.

Der Wiener Islamwissenschaftler Jameleddine Ben Abdeljelil sprach über »Mensch, Natur und Gott. Eine islamische Annäherung« und zeigte zwei seit dem Mittelalter bestehende theologische Grundkonzeptionen dieser Verhältnisbestimmung innerhalb des Islams auf. Die Tradition der Ascha'riten, die die orthodoxe Tradition des Islam bis heute bestimmt, hebt die Abhängigkeit von Natur und Mensch in ihrer Gesamtheit von Gottes Wirken ab. Gegen dieses weitgehend fatalistische Konzept gäbe es jedoch auch die Schule der Mutaziliten, die einerseits den freien Willen des Menschen und andererseits das Prinzip der Gerechtigkeit als kosmologisches Schöpfungsprinzip betont. Die relative Schöpfung strebt nach der Vollkommenheit des absoluten Schöpfers. Alles was diesem Streben entgegensteht ist negativ, böse und ungerecht. Gerade gegenwärtige Neomutaziliten würden die kosmologische Wechselwirkung von Mensch und Natur wieder stark machen. Hartmut Bobzin unterstrich in seinem Koreferat, dass Naturkatastrophen im Koran vor allem im Zusammenhang eschatologischer Aussagen eine Rolle spielen.

Die hinduistische Perspektive unterbreitete der amerikanische Indologe Anantanand Rambachan mit »Overcoming the Duality of Man and Nature. A Perspective from the Advaita Tradition of Hinduismus«. Er legte ein Konzept vor, das entgegen der zumeist abwertenden Sicht der Natur in der Advaita-Tradition die Nichtzweiheit von Brahman und Natur zu unterstreichen versucht. Die Nichtzweiheit mit dem Absoluten gilt gleichermaßen für Mensch und Natur. Auch Letztere erhält dadurch einen sakralen Charakter. In seiner interkulturell ausgerichteten Antwort verwies Ram Adhar Mall auf die grundsätzliche Differenz zwischen der advaitischen Tradition und der europäischen Theodizeefrage. Es gehe im Advaita um eine spirituelle Erfahrung, nicht um eine theistische Begründungsproblematik. Dementsprechend sollte nicht die Frage des Warum beim Tsunami im Vordergrund stehen, sondern die Frage, wie mit den Folgen umzugehen sei.

»Wer Ohren hat, der Höre! Indisch-Christliche Überlegungen zum Tsunami« lautete das Thema von Francis X. D'Sa, der als christlicher Theologe indischer Herkunft ist. Seine von Raimon Panikkar inspirierte kosmotheandrische Sichtweise möchte vor allem die Grenzen eines verobjektivierenden Weltverständnisses, einer anthropozentrischen Isolierung des Menschen und einer einseitig personalen Sprache im Blick auf das Geheimnis Gottes zugunsten einer ganzheitlichen Sicht von Welt, Mensch und Gott überwinden. Ereignisse wie der Tsunami verwiesen auf die Ganzheitlichkeit des kosmogenetischen Prozesses, in dem Menschen nicht Herren, sondern endliche Mitspieler im Ganzen des Spiels der Schöpfung sind. Anton Rotzetter unterstrich in seiner Erwiderung aus einer franziskanischen Perspektive die Notwendigkeit einer naturverbundenen Schöpfungsspiritualität, die die Dimension der Kreuzesspiritualität jedoch nicht außen vor lassen dürfe.

Die Ergebnisse dieses Symposions lassen sich wie folgt zusammenfassen.

Erstens: Religionen sind fähig, jenseits ihrer kulturellen Differenzen aufgrund ihrer ethischen Prinzipien bei Katastrophen religionsübergreifend Hilfe zu leisten. Der Tsunami hat gezeigt, dass Humanität angesichts menschlichen Leids vor Religionszugehörigkeit gehen kann.

Zweitens: Inwieweit die großen Weltreligionen fähig sind, ihrer politischen Verantwortung für das Gemeinwohl der ganzen Menschheitsfamilie strukturell und nachhaltig gerecht zu werden, ist offen, da die Verhältnisbestimmung von Religion und Politik kulturell stark divergiert.

Drittens: Die religiös-theologischen Differenzen zwischen den einzelnen Religionen bleiben bestehen, zu unterschiedlich sind die anthropologischen und kosmologischen Konzeptionen. Das westlich aufgeklärte Konzept der Theodizee verliert jedoch im interreligiösen Dialog zunehmend seine Bedeutung. Eine weiterführende Verständigungsbrücke zwischen den Religionen könnten die Ansätze einer ganzheitlichen Sicht von Mensch und Natur sein.

Thomas Franz

Kolloquium zum interreligiösen Dialog in St. Gabriel bei Wien

Der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog unter Leitung von Erzbischof Michael Fitzgerald veranstaltete vom 8.-13. September 2005 im Bildungshaus St. Gabriel in Mödling bei Wien anlässlich der Verabschiedung von *Nostra aetate* vor 40 Jahren ein Kolloquium. Teilnehmer waren rund 20 Vertreter aus ca. 12 Nationen, darunter 3 Frauen, sowie ein Vertreter des Weltrats der Kirchen. Von der Deutschen Bischofskonferenz benannt war Prof. Dr. Hans Waldenfels SJ, von der Schweizer Bischofskonferenz Frau Dr. Verena Lenzen, Professorin für Judaistik in Luzern. Petrus Bsteh, Leiter der Wiener Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich, vertrat die österreichische Kirche vor Ort.

Das Kolloquium knüpfte an ein 1993 in Pune, Indien, veranstaltetes Kolloquium an. Es ging wesentlich um eine Überprüfung der gesellschaftlichen Veränderungen seit dem 2. Vatikanischen Konzil in der westlichen Welt. Diese Entwicklung stellt sich als ambivalent dar. Der Bruch innerhalb der Moderne wird vielfach als »Postmoderne« beschrieben, die einerseits von einer Verstärkung der Säkularisierung, einer verschärften Ökonomisierung und Globalisierung des Weltverhaltens gekennzeichnet ist, andererseits aber eine neue Gewichtung der Religionen sowie ein neues Geflecht religiöser Subkulturen erkennen lässt. Der Zusammenbruch des kommunistischen Machtblocks und der Fall der Berliner Mauer 1989 haben zudem das Verhältnis zwischen der freien und der vom Totalitarismus beherrschten Welt verändert, die Attentate am 11.9.2001 in den USA, dann in Madrid und London die Frage nach dem Gewaltpotential in den Religionen aufgeworfen. Das alles lässt zugleich nach neuen Gestalten des Totalitarismus fragen. Die Verwechselung von Relativität mit einem radikalen Relativismus, der Papst Benedikt XVI. von einer »Diktatur des Relativismus« sprechen lässt, gehört in diesen Kontext.

Angesichts dieser Entwicklungen seit der Verabschiedung der Konzilserklärung *Nostra aetate* vor 40 Jahren ist die wachsende Bedeutung dieses Textes unübersehbar. Der dort geforderte Dialog erweist sich immer deutlicher als entscheidender Weg zu einem friedlichen Umgang zwischen den verschiedenen Religionen und als ein Beitrag zur Gerechtigkeit, zum Frieden und zur Solidarität in einer zunehmend pluralistischen Welt. Sachgerecht war es, in diesem Zusammenhang auf die Religionsfreiheit als Grundvoraussetzung eines sinnvollen Dialogs hinzuweisen. Religionen sind längst nicht mehr als Privatsache anzusehen, vielmehr sind sie dabei, ihren Platz im öffentlichen Leben und in mit den

staatlichen Organen gesetzlich geregelten Verhältnissen aufs Neue zu besetzen oder zumindest bestätigt zu erhalten.

Angesichts der unterschiedlichen gesellschaftlichen Entwicklungen sind die Ortskirchen die vorrangigen Orte dialogischer Begegnung und Kooperation. Hier aber sind es wiederum die Laien, die in der alltäglichen Begegnung mit Nichtchristen stehen. Betont wurde auch die Bedeutung der Ordensgemeinschaften und der neuen religiösen Bewegungen, die aus ihren spirituellen Anstößen heraus zeitgemäße Anstöße für den interreligiösen Dialog bieten. Gewiss findet der dialogische Austausch vor Ort seine Ergänzung, Vertiefung und auch gelegentlich seine Korrektur im Austausch der Ortskirchen innerhalb der »communio Ecclesiarum«, der Gemeinschaft der Kirchen in der universalen Kirche und mit ihrem Zentrum, der Kirche von Rom. Dabei kommt dem Kontakt mit dem Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog ein eigener Rang zu. Zugleich muss der heute geforderte Dialog auch die Christen untereinander im Rahmen der Ökumene zu gemeinsamem Tun herausfordern.

Die veränderte Situation macht es zudem erforderlich, dass die offiziellen Teilnehmer an Dialogveranstaltungen – Lehrer, Seelsorger, Theologen u. a. – sich entschiedener auf die heutigen Erfordernisse des Dialogs vorbereiten. In diesem Sinne sind immer wieder die Ausbildungsgänge in unseren Seminarien und den Ordenshäusern, in den kirchlichen Universitäten und den theologischen Fakultäten zu überprüfen. Wichtig ist dabei, dass es hier nicht so sehr um zusätzliche Veranstaltungen geht, sondern dass die Erfordernisse der Zeit und des konkreten Landes als eine durchgehende Perspektive die ganze theologische und religionspädagogische Ausbildung bestimmen.

Unbestritten waren im Übrigen das Recht und der Auftrag zur Verkündigung der christlichen Botschaft, und das umso mehr, als in zunehmendem Maße auch andere Religionsgemeinschaften das Recht für sich reklamieren, öffentlich für ihre religiösen Überzeugungen einzutreten und sie zu bezeugen. In diesem Zusammenhang wurde die Tendenz, in Krankenhäusern, Gefängnissen, bei touristischen Veranstaltungen und anderweitig irgendeinen Religionsvertreter unterschiedslos mit der Wahrnehmung pastoraler Betreuung zu beauftragen, zurückgewiesen. In gleicher Weise wurde als unsachgemäß abgelehnt, dass in Schulen der konfessionelle Religionsunterricht, also die katechetische Einführung in das eigenen religiöse Bekenntnis, durch eine allgemeine Einführung in die Religionen und in ethisches Verhalten ersetzt wird. Schließlich kann es auch nicht Aufgabe von Staaten und staatlichen Organen sein, das religiöse Leben und die religiöse Erziehung bestimmter Religionsgemeinschaften methodisch und inhaltlich, und sei es in subsidiärer Absicht, zu organisieren bzw. sich dafür verantwortlich zu fühlen.

Das Kolloquium zeigte, dass die theoretischen Erörterungen wie auch die theologischen Begründungen des interreligiösen Dialogs weitgehend vorliegen und bekannt sind. Was Not tut, sind die praktischen Umsetzungen des Dialogs mit den erforderlichen Vorkenntnissen einmal der konkreten Situation, sodann des Denkens und Handelns der Gesprächspartner, ihrer Bräuche und Lebensweisen und die Verständigung über das, was heute konkret machbar bzw. was nicht machbar ist. Dass eine vertiefte Verankerung im eigenen, also für Christen im christlichen Glauben zu den selbstverständlichen Voraussetzungen eines jeden ernsthaften interreligiösen Dialogs gehört, bedarf im Grunde keiner zusätzlichen Begründung.

Die Referate wie auch die in kurzen Thesen zusammengefassten Ergebnisse der Gesprächs- und Arbeitsgruppen werden in einer der nächsten Ausgaben der vom Päpstlichen Rat herausgegebenen Zeitschrift *Pro Dialogo* veröffentlicht werden.

Hans Waldenfels SJ

Bücher
Buchbesprechungen

Ross, Andrew
David Livingstone. Mission and Empire
Hambledon and London / London u. New York 2002, 274 S.

Unter den Missionarsfiguren der Neuzeit ragt der schottische Arzt und Missionar David Livingstone (1813-1873) heraus. Seine Schriften, vor allem aber sein Lebenswerk als Missionar und Afrikareisender, machen ihn zu einem außerordentlichen Zeitzeugen der Missionsgeschichte, der Kolonialgeschichte Afrikas und der Geschichte des britischen Empire im 19. Jahrhundert. Wie kein anderer hat er die Einstellung des Westens (Nordens) gegenüber Afrika beeinflusst, wie kein anderer ist er zum Idealbild des Entdeckers, des Kämpfers gegen die Sklaverei und des christlichen Missionars geworden, so dass in der Wahrnehmung vieler Menschen der Mythos »Livingstone« den realen Menschen zu verdrängen droht. Andrew Ross, Honorary Fellow an der Faculty of Divinity an der Universität von Edinburgh, hat eine neue Biographie David Livingstones vorgelegt. Nach den zahlreichen bereits erschienenen Biographien und den Publikationen (vgl. die Bibliographie auf S. 265ff) ist das ein gewagtes Unterfangen; der Autor versichert zudem dem Leser ein Bild des »wirklichen Livingstone« zu zeichnen (S. XI). Um es vorwegzunehmen: Ross hält sein Versprechen. Seine sorgfältig recherchierte Monographie bedient sich nicht nur der bekannten Quellen (Livingstones Bücher und Tagebücher), sondern bezieht 2000 erhaltene Briefe mit ein, ebenso wie Notizen, Aufzeichnungen und Briefe der Verwandten, Wegbegleiter, Freunde und Wohltäter. Hinzu kommen Dokumente der Missionsgesellschaften (vor allem der London Missionary Society und der University Mission to Central Africa) und der Britischen Regierung. Ross, der selbst als Missionar der Church of Scotland drei Jahre in Malawi gearbeitet hat, und in die Fußstapfen Livingstones getreten ist, um Afrika »für Handel und Christentum zu öffnen« (so Livingstone in seiner berühmten Rede an der Universität von Cambridge am 4.12.1857), zeichnet bei aller wissenschaftlichen Genauigkeit ein warmes und sympathisches Bild seines Landsmanns; Ross hinterfragt die Klischees (z. B. Livingstone habe seine Familie vernachlässigt und seinem Entdeckerdrang geopfert) und belegt aus Orginaldokumenten, wie differenziert sich die Situation für Livingstone darstellte. Ich selbst habe mehrere Biographien gelesen und muss gestehen, dass mir in keiner anderen Darstellung der Mensch David Livingstone so nahe gekommen ist. Dieser Eindruck ist umso erstaunlicher, da Ross kein sentimentales Buch geschrieben hat, sondern mit bestem angelsächsischen Empirismus die Fakten sprechen lässt und in seiner Anordnung und Synthese der Quellen alle Kriterien einer wissenschaftlichen Studie erfüllt.

Der Lebenslauf David Livingstones und seine Reisen ins Innere Afrikas sollen hier nicht zusammengefasst werden; das wird dem Leser in den großen Umrissen bekannt sein. Stattdessen richte ich den Blick auf einige Aspekte, die in Ross' Buch neu aufscheinen.

Auf seiner ersten Reise nach Afrika (1840) muss das Schiff Livingstones nach einem Sturm zur Reparatur nach Rio de Janiero. David Livingstone nützt die Zeit für Studien und macht sich ein eindringliches Bild von der Mission der Jesuiten in Brasilien. Seine positive Einstellung zu den katholischen Missionaren, die sich in den Folgejahren weiter verstärkt, ist im Kontext seiner calvinistischen und evangelikalen Kirchenbindung und der damals weit verbreiteten Aversion gegen Katholiken in diesen Kreisen nicht nur erstaunlich; sie zeigt sehr früh seine geistige Unabhängigkeit. Bereits im Jahre 1847 – also nach nur sieben Jahren in Afrika – resümiert er, dass er – könnte er noch mal von vorne anfangen – sich doch mehr als Jesuit verhalten wollte, um Fehler in der missionarischen Arbeit zu korrigieren (S. 41). Er präferiert auch für Afrika eine Vorgehensweise, die den Versuchen der Akkulturation der Jesuiten in Japan, China und Indien im 16. und 17. Jahrhundert folgt. In ähnlicher Weise hält er die Missionsmethode des Bonifatius unter den Germanen für vorbildlich: so genannte »colonies«, man müsste wohl besser von Gemeinschaften sprechen, in denen verschiedene Handwerker, Berufe, Familien und Pastoren zusammen leben, sollten sich als Inseln der Zivilisation, des Handels und des Christentums (so seine berühmte Triade) im »heidnischen« Umfeld niederlassen und ihre missionarische Strahlkraft entfalten (S. 122, 167), vor allem als Bollwerk gegen den Sklavenhandel. Seine Idee war also weniger die Kolonisierung Afrikas (obwohl er später in diesem Sinne interpretiert wurde). Im Gegenteil: Livingstone hat sich – und das ist eine der von Ross wieder entdeckten und von der Mythenbildung verdrängten Aspekte – für einen eigenständigen Platz Afrikas in der Weltgemeinschaft eingesetzt und dabei auch das Recht der Afrikaner auf militärische Verteidigung gegen die weißen Kolonialisten verteidigt; er selbst hat den aufständischen »Kaffern« um Sechele im Jahre 1850 das Schwarzpulver für ihren

Aufstand besorgt. »We are no advocates of war but we would prefer perpetual war to perpetual slavery. No nation ever secured its freedom without fighting for it. [...] In sympathizing with the Caffres we side with the weak against the strong. Savages they are but surely deserving of independence [...].« (S. 71). Und an anderer Stelle: »There is not a native in the country but knows for certain whose side I am on« (S. 244). Das passt so gar nicht zum Mythos vom sanften Philanthropen wie er im Zentrum des Empire gerne gesehen wurde. Das Bild des Entdeckers war da ohne Ecken und Kanten und unpolitischer. Von seinem Buch »Missionary Travels and Researches in South Africa« (1857) waren in wenigen Wochen 70.000 Exemplare verkauft. Aber Livingstone war kein Entdekker an sich; die meisten der von ihm »entdeckten« Orte (wie Victoria Falls, Lake Nyasa u.a.) waren bekannt, aber eben nicht der breiten Öffentlichkeit; er selbst hat nur wenige Erstentdeckungen für sich reklamiert; immer stand das »Entdecken« im Dienste seiner Mission, das Christentum zu verbreiten und der Sklaverei ein Ende zu bereiten. In einer Epoche, wo in Europa Wissenschaftler durch Schädelvermessungen und andere »Beweise« die Überlegenheit der weißen Rasse zu belegen suchten, hielt Livingstone an der Einheit des Menschengeschlechts und an der Unteilbarkeit der menschlichen Würde und Freiheit fest. Mehr als sein ausgeprägtes Studium der afrikanischen Sprachen, mehr als seine naturwissenschaftlichen Studien, seine geologischen Forschungen oder seine Entdeckungen, war es sein Leben mit Afrikanern, das Livingstone vor allen anderen Europäern seiner Zeit auszeichnete. Er zog es vor mit afrikanischen Mitarbeitern zu reisen, allen voran mit seinen geliebten und geschätzten Kololo; immer wieder lebte er lange Monate und Jahre mit und unter afrikanischen Menschen gleichsam als ein protestantischer Charles de Foucauld – auch das ein prophetisches Zeichen gegen den aufziehenden Kolonialismus und den weißen Patrimonialismus in Afrika und ein von der folgenden Missionsgeschichte oft nicht mehr ereichtes Ideal der Lebensgemeinschaft zwischen Missionaren und Afrikanern.

Bei all dem war und blieb Livingstone ein Mensch mit Fleisch und Blut, mit seinen Stärken und Schwächen. Auch davon berichtet ROSS. Er zeichnet Livingstone als einen Mann, der seine Frau und seine Kinder über alles liebt und stets ihr Bestes im Sinne hat; einen Mann, dem der Tod seiner Frau fast die Seele aus dem Leib reißt und dem auch die Gemeinheiten und Boshaftigkeiten dieser Welt nicht erspart blieben und doch die Freundschaft denen weitergewährt, die ihn im Stich gelassen haben. Die Geschichte Livingstones ist auch ein Lehrstück, welche stützende oder auch blockierende Rolle Institutionen (wie die London Missionary Society, die Royal Geographical Society, die Britische Regierung, u.a.) spielen können, wenn sie mit einem außergewöhnlichen Mann zu tun haben, der auf Grund seiner Erfahrungen vor Ort die in den Zentralen gefällten Entscheidungen in Frage stellt. Livingstone blieb Zeit seines Lebens seiner ursprünglichen Berufung als Missionar treu (auch wenn er nur für kurze Zeit seines Lebens unter Vertrag einer Missionsgesellschaft war). Sein langjähriger Weggefährte John Kirk schreibt: »His absolute lack of any sense of fear amounted almost to a weakness. He would go into the most perilous situations without a tremor or touch of hesitation« (S. 185). ROSS zeigt, wie diese Furchtlosigkeit ein Ausdruck unerschütterlichen Gottvertrauens ist, eines Vertrauens, das ihn nicht nur auf einem kleinen Flussdampfer alleine von Sansibar nach Bombay segeln lässt (1864), sondern ihn immer wieder mit unbekannten Menschen und Kulturen in Kontakt bringt. Es lohnt sich, mit Andrew ROSS auf Entdeckungsreise mit und nach diesem außergewöhnlichen Christen zu gehen.

Martin Ott / Lilongwe, Malawi

Salinas Campos, Maximiliano
Gracias a Dios que comí.
El cristianismo en Iberoamérica y el Caribe.
Siglos XV-XX,
Ediciones Dabar /
México D.F. 2000, 500 S.

Der in Santiago/Chile lehrende (Kirchen-) Historiker Maximiliano SALINAS ist ausgewiesener Experte der Geschichte der *Religiosidad Popular* Lateinamerikas und ihrer iberischen Wurzeln. In der Tradition der ›Kirchengeschichtsschreibung vom Volke aus‹ versucht er eine Interpretation der Christentumsgeschichte Lateinamerikas, wobei er als Leitmotiv den menschlichen Grundvollzug des Essens wählt: »Se trata de hacer una historia desde la comida y la conmensalidad humana. Podría llamarse una historia culinaria del cristianismo. Otros ya escribieron la historia criminal del cristianismo« (7).

Der Autor identifiziert drei Quellen der lateinamerikanisch-mestizischen Volksfrömmigkeit: die indigenen und afrikanischen Kulturen sowie die vom Kontakt mit dem Islam geprägte iberische Volkskultur. Er zeigt, wie durch die Fusion dieser Quellen als Reaktion auf die asketische und unterdrückende Kolonialreligion ein »cristianismo sabroso« (12) entsteht. Im dritten Kapitel (311-495), das den thematischen Hauptteil der Studie darstellt, arbeitet SALINAS an interessanten Quellen wie historischen Texten der Volkspoesie und Volksmusik, aber auch an Missionars- und Reiseberichten, kirchlichen Dokumenten, überlieferten volksreligiösen Ritualen und Praktiken etc. heraus, wie sich

aus dem Zusammenspiel der unterschiedlichen kulturellen Strömungen die *Religiosidad Popular* entwickelt.

Er zeigt, wie das religiöse Denken und Fühlen des Volkes versuchte, die christliche Botschaft losgelöst von den politischen, wirtschaftlichen und ideologischen Interessen der Eliten zu reinterpretieren, und wie diese Volksfrömmigkeit die eigenen kulturell-religiösen Vorstellungen und konkreten Erfahrungen in eine Art von Volkstheologie integrierte: So stellte sie bspw. dem abstrakten und verkopften Gottesbild der Eroberer und Eliten das eines konkret sorgenden Gottes gegenüber, der die Menschen und die Welt in der Existenz hält und ernährt. Das Motiv der Welterhaltung und der (mütterlichen) Ernährung des Menschen findet sich auch sehr häufig in der folkloristischen Marienverehrung Lateinamerikas. Als weiteren interessanten theologischen Aspekt nennt SALINAS die populäre Interpretation des Jesus-Bildes: So überwindet die Volksfrömmigkeit beispielsweise die Reduktion der Leiblichkeit Jesu auf sein Leiden und Sterben und ergänzt diese durch das Bild eines Jesuskindes, welches umsorgt und ernährt werden muss, oder durch das eines nahbaren *cristo moreno*, der sich mit den Armen und Unterdrückten identifiziert und solidarisiert.

SALINAS untersucht auch, wie die *Religiosidad Popular* die biblischen Jenseitsvorstellungen vom paradiesischen Festmahl in der Integration iberischer, afrikanischer, indigener und mestizischer Paradies-Modelle reinterpretiert. Er legt an zahlreichen Quellen dar, wie sich in dem so gedachten Paradies die Heiligen tummeln und gemeinsam feiern und essen. Das europäisch-intellektualistische Bild der asketischen, orthodoxen und ernsten Heiligen wird modifiziert: Die Nahbarkeit und die Menschlichkeit der Heiligen wird unterstrichen und so die emotionale Voraussetzung für die folkloristische Heiligenverehrung in Lateinamerika geschaffen.

Dem skizzierten Kapitel gehen zwei weitere voraus: Im ersten Kapitel (21-117) werden die drei o. g. Quellen der lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit unter besonderer Beachtung der Bedeutung des Essens charakterisiert. Im zweiten Kapitel (119-309) zeichnet SALINAS die religiöse, politische, wirtschaftliche und intellektuelle Entwicklung in Lateinamerika seit dem 16. Jahrhundert in mentalitätsgeschichtlicher Perspektive nach.

Es gelingt SALINAS in dieser überaus kenntnis- und detailreichen Studie ein Verständnis für die Genese der lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit zu schaffen. In innovativer Art und auf der Grundlage eines umfangreichen und originellen Quellenkorpus, den er in geistes- und mentalitätsgeschichtlicher Perspektive auswertet, gelingt es ihm, das diffuse Phänomen der *Religiosidad Popular* als Reaktion des einfachen Volkes auf die intellektualistische Religion der dominierenden Weißen in ihrer geschichtlichen Entwicklung greifbar zu machen. Eine Vielzahl der Studien zur Volksfrömmigkeit Lateinamerikas wählen einen religionssoziologischen Zugang und blenden die historische und genetische Perspektive aus. Gerade hierauf setzt SALINAS seinen Schwerpunkt, verbleibt aber nicht bei der historischen Darstellung, sondern arbeitet auch die theologisch-innovativen Aspekte der *Religiosidad Popular* heraus. Das von SALINAS gewählte Leitmotiv des Essens und der Tischgemeinschaft ist im Laufe der Studie allerdings nicht immer erkennbar. Im umfangreichen zweiten Kapitel findet es kaum Verwendung und auch im dritten Kapitel liegt der Schwerpunkt eher auf der Bedeutung des Festes. Der Autor erfüllt somit das sich selbst gesetzte Ziel, die Religiosität des Volkes anhand des alltäglichen Grundvollzugs des Essens zu illustrieren, nur teilweise.

Veit Straßner / Mainz

Sweetman, Will
Mapping Hinduism. ›Hinduism‹ and the study of Indian religions 1600-1776
(Neue Hallesche Berichte 4)
Verlag der Franckeschen Stiftungen / Halle 2003, 187 S.

Woran, fragt Donald S. Lopez, kann man auf einer Jahrestagung der American Academy of Religion diejenigen Religionswissenschaftler, die sich mit Hinduismus beschäftigen, von den übrigen unterscheiden? An ihren vergrößerten Brustmuskeln, die sich dadurch entwickelt haben, dass sie seit etwa zehn Jahren zwei Anführungszeichen in die Luft malen, wann immer sie das Wort »Hinduismus« verwenden! Hinduismus erscheint im wissenschaftlichen Diskurs als ein Paradebeispiel dafür, wie ehemals disparate religiöse Traditionen, Praktiken und Glaubensweisen in Indien durch westliche koloniale Einflüsse vereinheitlicht worden sind. Der Begriff »Hinduismus« ist ein westliches Konstrukt, gebildet aus theologischen Konzepten von Religion und religionswissenschaftlichen Methoden, die aus der Aufklärungstradition kommen. Der Begriff »Hinduismus«, so hört und liest man immer wieder argumentieren, ist daher ein falsches Konzept und für die südasiatischen Traditionen, die der Westen Religionen nennt, nicht zutreffend.

Will SWEETMAN leistet in seiner Untersuchung »Mapping Hinduism« zweierlei: Zum einen geht er der Frage nach, wie sich der Begriff Hinduismus als konzeptionelles religionswissenschaftliches Hilfsmittel analog zur Entstehung der Religionswissenschaft und des Religionsbegriffes ausgebildet hat und zum anderen liefert er eine alternative genea-

logische Untersuchung zur Geschichte des Begriffs, indem er vorkoloniale europäische Quellen englischer, holländischer, deutscher und französischer Autoren heranzieht. Dadurch kann er aufzeigen, dass die im postkolonialen Diskurs gängige Überzeugung, die Konzeptualisierung der indischen Religion sei ein Produkt eines jüdisch-christlichen normativen Religionsverständnisses, das in kolonialer Aneignung auf vollkommen andere Traditionen übertragen worden sei, entscheidende Facetten der Entstehung des Begriffs außer Acht lässt und dadurch die Ambivalenzen der Repräsentation von Hinduismus verschleiert.

In einem ersten Kapitel bietet SWEETMAN, unter Bezugnahme auf Wilfred Cantwell Smith's grundlegendem Werk »The Meaning and End of Religion«, einen Überblick über die Entwicklung religionswissenschaftlicher Methoden und Begriffsbildung. Dabei zeigt er auf, dass die Erkenntnis, dass Religion eine Geschichte hat, zugleich auch die Rechtfertigung für Religionswissenschaft als einer Disziplin bietet, die Religion repräsentiert. Dabei ist Repräsentation von Religion, das will SWEETMAN in seinem Buch zeigen, aber nicht Abbildung von etwas Realem, das auch außerhalb von Repräsentation Bedeutung hat, vielmehr hat sich die Religionswissenschaft zu fragen, inwieweit der Begriff »Religion« sinnvoll und hilfreich ist in der Produktion des Wissens.

Das zweite methodologische Kapitel geht vor allem auf die Kritik am Begriff »Hinduismus« durch Religionswissenschaftler wie Heinrich von Stietencron, Timothy Fitzgerald, Frits Staal und S.N. Balagangadhara ein. SWEETMAN zeigt auf, dass gerade bei denjenigen Autoren, die Kritik an einem monolithischen Hinduismusbegriff geäußert haben und die der indologischen und religionswissenschaftlichen Begriffsbildung theologisch-eurozentrische Motive nachweisen wollen, die Kritik am Begriff »Hinduismus« auch eine Vorstellung von »richtiger« oder »wahrer« Repräsentation impliziert.

SWEETMAN macht dagegen am Beispiel der Kartographie deutlich, dass Repräsentation immer verzerrt abbildet, immer perspektivisch ist und dass eine 1:1 Abbildung unmöglich ist. Auch eine Kritik an den eurozentrischen Bildern und Repräsentationsmustern von »Hinduismus« kann nicht hinter die Geschichtlichkeit religionswissenschaftlicher Forschung und Methodenbildung zurück, zu einer nichtrepräsentierten, unverstellten Wirklichkeit der Indischen Religion, anhand derer westliche Konzepte bewertet werden könnten.

Im Hauptteil des Buches, den Kapiteln 3-7, zeigt SWEETMAN nun anhand von Analysen früher europäischer Werke über den Hinduismus, dass es keineswegs die europäische Repräsentationsmacht allein war, die ein Bild von Hinduismus ausgebildet hat, sondern dass die Autoren des 17. und 18. Jh.s von der Perspektive derjenigen, die sie repräsentierten, abhingen und die Perspektive der anderen durchaus reflektierten. Zum Beispiel zeigt sich im Werk des lutherischen Missionars Bartholomäus Ziegenbalg, der um 1713 über die Religion der »Malabaren« in Tamil Nadu schrieb, insbesondere in seinen als »Malabarische Korrespondenz« betitelten Briefen mit Hindus, dass er die Selbstrepräsentation derer, die er in seinen Büchern repräsentierte, durchaus reflektierte.

»Wir sollten alle essentialistischen Ansprüche auf ein angenommenes reales Wesen des Hinduismus zurückweisen.« Mit diesem Satz endet Will SWEETMANS eindrucksvoller Überblick über frühe Darstellungen des Hinduismus im Spiegel moderner Methodenfragen religionswissenschaftlicher Forschung. Das Buch ist nicht nur für Indologen und Religionswissenschaftler ein Beitrag zur methodologischen Klärung, sondern man kann hoffen, dass durch die Aufnahme dieses Bandes in die Reihe der Neuen Halleschen Berichte der Frankeschen Stiftungen auch Theologen und im Dialog mit anderen Religionen engagierte Christen davon profitieren, indem sie ihre Repräsentationsmuster der fremden Religion »Hinduismus« hinterfragen lassen.

Andreas Nehring / Seeon

Weiß, Bardo
Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild. Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie, Teil 1, *Ferdinand Schöningh-Verlag / Paderborn 2004, 659 S.*

Angesichts des offenkundig wachsenden Interesses an Mystik – auch in Theologie und Kirche – und ihrer Bedeutung für den Religionsdialog ist die Erschließung wichtiger Quellen von besonderer Bedeutung. Bardo WEISS sammelt den Ertrag einer lebenslangen Forschungsarbeit speziell zur so genannten deutschen Mystik in förmlich enzyklopädischen Darstellungen. Stand im ersten Band die ekstatische Brautmystik der deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts im Zentrum (Ekstase und Liebe, Paderborn 2000), so eröffnet das vorliegende Werk eine auf drei Bände angelegte Darstellung der Theologie jener Frauen, die ab der Mitte des 12. Jahrhunderts, zuerst im Flämischen, wirkten und schrieben. WEISS horcht die vorliegenden Quellen umfassend ab auf zentrale Gottesaussagen und Gottesbilder. Da mit dem 14. Jahrhundert eine nunmehr stark auch über die Hochscholastik geprägte Spiritualität anderen Typs sich durchsetzt, wird die Zeitgrenze zum Ende des 13. Jahrhunderts gezogen – also bis zu den Werken der Helfta-Frauen, den Schriften von Christina

von Stommeln, Agnes Blannbekin (†1317) u. a. Zusammen mit der Fülle damaliger Nonnenviten wird auch das Werk von Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau systematisch befragt. Der besondere Reiz der Darstellung ist das ständige Zwiegespräch dieser Frauenliteratur mit der so genannten Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, insofern sie direkt oder indirekt auf die Frauenmystik Einfluss nahm: Bernhard von Clairvaux und seine Mitbrüder, die Viktoriner und, nicht zu vergessen auch Jean Fécamp (†1078). Die immer wieder beschriebene Wendung zur Subjektivität und Affektivität des Glaubenslebens in dieser Achsenzeit bildet den bezeichnenden Hintergrund für die zeittypische Rede von und zu Gott, für deren Erfahrungshaltigkeit und Einwurzelung in existentiellen wie biographischen Glaubensbezügen (die den kirchlichen und vor allem liturgischen Lebenszusammenhang fast ständig erkennen lassen). Entstanden ist so ein imponierendes Kompendium der Gottesrede und – in gewisser Weise – auch der Gotteslehre der damaligen Frauenmystik.

Weiss gliedert das immense Material in fünf großen Kapiteln – ansetzend bei den Sprachfeldern, die die Unerkennbarkeit, die Unbegreiflichkeit und Ewigkeit Gottes umkreisen. Im zweiten Kapitel geht es um die Herrlichkeit Gottes, damit um Bilder und Begriffe im Metaphernfeld des Lichtes. Im dritten Kapitel wird die Heiligkeit, die Majestät, die Herrschaftlichkeit und der Adel, die Würde Gottes, wie sie in den Texten zur Sprache kommt, dargestellt. Das vierte Kapitel untersucht die räumlichen Metaphern, besonders die Höhe und Tiefe, in der mystischen Gottesrede. Schließlich wird ausführlich über »Gott als das Sein, das Leben, die Einheit und der Ursprung« gehandelt, also über stärker philosophisch geprägte Gottesnamen. Dass jede Systematik ihre Vorentscheidungen impliziert, ihre Fragen aufwirft und als wechselseitiges Resonanzgeschehen gelesen sein will, ist offenkundig – Ganzheit z. B. wird bei Ewigkeit angesiedelt (169), Einzigkeit und Einfachheit dagegen erst im fünften Kapitel. Folgenreich ist die Entscheidung, die trinitarische Dynamik mystischer Erfahrung und entsprechend die Bilder und Begriffe einer Dreifaltigkeitslehre ganz dem nächsten Band vorzubehalten und hier in den Hintergrund zu stellen. Auch das Verhältnis von Gottesrede und Christologie ist in der Systematik der drei Bände hier noch nicht absehbar: ist z. B. die erstaunlich oft bei den Mystikerinnen vorkommende Rede von der »Demut Gottes« ohne christologischen Kontext zureichend entfaltbar?

Das imponierende Werk und Gesamtprojekt konzentriert sich also ganz auf die werkimmanente Quellenbefragung – angefangen bei wortstatistischen Untersuchungen und hinführend auf die differenzierende Profilierung ganzer Metaphernfelder. Man wird dieses opulente Nachlagewerk immer wieder dankbar konsultieren – hoffend übrigens auf die detailreiche Register wohl erst am Ende des Gesamtwerkes, die freilich in diesem vorliegenden Band doch vermisst werden. Aus methodischen Gründen blendet Weiss sozial- und auch wirkungsgeschichtliche Fragestellungen weitgehend aus, die für das Gesamtbild mystischen Gott-Sagens zweifellos wichtig sind. Wird doch in jedem Eigenschaftswort, das Gott prädiziert wird, auch ein bestimmtes Sozialverhalten und Menschenbild wachgerufen. Im sensiblen Vorwort diskutiert Weiss einige hermeneutische Grundfragen ansatzweise: die Frage natürlich nach Historizität und Authentizität der Quellen: welche Frauen schreiben unter eigenem Namen, wo liegt möglicherweise literarische Fiktion vor, wo gibt es ein kreatives Zusammenspiel unterschiedlicher Autorinnen? Auch die äußerst schwierige Frage nach »Gesundheit« und »Krankheit« in der mystischen Erfahrung und der jeweiligen Gottesbilder klingt an. Die gewaltige sozusagen archivierende Leistung von Weiss besteht darin, die Quellen systematisch zu erschließen und im damaligen Verstehenszusammenhang zur Geltung zu bringen. Was dies im Blick auf heutige Fragestellungen bedeuten könnte – Offenbarungsverständnis, Gottesverständnis, etc. – wäre eigens zu entfalten. Insofern schreien die äußerst verdienstvollen Arbeiten von Weiss förmlich nach einem runden Tisch zwischen systematischen und praktischen Theologen, Religionswissenschaftlern und Historikern. Weiss selber lässt seine Interpretationskunst des Öfteren aufblitzen, aber im Mittelpunkt steht die Bereitstellung des Materials zur hermeneutisch und kulturgeschichtlich reflektierten Erschließung auch ins Heute.

Gotthard Fuchs / Wiesbaden

Anschriften

der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes

Joseph Ratzinger
(Papst Benedikt XVI.)
00120 Città del Vaticano

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado
Universität Freiburg Schweiz
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Freiburg

Dr. Thomas Franz
Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Fundamentaltheologie
und vergleichende
Religionswissenschaft
Sanderring 2
D-97070 Würzburg

Prof. Dr. Michael Sievernich SJ
Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt am Main

Prof. Dr. Martin Üffing SVD
Philosophisch-Theologische Hochschule
Arnold-Janssen-Straße 30
D-53754 Sankt Augustin

Prof. DDr. Dr. h.c. Hans Waldenfels SJ
Grenzweg 2
D-40489 Düsseldorf

Vorschau

auf das nächste Heft
Hefte 1 und 2
90. Jahrgang 2006

Manfred Hutter
Mystik im Buddhismus

Christoph Elsas
Rumis Mystik - ein für friedliche Religionskontakte interessanter Ausschnitt einer Phänomenologie des Islam

Anand Amaladass SJ
Die Mystische Dimension des Hinduismus

Simon Peng-Keller
Präsenzschau in Versunkenheit und Ekstase – Carl Albrechts Phänomenologie der Mystik

Johann Maier
Mystik im Judentum

Franz Magnis-Suseno SJ
MISSIONar in Indonesien - Erfahrungen, reflexionen, ausblicke

Franz Gmainer-Pranzl
»Partitur des Unermesslichen« – Der «Polylog der Religionen« als fundamentaltheologische Herausforderung

Inhalt
89. Jahrgang
2005

zmr
Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft
1911 begründet von Joseph Schmidlin

Herausgeber
Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V.

Inhalt 89. Jahrgang ZMR 2005

Editorial

1
Erinnern und Versöhnen
Michael Sievernich SJ

81
»Religion« im Weltkontext
Hans Waldenfels SJ

161
Religiöse »Events« als missionarische Chance
Mariano Delgado

241
Konziliarer Paradigmenwechsel
Michael Sievernich SJ

Abhandlungen

12
Bruguès, Jean-Louis OP
Erinnern und Versöhnen

97
Bürkle, Horst
»Religio« im außereuropäischen Kontext.
Phänomene ihrer Wandlung in der Gegenwart

297
Delgado, Mariano
Vierzig Jahre »Dignitatis humanae« oder Die Religionsfreiheit als Bedingung für Mission und interreligiösen Dialog

3
Forte, Bruno
Die Katholische Kirche und die Fehler der Vergangenheit

83
Gantke, Wolfgang
Religion im Rahmen der Kulturwissenschaft

195
Hüser, David
Federkronen zur größeren Ehre Gottes.
Volksreligiosität in Mojos (Bolivien)

39
Petzel, Paul
Erinnern, das der Versöhnung dient.
Zur Bedeutung der Studie »Erinnern und Versöhnen« für die christlich-jüdischen Beziehungen

108
Klaes, Norbert
Religion und Kultur.
Anmerkungen zum Selbstverständnis des modernen Hinduismus

121
Ozankom, Claude
Das Religionsverständnis in den traditionellen afrikanischen Gesellschaften

243
Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI.)
Konzilsausagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets

181
Rettenbacher, Sigrid
Theologie der Religionen und komparative Theologie - Alternative oder Ergänzung?

212
Tze Ming Ng, Peter
Places of Worship in China. Some Observations from the Case of Christianity in the Taian Region of Shandong Province, PRC

263
Üffing, Martin SVD
Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach »missionarisch« … Zu Mission und Missionswissenschaft nach »Ad Gentes«

24
Vischer, Lukas
Erinnern und Versöhnen – der Weg der Ökumene

163
Waldenfels, Hans SJ
»Allen Völkern Sein Heil«.
Das Missionsprogramm der deutschen Kirche

280
Waldenfels, Hans SJ
»Nostra aetate« – Vierzig Jahre danach

131
Wunn, Ina
Die Entwicklung der Religionen aus evolutionstheoretischer Sicht

Kleine Beiträge

221
Elsas, Christoph
Religionsfreiheit und Kopftuch.
Denkanstöße aus dem Werk des türkischen Islam-Gelehrten Said Nursi (1876-1960) für das Zusammenlaben in Europa

Gk I 85

In memoriam

58
Waldenfels, Hans SJ
In memoriam
Jacques Dupuis SJ

Berichte

55
Bily, Lothar
Abschied vom IMG

56
Delgado, Mariano
60 Jahrgänge NZM

311
Franz, Thomas
Tsunami - ein Zeichen der Zeit: Mensch und Natur im Dialog der Religionen

147
Schmid, Hansjörg
Das Theologische Forum Christentum – Islam

313
Waldenfels, Hans SJ
Kolloquium zum interreligiösen Dialog in St. Gabriel bei Wien

Examensarbeiten

60
Theologische Examensarbeiten
Zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Im akademischen Jahr 2003 - 2004

Besprechungen

231
Aguilar, Mario I.
A Social History of the Catholic Church in Chile. Volume I – The First Period of the Pinochet Government 1973-1980 (Latin American Studies, Volume 24)
The Edwin Mellen Press / Lewiston/Queenston/ Lampeter 2004, 224 S.
(Veit Straßner)

150
Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (Ed.)
Por los muchos caminos de Dios.
Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación
(Colección Tiempo Axial 1)
Editorial Verbo Divino / Quito 2003, 187 S.
(Stefan Silber)

150
Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (Ed.)
Por los muchos caminos de Dios II.
Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso
(Colección Tiempo Axial 3)
Comité Oscar Romero / Zaragoza 2004, 175 S.
(Stefan Silber)

151
Bachleitner, Gerhard / Winger, Wolfram (Hg.)
Moderne im Umbruch. Fragen nach einer zukunftsfähigen Ethik. Sozialethisches Symposium zum 75. Geburtstag von Wilhelm Korff (Studien zur theologischen Ethik 98)
Universitätsverlag / Fribourg 2003, 232 S.
(Leopold Neuhold)

152
Bischof, Franz X. / Leimgruber, Stephan (Hg.)
Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Rezeptionsgeschichte der Konzilstexte
Echter Verlag / Würzburg 2004, 424 S.
(Wolfgang W. Müller OP)

67
Bowker, John (Hg.)
Religionen der Welt.
Aus dem Englischen von Karl-Heinz Golzio
Primus / Darmstadt 2003, 336 S.
(Hans Waldenfels SJ)

232
Brandt, Hermann
Die heilige Barbara in Brasilien. Kulturtransfer und Synkretismus (Erlanger Forschungen: Reihe A, Geisteswissenschaften 105)
Verlag Universitätsbund Erlangen-Nürnberg e.V. / Erlangen 2003, 148 S.
(Roland Spliesgart)

67
Bubolz, Georg (Hg.)
Religionslexikon. Daten, Fakten und Zusammenhänge
Cornelsen Scriptor / Berlin 2001, 352 S.
(Hans Waldenfels SJ)

68
Burger, Maya / Schreiner, Peter (Hg.)
The Perception of Elements in the Hindu Traditions / La perception des elements dans les traditions hindoues
(Studia Religiosa Helvetica; Jahrbuch; Vol 4/5)
Peter Lang / Bern 1999, 215 S.
(Bogdan Diaconescu)

69
Delgado, Mariano / Vergauwen, Guido (Hg.)
Glaube und Vernunft – Theologie und Vernunft. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart (= Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd. 44)
Academic Press / Fribourg 2003, 247 S.
(Hans Waldenfels SJ)

70
Dickson, John P.
Mission – Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities: The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission
Mohr Siebeck / Tübingen 2003, 413 p.
(Benedict T. Viviano, OP)

233
Hunold, Gerfried W.
unter Mitarbeit von
Sautermeister, Jochen (Hg.)
Lexikon der christlichen Ethik (Lexikon für Theologie und Kirche kompakt), 2 Bde
Herder / Freiburg i. Br. 2003, 2170 Sp. + 36 S.
(Leopold Neuhold)

71
Jaeschke, Walter
Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule
Verlag J. B. Metzler / Stuttgart 2003, 583 S.
(Gotthard Fuchs)

153
Laboa, Juan Maria (Hg.)
Mönchtum in Ost und West. Historischer Atlas.
Mit einem Vorwort von Karl Suso Frank OFM.
Übersetzt aus dem Italienischen von Franziska Dörr
Verlag Schnell & Steiner / Regensburg 2003, 272 S.
(Paul Zahner OFM)

235
Linke, Bernd Michael (Hg.)
Untergangsmythologie in den Religionen
Verlag Otto Lembeck / Frankfurt a. M. 2003, 187 S.
(Ulrike Peters)

236
Lutterbach, Hubertus
Bonifatius – mit Axt und Evangelium.
Eine Biographie in Briefen
Verlag Herder / Freiburg 2004, 334 S., 22 Abb.
(Lutz E. v. Padberg)

155
Mechthild von Magdeburg
Das fließende Licht der Gottheit, hg. von Gisela Vollmann-Profe (Bibliothek des Mittelalters 19)
Deutscher Klassikerverlag / Frankfurt 2003, 870 S.
(Gotthard Fuchs)

67
Metz, Wulf (Hg.)
Handbuch Weltreligionen. Eine umfassende Einführung in Gedanken und Riten der Weltreligionen
R. Brockhaus / Wuppertal 2003, 464 S.
(Hans Waldenfels SJ)

156
Müller, Anne
Bettelmönche in islamischer Fremde. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts (Vita regularis 15)
LIT Verlag / Münster i. W. 2002, 347 S.
(Matthias M. Tischler)

237
Müller, Daniela
»Ketzerinnen« – Frauen gehen ihren eigenen Weg. Vom Leben und Sterben der Katharerinnen im 13. und 14. Jahrhundert
Religion & Kultur Verlag / Würzburg 2004, 287 S.
(Béatrice Acklin Zimmermann)

71
Pontifical Missionary Library
Bibliographia Missionaria LXV = 2001.
Founded by Johannes Rommerskirchen O.M.I.
Continued by Marek A. Rostkowski O.M.I.
Pontifical Urbaniana University Vatican City 2002, 391 S.
(Mariano Delgado)

71
Pontifical Missionary Library
Bibliographia Missionaria LXVI = 2002.
Founded by Johannes Rommerskirchen O.M.I.
Continued by Marek A. Rostkowski O.M.I.
Pontifical Urbaniana University Vatican City 2003, 408 S.
(Mariano Delgado)

71
Pontifical Missionary Library
Bibliographia Missionaria LXVII = 2003.
Founded by Johannes Rommerskirchen O.M.I.
Continued by Marek A. Rostkowski O.M.I.
Pontifical Urbaniana University Vatican City 2004, 477 S.
(Mariano Delgado)

72
Ratzinger, Joseph Kardinal
Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen
Herder / Freiburg 2003, 220 S.
(Hans Waldenfels SJ)

74
Riccardi, Andrea
Gott hat keine Angst. Die Kraft des Evangeliums in einer Welt des Wandels
Echter / Würzburg 2003, 234 S.
(David Neuhold)

75
Ruckstuhl, Thomas
»Ecclesia universalis«.
Das sakramentale Universalitätsverständnis als hermeneutischer Schlüssel für die Kirche in der Moderne (= Frankfurter theologische Studien, Bd. 65)
Knecht / Frankfurt/M. 2003, 293 S.
(Wolfgang W. Müller)

315
Ross, Andrew
David Livingstone.
Mission and Empire
Hambledon and London / London u. New York 2002, 274 S.
(Martin Ott)

316
Salinas Campos, Maximiliano
Gracias a Dios que comí.
El cristianismo en Iberoamérica y el Caribe. Siglos XV-XX
Ediciones Dabar / México D.F. 2000, 500 S.
(Veit Straßner)

67
Scherer, Burkhard (Hg.)
Die Weltreligionen. Zentrale Themen im Vergleich
Gütersloher Verlagshaus / Gütersloh 2003, 160 S.
(Hans Waldenfels SJ)

317
Sweetman, Will
Mapping Hinduism.
›Hinduism‹ and the study of Indian religions 1600-1776
(Neue Hallesche Berichte 4)
Verlag der Franckeschen Stiftungen / Halle 2003, 187 S.
(Andreas Nehring)

239
Vattimo, Gianni
Jenseits des Christentums.
Gibt es eine Welt ohne Gott?
Carl Hanser / München 2004, 192 S.
(Samuel M. Behloul)

76
Wagner, Harald
Dogmatik (Studienbücher Theologie; Bd. 18)
Kohlhammer / Stuttgart 2003, 566 S.
(Wolfgang W. Müller)

318
Weiß, Bardo
Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild.
Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie, Teil 1
Ferdinand Schöningh-Verlag / Paderborn 2004, 659 S.
(Gotthard Fuchs)

77
Wellnitz, Britta
Deutsche evangelische Gemeinden im Ausland.
Ihre Entstehungsgeschichte und ihre Entwicklung ihrer Rechtsbeziehungen zur Evangelischen Kirche in Deutschland
(Jus Ecclesiasticum: Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht, Bd. 71, hg. von A. von Campenhausen u.a.)
Mohr Siebeck / Tübingen 2003, 559 S.
(Roland Spliesgart)

78
Ziegenbalg, Bartholomäus
Genealogie der malabarischen Götter.
Edition der Originalfassung von 1713 mit Einleitung, Analyse und Glossar von Daniel Jeyaraj
(Neue Hallesche Berichte 3)
Verlag der Franckeschen Stiftungen / Halle 2003, 500 S.
(Andreas Nehring)

Anschriften

80 / 160 / 240 / 320
Anschriften
der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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
Christoph Elsas
Marburg
Joachim Piepke SVD
St. Augustin
Günter Rißе
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/zmr

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
€ 42,00 je Jahrgang
€ 33,60 für Studenten
€ 12,00 je Einzelheft
€ 9,60 für Studenten
jeweils zuzüglich Porto
im Inland incl. 7% MwSt

Bankverbindungen
Empfänger
›Internationales Institut für missionswissenschaftliche 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

Gestaltung
Grafik Design
Sievernich & Rose
Köln / Asbach

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.

ISSN 0044-3123