



N12<522763737 021



ubTÜBINGEN



Zm

Heft 1-2
91. Jahrgang
2007

Mariano Delgado Der interreligiöse Dialog → 3

Hans Waldenfels SJ Standpunkt und Standpunkte
Unterwegs zu einer Theologie der Religionen → 5

Claude Geffré OP Unterwegs zu einer
»interreligiösen Theologie« → 16

Gilles Emery OP Überlegungen zum Beitrag
einer trinitarischen und pneumatologischen Christologie
zur christlichen Theologie der Religionen → 29

Benoît-Dominique de la Soujeole OP Das ekklesiologische
Problem im interreligiösen Dialog → 40

Christine Lienemann-Perrin Mission und interreligiöser Dialog:
ein antagonistisches oder ein Konvergenzverhältnis? → 48

Clemens Thoma SVD Der christlich-jüdische Dialog
aus katholischer und jüdischer Sicht → 59

Khaled Akasheh Der islamisch-christliche Dialog → 70

Bénézet Bujo Das Christentum und die Religion Afrikas → 81

Ambrogio Spreafico Der Friedensbeitrag des Religionsdialogs
nach der Erfahrung der Gemeinschaft Sant'Egidio → 93

Wolf Lustig Das Land ohne Übel ist nicht von dieser Welt
Fiktionen über den »Jesuitenstaat« Paraguay → 102

Josef Meili SMB Von der Missionsgesellschaft Bethlehem
zur Bethlehem Mission Immensee → 118

Kleine Beiträge und Berichte

Jerzy Skrabania SVD Der verweigerte Tabernakelschlüssel → 136

Jürgen Lohmayer Heil und Befreiung in Afrika → 143

Abschlussarbeiten → 147

Buchbesprechungen → 152

91
2007

306
①
mml 5

21

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

Lothar Bily SDB

Benediktbeuern

Bénézet Bujo

Fribourg

Christoph Elsas

Marburg

Joachim Piepke SVD

St. Augustin

Günter Riße

Vallendar/Köln

Michael Sievernich SJ

Mainz/Frankfurt

Hans Waldenfels SJ

Bonn/Düsseldorf

Redaktionssekretariat

David Neuhold

*Für die Schriftleitung
bestimmte Sendungen
werden erbeten an*

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado

(ZMR) Universität Freiburg

Av. de l'Europe 20

CH-1700 Freiburg/Schweiz

Fon ++41/+26-300 74 03

Fax ++41/+26-300 96 62

eMail

mariano.delgado@unifr.ch

internet

www.unifr.ch/zmr

Die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (= ZMR) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF). Sie erscheint vierteljährlich im Jahrgesamtumfang von 320 Seiten.

Ladenpreise

€ 42,00 je Jahrgang

€ 33,60 für Studenten

€ 24,00 je Doppelheft

€ 19,20 für Studenten

jeweils zuzüglich Porto
im Inland incl. 7% MwSt

Bankverbindungen

Empfänger

›Internationales Institut

für missionswissen-
schaftliche Forschungen‹

Steyler Bank GmbH

Sankt Augustin

Blz 386 215 00

Kto-Nr 100 394

IBAN

DE 42 3862 1500 0000 1003 94

BIC GENODED1STB

Der Verkaufspreis ist für
Mitglieder des IIMF durch
Mitgliedsbeitrag abgegolten.

Geschäftsstelle

Geschäftsstelle des IIMF

Meinrad Watermeyer SVD

Arnold-Janssen-Straße 20

D-53 754 Sankt Augustin

Vereinsregister

Das IIMF ist in das Vereins-

register des Amtsgerichts

zu Münster/Westf.

unter Aktenzeichen

V.R.Nr. 1672 eingetragen.

© Verlag

EOS Verlag

Erzabtei St.Ottilien

D-86 941 St.Ottilien

Fon 08193-71 700

Fax 08193-71 709

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.

Inhalt
91. Jahrgang
2007

zmr

Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
1911 begründet von
Joseph Schmidlin



Herausgeber
Internationales Institut für
missionswissenschaftliche
Forschungen e.V.

Inhalt

91. Jahrgang

ZMR 2007

Inhaltsverzeichnisse

1
Inhalt Heft 1-2

161
Inhalt Heft 3-4

Editorials

3
Der interreligiöse Dialog
Mariano Delgado

163
**Islam, Integration
und Religionsfreiheit**
Christoph Elsas

Abhandlungen

70
Akasheh, Khaled
Der islamisch-christliche Dialog

253
Aries, Wolf D. Ahmed
Dialogisches Lernen – eine
muslimische Sicht

216
Armagan, Servet
Das Recht auf Leben und
Religionsfreiheit im islamischen
Recht und in der säkularstaat-
lichen Gesetzgebung

81
Bujo, Bénézet
Das Christentum und die
Religion Afrikas

40
**De la Soujeole,
Benoît-Dominique**
Das ekklesiologische Problem
im interreligiösen Dialog

165
Elsas, Christoph
30 Jahre einer Initiative der EKD
zum christlich-islamischen
Dialog

5
Emery, Gilles OP
Überlegungen zum Beitrag
einer trinitarischen und pneu-
matologischen Christologie
zur christlichen Theologie der
Religionen

16
Geffré, Claude OP
Unterwegs zu einer
»interreligiösen Theologie«



GkT 85

201

Gornig, Gilbert

Religionsfreiheit im
Internationalen Recht

243

Körner, Felix

Rechenschaft – Als Priester und
Philosoph in Ankara

48

Lienemann-Perrin, Christine

Mission und interreligiöser
Dialog: ein antagonistisches
oder ein Konvergenzverhältnis?

102

Lustig, Wolf

Das Land ohne Übel ist nicht
von dieser Welt. Fiktionen über
den »Jesuitenstaat« Paraguay

118

Meili, Josef SMB

Von der Missionsgesellschaft
Bethlehem zur Bethlehem
Mission Immensee

184

Mohagheghi, Hamideh

Die Handreichung der EKD
aus der Sicht einer deutsch-
iranischen Dialogpartnerin

231

Marioras, Michalis

Islamisches Rechtssystem und
europäische Gesellschaft.
Das Beispiel West-Thrakien

175

**Neuser, Bernd /
Rothe, Heinrich Georg /
Schreiber, Claudia /
Triebel, Johannes**

Die EKD-Handreichung zum
Islam 2006 – eine Belastung
für den zukünftigen Dialog

194

Riße, Günter

Wegweisung: Muslime in
Deutschland – Dokumente der
Deutschen Bischofskonferenz
zur Begegnung

93

Spreafico, Ambrogio

Der Friedensbeitrag des
Religionsdialogs nach der
Erfahrung der Gemeinschaft
Sant'Egidio

59

Thoma, Clemens SVD

Der christlich-jüdische Dialog
aus katholischer und jüdischer
Sicht

5

Waldenfels, Hans SJ

Standpunkt und Standpunkte.
Unterwegs zu einer Theologie
der Religionen

Kleine Beiträge

269

Elsas, Christoph

Integration, Christentum und
Islam in Europa

267

Rothschild, Walter

Eine jüdische Perspektive
auf Religionsfreiheit und
Integration in Deutschland

136

Skrabania, Jerzy SVD

Der verweigerte Tabernakel-
schlüssel

262

Schmude, Jürgen

Fragen aus heutiger christlicher
Verantwortung zu Islam und
Gesellschaft in Deutschland

260

Möglichkeiten der Glaubens-
gemeinschaften im Prozess der
Integration. Berliner Erklärung
der ICA nach 30 Jahren Zusam-
menarbeit auf Bundesebene

In memoriam

288

Rotzetter, Anton OFMCap

Walbert Bühlmann OFMCap
1916-2007

Berichte

285

Delgado, Mariano

Christus in den Armen und
Leidenden suchend – 800 Jahre
franziskanische Mission

283

Frühbauer, Johannes J.

Theologisches Forum
Christentum-Islam 2007

143

Lohmayer, Jürgen

Heil und Befreiung in Afrika

Examensarbeiten

147

**Theologische
Examensarbeiten**

Zur Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft.
Im akademischen Jahr
2005-2006

Besprechungen

290

Altermatt, Urs / Delgado, Mariano / Vergauwen, Guido (Hg.)
Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag (Religionsforum 1)
Academic Press/Fribourg und Kohlhammer / Stuttgart 2006, 358 S.
(Hans Waldenfels SJ)

152

Bartelt, Dawid Danilo
Nation gegen Hinterland. Der Krieg von Canudos in Brasilien: ein diskursives Ereignis (1874-1903)
Franz Steiner Verlag / Stuttgart 2003, 408 S.
(Joachim G. Piepke SVD)

291

Baumann, Andreas (Hg.)
Christliches Zeugnis und islamische Da'wa. Beiträge zum Forschungsbedarf (Evangelium und Islam 19)
VTR/Nürnberg 2005, 117 S.
(Niels-Peter Moritzen)

292

Bernhardt, Reinhold
Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 2)
Theologischer Verlag / Zürich 2005, 293 S.
(Hans Waldenfels SJ)

293

Brandt, Hermann
Vom Reiz der Mission. Thesen und Aufsätze (Missionswissenschaftliche Forschungen NF 18)
Erlanger Verlag für Mission und Ökumene / Neuendettelsau 2003, 316 S.
(Michael Sievernich SJ)

294

Bühlmann, Walbert
Die Zeit des Regenbogens. Glauben – eine Utopie, die trägt
Paulusverlag / Fribourg 2003, 176 S.
(Hans Waldenfels SJ)

294

Petrus Canisius
Der große Katechismus. Summa doctrinae christianae (1555). Ins Deutsche übertragen und kommentiert von Hubert Filsner und Stephan Leimgruber (Jesuitica 6)
Verlag Schnell und Steiner / Regensburg 2003, 375 S.
(Michael Sievernich SJ)

295

Dehn, Ulrich / Hock, Klaus
Jenseits der Festungsmauern. Verstehen und Begegnen (Festschrift Olaf Schumann zum 65. Geburtstag)
Erlanger Verlag für Mission und Ökumene / Neuendettelsau 2003, 495 S.
(Michael Sievernich SJ)

153

Emery, Gilles / Gisel, Pierre
Le Christianisme est-il un monothéisme?
Actes du 3^e cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande (Lieux Théologiques 36)
Labor et fides / Genève 2001, 396 p.
(Hans Waldenfels SJ)

296

Fornet-Betancourt, Raúl
Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo
Editiones Abya-Yala / Quito-Ecuador 2007, 177 S.
(Franz Gmainer-Pranzl)

154

Gütl, Clemens (Hg.)
»Adieu ihr lieben Schwarzen«. Gesammelte Schriften des Tiroler Afrikamissionars Franz Mayr (1865-1914)
Böhlau Verlag / Wien 2004, 408 S.
(Ulrich van der Heyden)

155

Hausberger, Bernd (Hg.)
Im Zeichen des Kreuzes. Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter (Expansion. Interaktion. Akkulturation 7)
Mandelbaum Verlag / Wien 2004, 216 S.
(Wolfgang Reinhard)

156

Healey, Joseph G. / Hinton, Jeanne (Hg.)
Small Christian Communities Today – Capturing the New Moment
Orbis Books / Maryknoll 2005, 237 p.
(Stefan Silber)

157

Holztrattner, Magdalena (Hg.)
Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert? (Salzburger Theologische Studien 26)
Tyrolia/Innsbruck 2005, 432 S.
(Franz Gmainer-Pranzl)

159

Hsia, Adrian / Wimmer, Ruprecht (Hg.)
Mission und Theater. Japan und China auf den Bühnen der Gesellschaft Jesu (Jesuitica 7)
Verlag Schnell und Steiner / Regensburg 2005, 510 S.
(Christoph Nebgen)

297

Klein, Dieter (Hg.)

Die Tagebücher der Johanna Diehl. Missionarin in Deutsch-Neuguinea 1907-1913 (Quellen und Forschungen zur Südsee, Reihe A: Quellen, Bd. 1) Harrassowitz-Verlag/Wiesbaden 2005, 249 S. (Ulrich van der Heyden)

298

König, Franz Kardinal

Offen für Gott – Offen für die Welt. Kirche im Dialog, übersetzt und herausgegeben von Christa Pongratz-Lippitt Herder/Freiburg i. Br. 2006, 176 S. (David Neuhold)

299

Koschorke, Klaus /

Ludwig, Frieder /

Delgado, Mariano (Hg.)

unter Mitwirkung von Roland Spliesgart, Außereuropäische Christentums-geschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 1450-1990 (Kirchen- und Theologie-geschichte VI) Neukirchener Verlag / Neukirchen / Vluyn 2004 (=2006), VII + 342 S.

Koschorke, Klaus /

Ludwig, Frieder /

Delgado, Mariano (Eds.)

in cooperation with Roland Spliesgart A History of Christianity in Asia, Africa, and Latin America, 1450-1990. A Documentary Sourcebook William B. Eerdmans / Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K. 2007, XXXIII + 426 p. (Hans Waldenfels SJ)

299

Le Saux, Henri

(Swami Abhishikananda) Innere Erfahrung und Offen-barung. Theologische Aufsätze zur Begegnung von Hinduismus und Christentum. Mit einer Einführung von Jacques Dupuis SJ, hg. von Christian Hackbarth-Johnson, Bettina Bäumer und Ulrich Winkler (Salzburger Theolo-gische Studien interkulturell 2) Tyrolia/Innsbruck-Wien 2005, 390 S. (Hans Waldenfels SJ)

301

Liebau, Heike (Hg.)

Geliebtes Europa – Ostindische Welt. 300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission. Jahresausstellung der Francke-schen Stiftung zu Halle vom 7. Mai - 3. Oktober 2006 Verlag der Franckeschen Stiftungen/Halle 2006, 255 S. (Ulrich van der Heyden)

302

Mukulu Mbangi, Sylvain

Jésus Christ-Vie et sociétés africaines. Prolégomènes à une théologie de la vie (Publications Universitaires Européennes. Série XXIII Théologie, 823) Peter Lang/Frankfurt am Main 2006, 286 S.

303

Nayak, Anand

Anthony de Mello. Sein Leben, seine Spiritualität Patmos Verlag/Düsseldorf 2006, 209 S. (Francis X. D'Sa SJ)

304

Oeming, Manfred /

Schmid, Konrad (Hg.)

Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Mono-theismus im antiken Israel (ATHANT 82) Theologischer Verlag/Zürich 2003, 270 S. (Adrian Schenker OP)

306

Pallath, Paul (Hg.)

Important Roman Documents Concerning the Catholic Church in India (Oriental Institute of Religious Studies 273) India Publications Vadavathoor/Kerala, India 2003, X+279 p. (Hans Waldenfels SJ)

306

Pulte, Matthias

Das Missionsrecht, ein Vorreiter des universalen Kirchenrechts (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 87) Steyler Verlag/Nettetal 2006, 663 S. (Pier V. Aimone)

291

Richter, Julius

Mission und Evangelisation im Orient nach der 2. Auflage von 1930, erweitert durch Beiträge von Eberhard Troeger und Christof Sauer (Evangelium und Islam 4) VTR/Nürnberg 2006, 287 S. (Niels-Peter Moritzen)

291

Sauer, Christof

Reaching the unreached Sudan Belt. Guinness, Kumm and the Sudan-Pionier-Mission (Evangelium und Islam 2) VTR/Nürnberg 2005, 500 S. (Niels-Peter Moritzen)

309

Schäfer, Heinrich

Praxis – Theologie – Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu Otto Lembeck/Frankfurt am Main 2004, 445 S. (Peter Antes)

310

Scheer, Monique

Rosenkranz und Kriegsvisionen.
Marienerscheinungskulte
im 20. Jahrhundert
*Tübinger Verein
für Volkskunde/
Tübingen 2006, 457 S.*
(Martina Sochin)

311

Schmid, Hansjörg/

Renz, Andreas/

Sperber, Jutta (Hg.)

»Im Namen Gottes ...«.
Theologie und Praxis des
Gebets im Christentum und
Islam (Theologisches Forum
Christentum und Islam)
*F. Pustet/
Regensburg 2006, 246 S.*
(Hans Waldenfels SJ)

312

Schwegler, Urban

Johannes Beckmann SMB
(1901-1971). Leben und
Werk (Studia Instituti
Missiologici SVD 85)
*Steyler Verlag/
Nettetal 2005, 504 S.*
(Hans Waldenfels SJ)

313

Schweitzer, Albert

Predigten 1898-1948,
hg. von Richard Brüllmann
und Erich Gäßer
(Werke aus dem Nachlaß)
*C.H. Beck/
München 2001, 1392 S.*
(Michael Sievernich SJ)

314

Soares-Prabhu, George M.

The Dharma of Jesus.
Ed. by Francis X. D'Sa
*Orbis Books/
Maryknoll 2003, VII+296 p.*
(Hans Waldenfels SJ)

315

Stücken, Christian

Der Mandarin des Himmels.
Zeit und Leben des
Chinamissionars Ignaz Kögler SJ
(1680-1746)
*Steyler Verlag/
Nettetal 2003, 440 S.*
(David Neuhold)

316

Sundermeier, Theo

Mission – Geschenk der
Freiheit. Bausteine für eine
Theologie der Mission
*Otto Lembeck/
Frankfurt am Main 2005, 298 S.*
(Hans Waldenfels SJ)

317

Tamayo, Juan José/

Fornet-Betancourt, Raúl

(Eds.)
Interculturalidad, diálogo
interreligioso y liberación.
I Simposio Internacional de
Teología Intercultural e
Interreligiosa de la Liberación
*Editorial Verbo Divino/
Estella (Navarra) 2005, 312 S.*
(Stefan Silber)

318

Tule, Philipus

Longing for the House of God.
Dwelling in the House of the
Ancestors. Local Belief,
Christianity and Islam among
the Kéo of Central Flores
(Studia Instituti Anthropos 50)
*Academic Press/
Fribourg 2004, 366 p.*
(Joachim G. Piepke SVD)

319

Lexikon der Heiligen und
der Heiligenverehrung.
Redaktion: Bruno Steimer
unter Mitarbeit von
Thomas Wetzstein
(Lexikon für Theologie und
Kirche kompakt), 3 Bde.
*Herder/
Freiburg i. Br. 2003, 2104 Sp.*
(Mariano Delgado)

Anschriften

160 / 320

Anschriften

der Mitarbeiterinnen
und Mitarbeiter

Inhalt

Heft 1-2 **Zeitschrift für**
91. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2007 **Religionswissenschaft**

Mariano Delgado

- 3 Der interreligiöse Dialog

Hans Waldenfels SJ

- 5 Standpunkt und Standpunkte
Unterwegs zu einer Theologie der Religionen

Claude Geffré OP

- 16 Unterwegs zu einer »interreligiösen Theologie«

Gilles Emery OP

- 29 Überlegungen zum Beitrag einer trinitarischen
und pneumatologischen Christologie
zur christlichen Theologie der Religionen

Benoît-Dominique de la Soujeole OP

- 40 Das ekklesiologische Problem
im interreligiösen Dialog

Christine Lienemann-Perrin

- 48 Mission und interreligiöser Dialog:
ein antagonistisches oder ein Konvergenzverhältnis?

Clemens Thoma SVD

- 59 Der christlich-jüdische Dialog aus
katholischer und jüdischer Sicht

Khaled Akasheh

- 70 Der islamisch-christliche Dialog
Situation und Perspektiven

Bénézet Bujo

- 81 Das Christentum und die Religion Afrikas
Situation und Perspektiven des Dialogs
-

Ambrogio Spreafico

- 93 Der Friedensbeitrag des Religionsdialogs nach
der Erfahrung der Gemeinschaft Sant'Egidio

Wolf Lustig

- 102 Das Land ohne Übel ist nicht von dieser Welt
Fiktionen über den »Jesuitenstaat« in Paraguay

Josef Meili SMB

- 118 Von der Missionsgesellschaft Bethlehem
zur Bethlehem Mission Immensee

Kleine Beiträge und Berichte

Jerzy Skrabania SVD

- 136 Der verweigerte Tabernakelschlüssel

Jürgen Lohmayer

- 143 Heil und Befreiung in Afrika

147 Abschlussarbeiten

152 Buchbesprechungen

160 Anschriften

der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter
dieses Heftes

160 Vorschau

auf das nächste Heft

Der interreligiöse Dialog

Anlässlich des 40. Jubiläums der religions- und missionstheologischen Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Nostra aetate, Ad gentes, Dignitatis humanae*) organisierte die Theologische Fakultät der Universität Freiburg Schweiz unter der Leitung des Schriftleiters der ZMR und dortigen Professors für Kirchengeschichte im Juni 2005 ein internationales Symposium über den interreligiösen Dialog. Die meisten Beiträge werden nun in diesem Heft in deutscher Sprache dokumentiert. Der Beitrag des Schriftleiters über »Die Religionsfreiheit als Bedingung für Mission und interreligiösen Dialog« erschien bereits im 89. Jahrgang der ZMR (2005, 297-310). Eine französische Buchpublikation mit den Beiträgen besagten Symposiums wird im Verlauf dieses Jahres bei Academic Press Fribourg erscheinen (Titel: *Le dialogue interreligieux*).

Seit der Enzyklika *Ecclesiam suam*, die Paul VI. am 6. August 1964 verlautbarte, ist Dialog die Methode für die Begegnung der Kirche mit 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 darin bekanntlich 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).

In *Dialog und Verkündigung* 42 (1991) werden unter Bezug auf *Dialog und Mission* 29-35 (1984) 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 Beschwerden miteinander teilen. b) Der Dialog des Handelns, in dem Christen und Nichtchristen für eine umfassende Entwicklung 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.«

Während Religionswissenschaftler betonen, »dass Dialog und Mission wesentlich verschiedene Dinge sind, die weder in der Praxis noch in der Theorie miteinander vermengt werden sollten« (so Peter Antes), hat die katholische Kirche immer wieder auf die innere Verknüpfung der verschiedenen Arten von interreligiösem Dialog mit Mission, d. h. mit

irenischem Zeugnis (nicht mit Proselytenmacherei) hingewiesen. 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. [...] 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.«

Nicht zuletzt aus diesem Grund betont die Kirche auch, dass Religionsfreiheit die Bedingung der Möglichkeit des interreligiösen Dialogs ist. Selbstverständlich soll dieser auch zur Friedenssicherung und zum Aufbau einer gerechten, nachhaltigen Weltordnung geführt werden, denn hierfür gelten, wie Karl Kardinal Lehmann jüngst betonte, die Imperative, die Hans Küng seinem »Projekt Weltethos« zugrunde gelegt hat: »Kein Zusammenleben auf unserem Globus ohne ein globales Ethos! – kein Friede unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen! – Kein Friede unter den Religionen ohne Dialog der Religionen!«. Aber so wichtig und unverzichtbar diese Ziele auch sind, geht es im interreligiösen Dialog »theologisch« vor allem um die gemeinsame Suche nach der Wahrheit über Gott, Mensch und Welt, um so auch zur tieferen Bekehrung zum Gott des Lebens zu gelangen. Der interreligiöse Dialog, der nun unter der Bedingung der Religionsfreiheit stattfinden soll, hat so seine theologische Vorgeschichte in den Religionsgesprächen und -disputationen. Daher heißt es im Dokument *Dialog und Verkündigung* 41: »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).«

Der interreligiöse Dialog, der das irenische Zeugnis des Glaubens einschließt, muss auch, um wirklich ehrlich sein zu können, mit der Möglichkeit der Bekehrung zur fremden Religion rechnen. Dieses Recht auf Religionswechsel ist in der Tat der Ernstfall des interreligiösen Dialogs im Zeitalter der Religionsfreiheit. Gerade deshalb ist dieser nur etwas für die im Glauben wirklich Starken, für solche also, die bereit zum Zeugnis sind und sich von keiner falschen Friedfertigkeit tragen lassen. So heißt es auch in *Ecclesia in Asia* 31: »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.«

Mariano Delgado

Standpunkt und Standpunkte

Unterwegs zu einer Theologie der Religionen

von Hans Waldenfels SJ

1 Standpunkt

Kurz nach der Wahl Papst Benedikts XVI. kam es in einem Fernsehinterview des deutschen Senders N24 zwischen Jürgen Rüttgers, dem heutigen Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen, und dem bekannten jüdischen Moderator Michel Friedman zu folgendem Schlagabtausch:¹

Friedman: Zum gleichberechtigten Respekt aller Kirchen sagte Benedikt XVI.: »Die katholische Kirche ist allen Kirchen überlegen.«² Hat er Recht?

Rüttgers: Er sagt, dass das, was er glaubt, und das, was seine Kirche glaubt, das Richtige ist. Und ich finde, das darf er auch.

Friedman: Ich sage noch einmal: Die katholische Kirche sei allen anderen Kirchen überlegen.

Rüttgers: Ich habe das schon verstanden. Er sagt, das ist das Richtige, und wenn's das Richtige ist, dann muss er zwar zwangsläufig sagen, dass das andere nicht richtig ist.

Friedman: Und was sagen Sie?

Rüttgers: Ich glaube, dass wir wieder lernen müssen, dazu zu stehen, dass wir wieder etwas für wahr und etwas für unwahr halten. Ich bin Katholik, und ich glaube, dass unser christliches Menschenbild das Richtige ist und nicht vergleichbar ist mit den anderen Menschenbildern, die es anderswo auf der Welt gibt.

Friedman: Aber wir sprechen von dem Begriff »überlegen«. Ist die katholische Kirche und ihr Menschenbild anderen Religionen überlegen?

Rüttgers: Ich glaube, dass es das Richtige ist, wenn sie wollen auch »überlegen«.
Und nochmals:

Friedman: Was bedeutet das denn eigentlich für einen Protestanten, einen Juden oder einen Moslem, wenn Sie sagen, die katholische Religion ist den anderen überlegen?

Rüttgers: Das bedeutet, dass er von seiner genauso überzeugt sein kann und dass man auf der Basis dann anfängt, miteinander zu reden.

Mit diesem Wortwechsel stehen wir mitten in der Problematik, der sich das Christentum und seine Theologie im Übergang von Papst Johannes Paul II. zu Benedikt XVI. in verschärfter Weise zu stellen hat. Als ein vordringlicher Auftrag wird immer wieder die heutige Begegnung der Religionen genannt. Diese stellt für die Kirche im Allgemeinen und für die Theologie im Besonderen eine deutliche Herausforderung dar und ruft entsprechend nach

¹ Zitiert nach Rheinische Post vom 22.4.2005, A1; vgl. auch FAZ vom 22.4.2005, 4.

² Für diese Eingangsthese gibt es übrigens keinen Beleg. Der Interviewer bringt ihn nicht, der Befragte nimmt die Behauptung einfach hin. Ich tue mich schwer, in Ratzingers Werken einen Beleg für die Behauptung zu suchen und zu finden.

einer Theologie der Religionen. Dieser in unserer Zeit entstehende Traktat der Theologie³ hat sich zunächst einmal der geschichtlichen Situation zu stellen, in der wir es nicht mehr mit einer einförmigen Kultur zu tun haben, sondern mit einer immer stärker in Erscheinung tretenden Pluralität von Kulturen.

Damit verbindet sich ein Zweites. Die christliche Mission kann sich heute nicht mehr als ein Unternehmen verstehen, das die ganze Menschheit in eine einheitliche Religion überführen und somit alle andere Religionen in der christliche Religion aufheben möchte. Die zentrale Umgangsform zwischen einer Vielzahl von Menschengruppen ist inzwischen der Dialog, das Gespräch, die Kooperation, politisch die Demokratie. Hier aber stellt sich dann die Frage nach dem Verhältnis von Relativismus und absoluter Gültigkeit, – jene Frage, in der der derzeitige Papst die »Diktatur des Relativismus« am Werke sieht.⁴

Wir fragen uns aber dann: Kann heute noch sinnvollerweise von einem Standpunkt die Rede sein, ohne dass der Vertreter eines solchen, in seinem Wahrheitsanspruch gültigen Standpunkts sogleich zu einem Spalter der Gesellschaft erklärt wird, der sich einer friedvollen Konvivenz und der Forderung nach Integration des Verschiedenen widersetzt? Gerade der Vorwurf der Spaltung aber wird in unserer pluralistischen Gesellschaft immer mehr erhoben. Die Gleichheit und Gleichberechtigung von allem und jedem aber führt am Ende zur »Gleich-Gültigkeit« und endet dann unweigerlich in der »Diktatur des Relativismus«.

Damit sind die drei wichtigsten Punkte unserer Überlegung genannt. Es geht

1. um die Wahrnehmung der Pluralität, zumal der Pluralität der Religionen,
2. um die Bedingungen des Dialogs,
3. um die Chance des eigenen Standpunkts inmitten einer Mehrzahl konkurrierender Standpunkte.

Wir fordern für die Theologie zunächst eine bewusste Öffnung auf die heutige Welt und die gegenwärtige Gesellschaft. Wir lenken sodann den Blick auf die zentralen Bemühungen um Konfliktbewältigungen und Friedensstrategien im Ernstnehmen des Anderen und Fremden, – ein Moment, das in der verbreiteten Rede vom nötigen Dialog nach wie vor nicht selten übersehen wird. Bei all dem kann es aber schließlich nicht sein, dass die Theologie ihrem eigenen Anspruch ausweicht, nämlich dass sie sich im Dienst einer immer neu ankommenden Wahrheit weiß. Weg und Ziel einer Theologie der Religionen kann es somit nicht sein, den zentralen Auftrag des Christentums zu verschweigen, vielmehr muss sie den Anspruch Jesu Christi und seiner Kirche verkündigen und bezeugen.

2 Der faktische Anspruch der Pluralität

Bei der Behandlung der Pluralität ist zweierlei zu unterscheiden: der Tatbestand selbst und seine Begründung. Die Faktizität der Pluralität in dieser Welt ist nicht zu leugnen. Pluralität ist eine Signatur der geschaffenen Welt, keineswegs nur der heutigen Zeit. Das gilt, auch wenn es zu verschiedenen Zeiten ein unterschiedlich ausgebildetes Bewusstsein von Pluralität gibt. Wo kulturelles und religiöses Leben jahrhundertlang, wie es in der

³ Zu diesem Thema habe ich mich wiederholt geäußert; vgl. *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 2005, 423–434; die drei Bände: *Theologische Versuche I–III: Begegnung der Religionen*, Bonn 1990; *Gottes Wort in der Fremde*,

Bonn 1997; *Auf den Spuren von Gottes Wort*, Bonn 2004; *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002.

⁴ Hier beziehe ich mich auf die Predigt Benedikt XVI., die er am Tage des beginnenden Konklaves am 18.4.2005 gehalten hat.
⁵ Vgl. Rudolf OTTO, *Das Heilige*, München Neuausgabe 1974.

abendländischen Welt in der Nachfolge des Römischen Reiches der Fall war, eine in vieler Hinsicht einheitliche Prägung erhalten hatte, überwog trotz aller vorhandenen Vielfalt das Gefühl der Einheit und Einheitlichkeit. Demgegenüber entwickelt unsere Zeit mit dem Aufkommen seiner starken Migrationsschübe und der ethnischen Mischungen sowie mit den international-globalen Informations- und Kommunikationstechnologien einen völlig neuen Sinn für grundlegende und konkurrierende Differenzierungen im gleichen Feld von Ökonomie, Politik, Kultur und Religion. Selbst wenn sich die Theologie nur mit der Frage der Religion befasst, kommt sie nicht umhin, zunächst festzustellen und wahrzunehmen, dass Religion sich faktisch in einer Vielzahl konkurrierender Phänomene und Geschichten äußert. Wenn wir uns in diesem Zusammenhang auf die religiöse Situation beschränken, heißt das dann, dass wir uns auf den Zusammenhang von Religion und Religionen konzentrieren müssen. Das wiederum führt zu einer doppelten Fragerichtung: Es ist einmal nach der Begründung des religiösen Pluralismus, sodann nach dem Umgang mit diesem Phänomen zu fragen.

Nun ist das Christentum schon aus seinen jüdischen Wurzeln heraus wesentlich geprägt vom Monotheismus, also vom Glauben an den einen Gott, der zugleich Anfang – Schöpfer – und Ende – Richter – der Welt ist. Das Bekenntnis zu dem einen Gott stellt aber bei aller Bejahung geschöpflicher Vielfalt die ganze Schöpfung unter den einen göttlichen Willen. Einheit und Vielheit werden so von Anfang an zu einem Spannungsfeld, das es schwer macht, die eine Seite ohne die andere zu sehen und zu beurteilen. Dennoch scheint die Pluralität durch die Vorgabe des einen Gottes zu einem Sekundärphänomen zu werden, dem als solchem gerade in einer Reflexion über Gott eine nachgeordnete Bedeutung zukommt. Die Hinordnung auf die Frage nach dem einen Gott kann am Ende sogar dazu verführen, dass das schier unerschöpfliche Feld des Pluralen in der Geschichte der Schöpfung als Ergebnis von Fehlentwicklungen angesehen wird. So fallen dann die vielen Religionen aus der jüdisch-christlichen Sicht der Dinge unter das Verdikt des Falschen, des Irrigen, ja des Bösen. Geht man aber davon aus, dass auch in den verkehrtesten Entwicklungen immer noch Spuren des ursprünglich positiv Gemeinten am Werke sind und folglich als solche erkennbar bleiben müssen, so eröffnet sich freilich die Möglichkeit, dass es auch in ihnen nach wie vor Anknüpfungspunkte für die Vermittlung des wahren und vollen Verständnisses der Welt gibt.

Nun stehen sich aber in Wirklichkeit nicht zunächst eine Mehrzahl von Systemen und Organisationen gegenüber, vielmehr begegnen sich und uns in der Realität Menschen,

- die eine andere Sprache sprechen, anders denken, anders leben und entsprechend auch anderen Weltanschauungen folgen,
- die an einen Gott glauben oder nicht, die jedenfalls nicht dem jüdisch-christlichen Gottes-, Menschen- und Weltverständnis zuzuordnen sind.

Das hat nicht selten zur Folge, dass wir die Fremdheit der Anderen als Provokation empfinden, am Ende gar als Bedrohung für unsere eigene Überzeugung und Identität. Die theoretisch schon im Eingangstext diskutierte »Überlegenheit« ist in unseren Tagen aber, wenn wir nur an den überraschend wachsenden Einfluss des Islam denken, keineswegs mehr die selbstverständliche Grundhaltung unserer Zeitgenossen. Vielmehr entsteht überall dort, wo wir dem Unbekannten als dem Unheimlichen begegnen, ein Gefühl von Bedrohung und Angst. Tatsache aber ist, dass wir das Fremde weithin nicht kennen. Mit der bekannten Formel von Rudolf Otto können wir sagen, dass das Fremde uns zugleich fasziniert und zittern macht; es ist zugleich *fascinosum* und *tremendum*.⁵ Wollen wir diese Situation bewältigen, so ist von uns als Erstes gefordert, dass wir uns das Fremde vertraut machen. Soll es nicht aus einer falschen Perspektive zu Vorverurteilungen und entsprechend zu

Falschurteilen kommen, die dann, wie wir aus der Menschheitsgeschichte wissen, immer auch zu religiös motivierten Konflikten und Kriegen geführt haben, so kommen wir gerade auch in einer theologischen Reflexion, die sich auf die Religionen bezieht, nicht umhin, uns vor aller Beurteilung und vor aller Beschäftigung mit Sinn und Bedeutung des Fremden zunächst auf die Sachverhalte einzulassen.

In der Wissenschaftsgeschichte ist das bislang auf zweifache Weise geschehen. Einmal hat man immer wieder den Versuch unternommen, ein Stückweit die Entwicklung der Dinge nachzuvollziehen. Ein gutes Beispiel dafür bleibt der religionstheologische Ansatz des jetzigen Papstes. Joseph Ratzinger hat wiederholt seine in der Rahner-Festschrift von 1964 vorgelegte Skizze in Erinnerung gebracht und jüngst in sein Werk *Glaube – Wahrheit – Toleranz* aufgenommen.⁶ Eine solche Skizze bleibt aber letztlich hypothetisch, auch wenn Hypothesen durchaus hilfreich sein können. Eine Hypothese reicht aber vor allem dann nicht aus, wenn sie den Ochsenpfad des Detailstudiums verstellt oder implizit gar überflüssig zu machen droht. Wir kommen aber dem Fremden solange nicht wirklich auf die Spur, als wir uns den Zugang durch letztlich doch apriorische Hypothesen verstellen.

Am Anfang sollte daher immer die ernsthafte Beschäftigung mit dem Fremden selbst stehen, wie es sich in der Gegenwart darstellt. Nicht eine hypothetische Längsschnittbetrachtung ist am Ende zielführend, sondern nur eine die aktuelle Situation bedenkende Querschnittsbetrachtung. Eine solche Betrachtung, die an der Vielzahl religiöser Identitäten nicht vorbeikommt, macht freilich zugleich bescheiden. Denn sie konfrontiert den Menschen zunächst mit einer ihn erschlagenden Fülle und dann mit vielem, was nicht zusammenzupassen scheint. Die vorhandene Materialfülle ist aber von einzelnen Menschen kaum zu bewältigen. Entsprechend macht sie die immer wieder versuchten globalisierenden Übersichten problematisch.

3 Dialogische Begegnung mit Anderen und Fremden

Die Beschäftigung mit dem lebendigen Gegenüber macht das Unternehmen, wenn es recht angestellt wird, zu einem Dialog. Ein wahrer Dialog aber schließt immer ein, dass nicht nur über andere gesprochen wird, sondern dass der Andere, soll er zum Partner werden, die Chance erhält, sich selbst zur Sprache zu bringen. Dialog ist stets ein Unternehmen auf Gegenseitigkeit und auf gleicher Augenhöhe. Ehe dass wir voreilig die Wahrheitsfrage stellen, die im religiösen Dialog zweifellos einen zentralen Platz einnimmt, sollte sich jeder Gesprächspartner aber über eine grundlegende Gegebenheit im Klaren sein: Es gehört zu den menschlichen Grundeigenschaften und zeichnet den Menschen als Menschen aus, dass er sich reflektierend auf sich selbst »zurückbeugen« und dass er sich auf den Standpunkt des Fremden stellen und die Dinge so aus unterschiedlichen Perspektiven sehen

⁶ Vgl. Joseph RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, 14–38. Bei der erneuten Veröffentlichung ist auch auf die neue Kontextualisierung des Textes von 1964 zu achten. Vgl. zuvor auch Joseph RATZINGER, *Vom Wiederfinden der Mitte*. Grundorientierungen, Herder 1997, 60–82.

⁷ Dazu ausführlicher in meiner: *Kontextuelle(n) Fundamentaltheologie* (wie Anm. 3), 419–423.

⁸ Um es mit einem Beispiel zu illustrieren: Es gehörte zu den verwunderlichsten Begebenheiten der Vakanz nach dem Tod Johannes Pauls II., dass alle Welt, gläubig, andersgläubig oder ungläubig, glaubte mitreden zu können und zu sollen, wo nach dem Profil des neuen Papstes, nach den Erwartungen an ihn u. a. m. gefragt wurde.

⁹ Vgl. Jacques DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, N.Y. 1998; dazu WALDENFELS, *Auf den Spuren* (wie Anm. 3), 578–593, 609–617.

¹⁰ Arbeitshilfe 136, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, n. 81; vgl. auch nn. 64–70.

und am Ende auch beurteilen kann. Die wechselseitige Wahrnehmung und der Austausch unterschiedlicher Urteile gehören zu den konstitutiven Faktoren eines Dialogs. Wir tun in einer Zeit, in der dem Dialog ein hoher Rang zuerkannt wird, aber gut daran, nicht alles und jedes, was sich zwischen Menschen verbal oder non-verbal abspielt, als Dialog anzusprechen, – zumal dann nicht, wenn nicht die Grundvoraussetzungen eines wahren Dialogs beachtet werden ...

Eine deutliche Zuspitzung erleben wir im interreligiösen Dialogfeld, wenn wir beachten, dass es zu den Eigentümlichkeiten des jüdisch-christlichen Verhältnisses gehört, dass das Judentum mit dem Corpus seiner konstitutiven Heiligen Schriften in das christliche Corpus der Heiligen Schriften eingegangen ist. Wie schwer wir uns heute mit dieser Erkenntnis tun, erkennen wir am Ringen um die angemessene Bezeichnung »Altes Testament« oder »Erstes Testament« oder sonst wie. Feststeht, dass wir angesichts des fortlebenden Judentums heute nicht mehr allein *über* die Juden sprechen können, sondern uns schon aus Respekt vor der Subjekthaftigkeit der zeitgenössischen Juden *mit* ihnen sprechen müssen.⁷ Was aber für das jüdisch-christliche Verhältnis gilt, ist heute auch auf das Verhältnis zu den Mitgliedern anderer Religionen und Weltanschauungen zu übertragen. Sie alle sind, die einen mehr, die anderen weniger, Teil unseres existentiellen Lebens und Lebensraumes und sprechen, ob wir es wollen oder nicht, mit.⁸

In diesem Sinne nimmt es nicht wunder, dass zu den grundlegenden Fragen, die Jacques Dupuis in seinem großen Werk *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* diskutiert hat, die Frage nach der Bewertung des religiösen Pluralismus gehört.⁹ Schließlich kann das uns Fremde bzw. das uns gegenüber Andere bei genauerer Betrachtung keineswegs mehr nur unter dem Vorzeichen der Fehlentwicklung gesehen werden. Es kommt hinzu, dass das Christentum seinerseits in einer bestimmten Stunde der Geschichte seinen Anfang genommen hat. Es hat also Zeiten gegeben, in denen es die christliche Botschaft nicht gab, und zu den Schockerlebnissen der neuzeitlichen Missionare gehörte es, in Räume vorzustößen, die auch »*post Christum natum*« jahrhundertlang von der christlichen Verkündigung unberührt geblieben waren. Was war mit all denen, die Christus nicht gekannt hatten und gar nicht kennen konnten? Denn Jesu Tod zu unserem Heil konnte gar nicht vom Beginn der Schöpfung an als das selbstverständliche Endziel der Geschichte vorausgesehen werden. Sind alle, die Christus – schuldhaft oder unschuldig – nicht kannten oder kennen, wirklich auf ewig verdammt?

Zur Frage des individuellen Heils heißt es im von der Internationalen Theologenkommission erarbeiteten Dokument: *Das Christentum und die Religionen* vom 30. 9. 1996: »Die Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche für diejenigen, die gemäß ihrem Gewissen leben, steht heute nicht mehr in Frage.«¹⁰

Dafür drängt sich jetzt erst recht die Frage auf, welchen Platz die verschiedenen Religionen im Heilsplan des Schöpfergottes einnehmen. Diese Frage wird in ihrem spekulativen Ansatz kaum eine abschließende befriedigende Antwort finden. Das aber führt zumindest zu dem schon genannten Ergebnis, dass wir auch als Christen dem Anderen mit Respekt und Zurückhaltung begegnen müssen und dass das Gefühl der Überlegenheit völlig unangemessen ist.

Die Fragepunkte, die sich für uns selbst theoretisch wie praktisch aus der Begegnung mit Anderen und Fremden ergeben, sind aber dann zugleich bleibende Fragepunkte, die wir im religiösen Gespräch miteinander behandeln müssen. Nun leben wir gemeinsam in einer sich immer globaler gestaltenden Weltgeschichte, die für das praktische Leben dahin führt, dass wir uns im interreligiösen Dialog nicht mit einem Ineinander-Blick begnügen können, sondern uns den gemeinsamen Aufgaben stellen müssen, vor denen die Welt-

gemeinschaft heute steht. Wo Not und Hilfe erforderlich sind, geht inzwischen der Dialog längst in kooperativen Einsatz über. Wir machen diese Erfahrung gerade auch als religiöse Menschen in Zeiten größerer Katastrophen; das letzte starke Beispiel waren die Folgen des *Tsunami* in Südost-Asien Ende 2004, als sogleich weltweit spontan Hilfsaktionen in Gang gesetzt wurden.

Ein Anderes ist nicht zu übersehen: In einer Zeit, in der sich verschiedene ethnische Populationen vermischen, ist die dialogische Grundhaltung, in der Menschen verschiedener Herkunft sich für einander öffnen und einander helfen, ein wesentlicher Beitrag zum Frieden. Oft stehen dann nicht theoretische Fragen im Zentrum unserer Aufmerksamkeit, sondern praktische Lebensfragen, die Bezug zu einer gesellschaftlichen Ethik haben, Fragen des Rechts und der Gerechtigkeit, Fragen der Gleichberechtigung der Geschlechter, die Frage der gesellschaftlich Marginalisierten und Geächteten, der Schwachen und im Leben Benachteiligten, der in der Anfangs- und in der Endphase des Lebens Gefährdeten, somit der Bereich der Zeugung und des Sterbens. Freilich führt die Aufzählung solcher Punkte von selbst zurück zu den schon erwähnten zentralen Fragen der Weltanschauung, zumal es die Weltanschauung des Einzelnen ist, von der her sich der Weg menschlichen Lebens gestaltet.

Im Hinblick auf den Dialog sind somit zwei Grundgegebenheiten zu beachten:

- Einmal muss man sich rein formal über die Grundbedingungen des Dialogs bzw. eines dialogischen Umgangs mit anderen verständigen. Dazu gehören das partnerschaftliche Verhalten, eine nicht von Herrschaftsdenken und Macht bestimmte Einstellung. Zum dialogischen Umgang gehört die Achtung eines Freiheitsraumes, bei dem die Freiheit des Anderen die Grenze der eigenen Freiheit bildet.
- Sodann zeigt sich, dass eine rein formale Betrachtung des Dialogsverhaltens nicht ausreicht, weil Menschen immer auch denkende, reflektierende und urteilende Menschen sind und ihnen das Denken, Reflektieren und Urteilen niemand verbieten kann. Es gehört zum menschlichen Dasein, dass er nicht animalisch-instinktiv agiert und gegebenenfalls reagiert, sondern dass es zur menschlichen Existenz gehört, dass er nach Herkunft und Ziel und schließlich nach dem Sinn des Lebens fragt. Der Mensch ist ein fragendes Wesen. Ist aber die Frage selbst die letzte Antwort? Ist der Mensch dazu bestimmt, sich selbst seine Antworten auf seine Fragen zu geben, um am Ende vielleicht resigniert festzustellen, dass er zwar in vielen Bereichen schrittweise vorankommt, aber sich die letzten Antworten auf die letzten Fragen nicht geben kann?

Religionen – und das nicht nur Judentum und Christentum – haben dem menschlichen Bemühen entgegengehalten, dass es nicht nur vom Menschen selbst entdeckte oder gar von ihm selbst produzierte Antworten gibt, sondern dass der Mensch sich für Antworten offen halten kann, die ihm geschenkt vermittelt werden können. Und die Geschichte belehrt uns, dass es Menschen gegeben hat, die bezeugen bzw. von sich behaupten, dass ihnen solche geschenkt bzw. gnadenhaft vermittelten Antworten zuteil geworden sind. In diesem Sinne ist der Mensch dann nicht nur potentieller »Hörer des Wortes«, sondern ein Hörer, der bezeugt, dass er das klärende Wort vernommen hat.

11 Aus meinen mehrfachen Arbeiten zur Offenbarung nach dem 2. Vatikanischen Konzil verweise ich nur auf: *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (wie Anm. 3), 181–202, sowie auf: *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 1996.

12 Vgl. zum Text meine *Fundamentaltheologie* (wie Anm. 3), 152f.

13 Der Text ist erneut abgedruckt in Joseph RATZINGER, *Wiederauf finden* (wie Anm. 6), 49–59. Als Einzeltext hat ihn H. SONNEMANS, mit einem Kommentar versehen, neu herausgegeben: BENEDIKT XVI., *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis, Leutesdorf 2005.

14 Vgl. dazu meine Überlegungen in: *Fundamentaltheologie* (wie Anm. 3) 382–392; sowie *Begegnung* (wie Anm. 3) 305–335, auch *Auf den Spuren* (wie Anm. 3) 335–372.

Heben wir das Gesagte auf die ausdrücklich christlich-theologische Ebene, so zeigt sich in der Geschichte, dass es nicht nur ein vermeintlich unerfüllbares Suchen, Sehnen und Fragen nach Gott gibt, sondern auch die freudige Entdeckung, dass Gott, der Ganz-Andere des Menschen, sich – theologisch gesagt – offenbart und mitteilt. Es ist hier nicht der Ort, dass wir uns ausführlicher mit der neueren, katholisch wie evangelisch vertretenen Lehre von der göttlichen Offenbarung befassen.¹¹ Wohl sei an die ekstatische Äußerung erinnert, die uns im berühmten *Mémorial* Blaise Pascals aus dem Jahre 1654 überkommen ist.¹² In seiner scharfen Zäsur zwischen dem »Gott der Philosophen und Gelehrten« und dem »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem Gott Jesu Christi« unterscheidet Pascal nachdrücklich zwischen der denkerischen Gottsuche und dem gnadenhaft geschenkten Gottfinden. Beachtet man zudem, dass er sich damit von Descartes' Rückzug in das jeweilige Ego absetzt und den Blick auf den Bereich des Nicht-Ego richtet, in dem sich das bzw. der Andere als der »Ganz-Andere« offenbart, dann zeigt sich in aller Klarheit die Aktualität dieses Ansatzes. Das wird seinerseits nochmals durch die Tatsache unterstrichen, dass der jetzige Papst in seiner Bonner Antrittsvorlesung am 24. Juni 1959 gerade diesen Text Pascals zum Ausgangspunkt seiner Überlegung gemacht hat.¹³

Damit stehen wir vor unserem 3. Schritt, in dem es darum geht, wie angesichts der Pluralität der Religionen, aber dann auch der menschlichen Meinungen und Urteile ein einzelner Standpunkt dennoch seine Berechtigung behalten und bei anderen verschaffen kann. Denn unter der Hand baut sich eine starke Phalanx möglicher Einsprüche gegen Standpunkte auf, die nicht nur ein Angebot für andere sein wollen, sondern ihre eigene Berechtigung gegenüber anderen Angeboten und Ansprüchen nachdrücklich vertreten. In diesem Zusammenhang wird, wie zuvor erwähnt, mit Schlagworten wie »Spalten statt Integrieren« oder »Fundamentalismus« gearbeitet, werden Kriegsszenarien aufgebaut, werden unverständlicherweise Verbote ausgesprochen. Das bislang vielfach der Kirche zugeschriebene Waffenarsenal wird nun umgekehrt gegen die Kirche selbst genutzt.

4 Unterwegs in der Wahrheit (2 Joh 4)

An dieser Stelle ist vom Anspruch der Wahrheit zu sprechen. Wenn man sich nicht vom Zeitgeist verführen lässt und auf die Frage nach der Wahrheit verzichtet, muss sie gestellt werden bzw. muss man sich mit all denen auseinandersetzen, die einen allgemeingültigen Wahrheitsanspruch vertreten. Auch hier sind einige Punkte vorweg zu beachten:

1 Zunächst ist »Wahrheit« selbst pluralisierbar; es gibt die Wahrheit und die Wahrheiten, also ein umfassendes Wahrheitsverständnis und eine unendlich große Zahl relativer und somit begrenzter Wahrheiten. Dabei ist freilich nicht zu übersehen, dass auch Wahrheiten begrenzter Art ihrerseits nochmals einen absoluten Gültigkeitsanspruch in sich bergen: Sie wollen nicht nur für mich, sondern auch für jeden anderen, somit in sich wahr sein.

2 Sodann ist nicht zu übersehen, dass nicht alle, die von Wahrheit sprechen, damit dasselbe meinen. Zu verweisen ist auf die Unterschiede zwischen dem philosophischen Komplex der griechischen Wahrheit und dem jüdisch-christlichen Wahrheitsverständnis, das dann seinerseits zur Anregung wird, auch in anderen religiösen Welten, etwa in Asien nach dem Wahrheitsverständnis zu suchen.¹⁴

3 Gestritten wird zudem über die Reichweite der menschlichen Wahrheitserkenntnis. Robert Spaemann hat in seiner Kommentierung der Enzyklika Johannes Pauls II. *Fides et ratio* darauf hingewiesen, dass dieser Papst der erste war, der den hermeneutischen Zirkel zwischen Glaube und Vernunft zur Sprache gebracht hat und dabei den heutigen Zweifel an

der Fähigkeit menschlicher Vernunft, die grundlegende Wahrheit zu erkennen, thematisiert hat.¹⁵ In der Tat leben wir in einer Zeit, in der immer mehr die Überzeugung um sich greift, dass der Mensch besser auf die Erkenntnis der Wahrheit verzichtet. Es scheint gar ein Zeichen von Bescheidenheit zu sein, wenn der Mensch zwar Wahrheiten im Sinne von nützlichen, pragmatischen Regeln des zwischenmenschlichen Umgangs akzeptiert, jedoch die Entdeckung der großen, umfassenden Wahrheit schlechthin für sich ausschließt.

Das schließt – wie schon gesagt – auch hier nicht aus, dass es in der Geschichte Menschen gegeben hat, ja immer noch gibt, die davon überzeugt sind, dass sie nicht nur unterwegs zur Wahrheit, sondern *in der Wahrheit* sind (vgl. 2 Joh 4). Wir denken dabei christlich zunächst an unser eigenes Selbstverständnis, wissen aber zugleich, dass die Betonung der Wahrheit in der Geschichte der Weltanschauungen und Religionen weder einmalig noch einzigartig ist. Die Religionswissenschaft hat schon lange festgestellt, dass es richtig ist, auch den Wahrheits- bzw. Absolutheitsanspruch zu pluralisieren. Damit aber eröffnet sich zugleich ein neues Problemfeld; denn es zeigt sich, dass das sich heute immer stärker verbreitende Toleranz- und Friedensverständnis, das das in Differenzen sich offenbarende Konfliktpotential durch Einebnungen zu überwinden sucht, im Grunde keine Lösung ist.

Das auf vielfache Weise im lateinischen *inter-* zum Ausdruck kommende Spannungsfeld – *Internationalität, Interkulturalität, Interreligiosität, Intersubjektivität, Interpersonalität* –, das sich nicht selten gleichsam nach innen in *Intrakulturalität, Intrareligiosität, Intrasubjektivität* u.ä. fortsetzt, ist nichts anderes als die Einladung, das Spannungsfeld nicht aufzulösen, sondern auszuhalten. Sobald dieses Feld aber in den Raum der Intersubjektivität hineinwirkt, wird es zur Aufforderung, den Anderen und Fremden in seiner Andersheit und Fremdheit und damit auch als das zur Freiheit berufene Wesen mit seiner eigenen Würde zu respektieren. Für Christen gehört es dabei zu den stellenweise schmerzlichen Erfahrungen, dass Fremde von ihnen die Erfüllung jener Forderungen einklagen, die sie als Christen aus ihrem eigenen Selbstverständnis, aus ihrem Gott-, Welt- und Menschenbild heraus in die Welt hinein verkünden.

Ein klassisches Beispiel sind die Menschenrechte, die nicht zuletzt im Zusammenhang mit den Parolen der Französischen Revolution »Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit bzw. Geschwisterlichkeit« anfangs gegen das traditionelle Christentum gleichsam von außen diesem abgefordert wurden, ehe sie in der Folgezeit immer deutlicher als genuine Konsequenzen aus dem christlichen Selbstverständnis erkannt und vertreten wurden. Dabei ist dem Christentum durch diese Forderungen nichts von seiner Substanz genommen worden. Vielmehr hat sich gezeigt, dass das, was das Christentum als zentrale Botschaft in sich trägt – das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe –, viel ursprünglicher in der Ordnung der Welt verankert ist, als es selbst dem offiziellen, kirchlichen Christentum in seinen leitenden Vertretern bewusst war.

Hier ist dann ein weiteres zu beachten: Mehr als je zuvor entpuppt sich die Wahrheit heute weniger als eine spekulativ-theoretische denn als eine praktische Aufgabe, die im Leben vollzogen sein will. Christlich geht es im Sinne von Joh 3,21 um das »Tun der Wahrheit«. Wir können auch sagen: Es geht um den Zusammenhang von Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Und selbst wenn man Joh 14,6 nicht bis in seine letzte Konsequenz hinein bedenkt, ist der die Wahrheit personalisierende Satz »Ich bin die Wahrheit« eine Provokation, die sich sehr wohl in die Menschheitsfamilie hinein formulieren lässt. Denn in dem Maße, als Menschen

15 Dazu ausführlicher Hans WALDENFELS, »Mit zwei Flügeln«. Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika »Fides et ratio« Papst Johannes Pauls II., Paderborn 2000, 128f.

16 Zitiert nach *Amtsblatt des Erzbistums Köln* 145 (2005) Stück 1, 2.

diesen Satz für sich in Anspruch nehmen, werden sie selbst zu einer Einladung an jeden, der gegenübersteht und den Satz für sich in Anspruch nehmen kann; es geht nicht um eine grenzziehende Abweisung des Anderen.

Nun mag man als Christ demgegenüber – fast ungläubig – zu dem Punkt zurückkehren, der uns von außen als nicht nachvollziehbar entgegengehalten, von Seiten des Christentums aber der übrigen Welt als das unaufgebbare »*Magis*« angeboten wird: Es geht um die historische Gestalt des Jesus von Nazaret, der im Glauben der Christen für die Welt gestorben und auferstanden ist und in dem sich das wahre Antlitz Gottes offenbart. Diese Entdeckung ereignet sich vielfach für Christen und Nichtchristen in gleicher Weise: Es ist eine Erfahrung, doch für die Glaubenden als eine beglückende und zugleich unglaubliche Erfahrung, für die Nichtglaubenden als eine unglaubliche und gerade darum nicht nachvollziehbare Erfahrung.

Hier könnte sich nun der Glaubende gedrängt fühlen, seine eigene Überzeugung als die für ihn gültige und ihn beglückende »Frohbotschaft« mit jedem anderen zu teilen. Doch sagt die Heilige Schrift eigentlich etwas anderes. Petr 3,15 fordert von den Glaubenden die Bereitschaft, »jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach dem Grund der Hoffnung fragt«, die die Christusgläubigen erfüllt. Bei aller Betonung der »Apologie«, die dem Spiel von Rede und Antwort zugrunde liegt, ist diese selbst aber ein dialogischer Vorgang, in dem der Andere also mitredet. Es ist somit keineswegs so, dass nur eine Seite sich monologisch zu Wort meldet. Im Dialog sprechen beide und hören beide, und Christen tun gut daran, sich klar zu machen, dass das Hören des Wortes nicht einseitig auf unser Gott-Mensch-Verhältnis zu beziehen ist, sondern sich gerade im Mensch-Mensch-Verhältnis bewährt. Die Doppelseitigkeit des Grundgebotes, das Christus den Seinen hinterlassen hat, tritt in allen menschlichen Vollzügen zutage.

Wir können also sagen: Das *wechselseitige* Eingehen der Vielen, die am Dialog der Menschen beteiligt sind und sich auf ihn einlassen, fordert im Prinzip keine Selbstaufgabe, wohl aber eine Offenheit und einen Grundrespekt aller füreinander. Was im Dialog geschieht, ist auch nicht so sehr Ergebnis des eigenen Einsatzes und der eigenen Redekunst, sondern – christlich gesagt – des *Pneuma*, das weht, wo es will (vgl. Joh 3,8). Was hier ins Wort drängt und doch in seiner Ambivalenz – vgl. *pneuma* = Wind und Geist – letztlich unausgesprochen und unaussprechbar bleibt, führt dennoch in einen Raum, der nicht von Trennung, sondern von Gemeinsamkeit lebt, jedoch nicht von einer Gemeinsamkeit, die alle Unterschiede aufhebt. Wer sich an dieser Stelle an die berühmte Formel des Konzils von Chalkedon erinnert fühlt: unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar (DH 125), spürt sofort, dass diese zentrale christologische Formel in ihrer Genialität noch keineswegs ausgeschöpft ist und gerade in unseren Tagen neu zu sprechen beginnt. Nicht was die Wirklichkeit ist, weiß das Konzil zu sagen, sondern es bringt nur in negativen Formulierungen zum Ausdruck, wo die Grenzen überschritten werden und die Wirklichkeit folglich verpasst wird. Es ist an der Zeit, dass Christen gerade im interreligiösen Gespräch, wo sie ihren Standpunkt vertreten, sich in einer radikalen Negativen Theologie zu ihrem eigenen Unwissen bekennen. In diesem kommen sie dann all jenen nahe, die in dieser Welt auf der Suche sind.

In seinem Apostolischen Schreiben *Mane Nobiscum Domine* vom 7. Oktober 2004, in dem Johannes Paul II. das Jahr der Eucharistie vom Oktober 2004 bis Oktober 2005 ausrief, legt er wie ein Testament noch einmal die Emmausgeschichte aus. Dort steht der Satz¹⁶: »Auf den Straßen unserer Fragen und unserer Unruhe, zuweilen unserer tiefen Enttäuschungen, will der göttliche »Wanderer« uns weiterhin Gefährte sein, um uns durch die Auslegung der Heiligen Schrift in das Verstehen der Geheimnisse Gottes einzuführen.«

Zweifellos ist von hier aus auch die Einforderung des Standpunktes neu zu fassen. Wer »Standpunkt« sagt, meint damit immer zugleich seine Identität. Auf den ersten Blick scheinen Weg und Standpunkt einander auszuschließen. Muss das aber so sein? Es gehört zu den Erkenntnissen der letzten Jahrzehnte, in denen sich das Geschichtliche einen immer stärkeren Platz in unserem Denken zu sichern wusste und manches wie etwa auch die »*philosophia perennis*« in ihrer Zeitbezogenheit entlarvt wurde, dass Wahrheit und Identität nicht statisch, sondern dynamisch zu sehen sind. Es geht also um den Mut, uns immer neu zu öffnen, und um die Bereitschaft, uns führen zu lassen. Tatsächlich ist die Bedeutung des Geistes für das Leben der Welt noch keineswegs umfassend erschlossen. Im Lichte der österlichen Botschaft lebt die menschliche Existenz in ihrer dialogischen Verfasstheit von der Erwartung und Hoffnung, auf das uneingeholt Neue, das der göttliche Geist allein zu schenken vermag.

Im 1 Kor 19,4 finden wir ein paradoxes Bild: »Alle tranken den gleichen gottesgeschenkten Trank; denn sie tranken aus dem lebenspendenden Felsen, der mit ihnen zog. Und dieser Fels war Christus.«

Ein aufregendes Bild: Der Fels, auf den wir setzen, ist eine Person, und sie zieht mit. Einen Standpunkt haben und dennoch auf dem Wege sein sind keine Gegensätze mehr. Das Bild macht Mut wie das andere, wo Jesus den Petrus aus dem Boot ruft und ihn auffordert, ihm auf dem See entgegenzugehen (vgl. Mt 14,28ff.). Sich auf den Anderen zu bewegen und sich loslassen führt nicht zum Untergang, sondern dahin, dass der Mensch sich erst recht findet und gerettet wird.

Zusammenfassung

Wir haben es in unseren Gesellschaften nicht mehr mit einer einförmigen Kultur- und Religionswelt zu tun. Nicht zuletzt deshalb wird eine vertiefte Theologie der Religionen immer wichtiger. Dabei stellen sich der Tatbestand der Pluralität – welche nicht mehr als Ergebnis einer Fehlentwicklung betrachtet werden kann – sowie seine Begründung, der Dialog und in ihm die Berechtigung, einen Standpunkt zu haben, als zentrale Fragen. Unweigerlich wird in diesem Kontext die Wahrheitsdimension ins Spiel kommen; in einer Zeit, in der die Überzeugung um sich gegriffen hat, dass der Mensch besser auf die Erkenntnis der Wahrheit verzichtet. Für die Christgläubigen ist die Wahrheit eine personale (Joh 14,6), in der Gestalt des Jesus von Nazareth ist sie ein unaufgebbares und dynamisches »Magis«, ohne überheblich werden zu dürfen.

Summary

In our societies we are no longer dealing with a uniform cultural and religious world. Not least of all for this reason a deepened theology of religions will become ever more important. The central issues are the fact of plurality – which can no longer be seen as the result of an undesirable development – as well as its justification, and dialogue along with one's right in a dialogue to have a point of view. The dimension of truth will inevitably play a role in this context at a time when the conviction has gained ground that it is better for a person to forego knowing or discovering truth. For believers in Christ, truth is personal (Jn 14:6); in the person of Jesus of Nazareth it is a non-negotiable and dynamic »magis« (»more«) which is not permitted to become arrogant.

Sumario

En nuestra sociedad ya no nos encontramos con un mundo cultural y religioso uniforme. Una Teología de las Religiones sería es, por lo tanto, cada vez más importante. Las cuestiones centrales son el hecho mismo de la pluralidad, que ya no puede ser visto como resultado de un desarrollo desviado, así como su fundamento, el diálogo y en él el derecho a tener un punto de vista. Necesariamente se tratará en dicho contexto de la dimensión de la verdad en una época, en la que parece haberse establecido el convencimiento de que el hombre debería más bien renunciar a la misma. Para los cristianos, sin deber por ello devenir arrogantes, la verdad es personal (Jn 14,6) y adquiere en la figura de Jesús de Nazaret el carácter de un »Magis«, irrenunciable y dinámico.

Unterwegs zu einer »interreligiösen Theologie«

von Claude Geffré 

Die Theologie der Religionen ist eines der lebendigsten Kapitel der zeitgenössischen Theologie geworden. Man könnte versucht sein zu sagen, so wie der Atheismus und die Säkularisierung zum *Horizont* werden konnten, innerhalb dessen die Theologie des 20. Jahrhunderts die großen Wahrheiten des christlichen Glaubens neu interpretierte, entwickle sich nun der religiöse Pluralismus zum *Horizont* der Theologie des 21. Jahrhunderts und fordere uns auf, die großen Kapitel der gesamten christlichen Dogmatik neu zu betrachten.¹ Die Antwort auf eine nicht zu leugnende historische Situation und die Konsequenz aus einer zentralen Einsicht des Zweiten Vatikanischen Konzils haben zum ersten Mal in der Geschichte des Lehramts zu einem positiven Urteil über die nichtchristlichen Religionen geführt.

In dieser knappen Untersuchung möchte ich verdeutlichen, wie die neuere Theologie sich bemüht, die Frage des religiösen Pluralismus als theologische Frage ernst zu nehmen und ein theologisches Fundament für den interreligiösen Dialog zu legen. Dies wird Gelegenheit bieten, über die Entwicklung der Theologie der Religionen nachzudenken, die von einer Theologie des Heils der Ungläubigen zu einer Theologie des religiösen Pluralismus verlaufen ist. Ich werde ferner sagen, weshalb es mir legitim scheint, von einer interreligiösen Theologie zu sprechen. Zum Schluss werde ich deshalb kurz die Anforderungen einer solchen Theologie skizzieren.

1 Auf dem Weg zu einer Theologie des religiösen Pluralismus

Angesichts der Ambivalenz der Globalisierung stellt der interreligiöse Dialog eine Chance dar, insofern er zu einer Humanisierung der Globalisierung beitragen kann, wenn er den perversen Wirkungen einer immer uniformer werdenden Kultur im Zeichen von Konsumismus, Profitgier und leichtfertigem Hedonismus zu wehren vermag. In diesem Kontext muss man die wirklich historische Bedeutung der neuen Einstellung der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen sehen. In der Erklärung des Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*) findet sich folgende feierliche Aussage: »die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religion wahr und heilig ist« (Nr. 2). Diese neue Haltung hat ihre konkrete Übersetzung in den symbolisch hoch bedeutsamen Gesten von Papst Johannes Paul II. gefunden. In jüngster Vergangenheit, anlässlich des Jubiläumsjahrs 2000, hat der Bischof von Rom eine unvergessliche Reise nach Jerusalem unternommen, und im darauf folgenden Jahr hat er die Omajjadenmoschee in Damaskus aufgesucht. Wenn man an die jahrhundertlangen

¹ Diese Differenz des Horizonts habe ich bereits in meinem Aufsatz *Le pluralisme religieux comme nouvel horizon de la théologie*, in: *La responsabilité du théologien. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris 2002, 211–224, betont.

² Dies ist der Sinn des bereits zum Klassiker gewordenen Buches von Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997. Bekanntlich hat dieses Werk, das nahezu drei Jahre lang Gegenstand einer Überprüfung durch die Glaubenskongregation war,

schließlich einen Freispruch erlebt, abgesehen von einer *Notificatio* (vom 24. Januar 2001), die jedoch keine Irrtümer im eigentlichen Sinne feststellt, sondern lediglich vor »gewissen Uneindeutigkeiten und Schwierigkeiten in wichtigen Punkten« warnt.

Konflikte der Kirche mit dem Judentum und dem Islam denkt, ist es nicht übertrieben, von einem tatsächlich revolutionären Wandel zu sprechen.

Dennoch tut sich die katholische Theologie seit nunmehr vierzig Jahren schwer, die im eigentlichen Sinne theologischen Implikationen dieser neuen Haltung der Kirche wirklich ernst zu nehmen. Wenn diese ein positives Urteil über die anderen Religionen fällt, dann nicht nur deshalb, weil wir im Zeitalter der Toleranz und des Respekts vor der Gewissensfreiheit jedes Menschen jedweder religiösen Zugehörigkeit leben. Aber auch nicht nur deshalb, weil wir eine positivere Sicht von der Möglichkeit des Heils außerhalb der Kirche haben. Man musste nicht erst auf das II. Vatikanum warten, wenn man eine weniger rigorose Interpretation von Cyprians berühmtem Axiom »Außerhalb der Kirche kein Heil« haben und nicht mehr alle Menschen guten Willens in die Finsternis draußen stürzen wollte, wo sie doch ohne Schuld von Gott und Jesus Christus nichts wissen. Faktisch hat die Erklärung *Nostra aetate* eine gewisse Ethik des Dialogs mit den anderen Religionen vertreten. Doch sie lieferte keine theologische Grundlage, die den von der Kirche befürworteten Dialog eindeutig rechtfertigen würde. Der Konzilstext spricht ein positives Urteil über die nicht-christlichen Religionen, aber er äußert sich nicht ausdrücklich über das positive Verhältnis, das die verschiedenen Religionen zum Absoluten haben können. Er nimmt Bezug auf die patristische Doktrin von den »Samenkörnern des Wortes«, macht aber keine Anstalten, eine echte Theologie der Religionen vorzutragen.

Seit mehreren Jahrzehnten bemühen sich nun die katholischen Theologen, über eine Theologie der Religionen hinauszugelangen, die lediglich die Fortsetzung einer Theologie vom »Heil der Nichtglaubenden« wäre und bei den subjektiven Intentionen der Mitglieder der anderen Religionen stehenbliebe, ohne die Herausforderung ernst zu nehmen, die sich für den christlichen Glauben mit der Pluralität der religiösen Traditionen in ihrer historisch gegebenen Gestalt stellt. Sie neigt also mehr und mehr dazu, eine Theologie des *religiösen Pluralismus* zu werden, der nach der Bedeutung dieser Pluralität religiöser Traditionen im Rahmen des göttlichen Heilsplans fragt und überlegt, ob die großen Religionen der Welt nicht jenseits der subjektiven Intentionen der Menschen guten Willens in ihrer konkreten Geschichtlichkeit ein positives Verhältnis zum Absoluten haben.² Dies ist die einzige Möglichkeit, ein Fundament zu legen für den interreligiösen Dialog, zu dem die höchsten kirchlichen Instanzen immer wieder ermuntern.

Schon vor dem Konzil hatten katholische Theologen wie Jean Daniélou, Henri de Lubac und Yves Congar eine *Theologie der Erfüllung* entwickelt, der zufolge die heidnischen Religionen als Vorbereitungen auf das Evangelium erscheinen, die noch weit von der wahren, offenbarten Religion, dem Christentum, entfernt sind. Diese Theologie liegt übrigens auch der Erklärung *Nostra aetate* und dem Dekret *Ad gentes* über die Missionstätigkeit zugrunde. Und zwar in Kontinuität zur Konstitution *Lumen gentium*, wo über die Nichtchristen gesagt wird, sie seien »auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingeeordnet«, und »was sich [...] 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« (Nr. 16). Somit können die Religionen für alle, die Jesus Christus noch nicht begegnet sind, die Rolle der *praeparatio evangelica* spielen. Es geht dabei nicht einfach darum, dass die Männer und Frauen guten Willens ihr Heil in den anderen Religionen erlangen können, sondern darum, dass die großen religiösen Traditionen Trägerinnen von Heilswerten sein können, die auf die Erkenntnis der im Christentum zu findenden Fülle der Wahrheit vorbereiten. Hier begegnen wir der Hegelschen Idee vom Christentum als der »absoluten Religion«, die jene historischen Gestalten umgestaltet und vollendet, welche die verschiedenen religiösen Traditionen der Menschheit sind.

In genau der Logik der Theologie der Erfüllung hatte Karl Rahner seit den 1960er Jahren die Theorie der »anonymen Christen« entwickelt. Dank dem in jedem Menschen vorhandenen übernatürlichen Existential ist die Ausrichtung auf das Absolute, das heißt auf den begnadenden Gott, gewissermaßen die Quintessenz des wahren Menschseins. Der explizite Glaube an Christus als Heilswirklichkeit kann eine Form impliziten, *anonymen*, verborgenen Vollzugs dulden, die sich allein in der richtigen Praxis des Lebens konkretisiert. Da, wo die Religionen von Männern und Frauen guten Willens aufrichtig gelebt werden, sind sie gleichsam Keime in Bezug auf jene Gnadenfülle, die die Rechtfertigung vor Gott ist. Die Religionen sind somit eine Art anonymer Option für Christus, bedingt durch die fundamentale Hinordnung jedes Menschen auf das Absolute. Letztlich besteht die Sendung der Kirche darin, dass das implizite Christentum explizit wird und so zu seiner integralen Wahrheit gelangt.

Die These von den *anonymen Christen* war Gegenstand zahlreicher Kritiken, und zwar von Seiten so unterschiedlicher Theologen wie Hans Küng und dem nachmaligen Papst Benedikt XVI.³ Man hat Rahner vorgeworfen, er gehe von einer abstrakten und allzu optimistischen Sicht der Religionen aus. Indem er sie zu Objektivationen des universalen Heilswillens Gottes mache, unterstreiche er nicht hinreichend die fundamentale Ambivalenz der Religionen, die ja auch der Ausdruck der sündigen Verblendung des Menschen seien. Andererseits betone die Theorie von den *anonymen Christen* nicht genug das Neue der christlichen Existenz gegenüber der menschlichen Natur als vorgängiger Bedingung für die Gnade. Vor allem aber könne man sich fragen, ob Rahner nicht vorschnell das einzigartige Privileg der jüdisch-christlichen Offenbarung als historischer Offenbarung in ihrer Differenz gegenüber dem opfert, was er als *transzendente Offenbarung*, nämlich die jedem Menschen von Gott zukommende Gnadenmitteilung, betrachtet.

Diese Kritiken sind durchaus gewichtig und wurden von zahlreichen Theologen aufgegriffen, die gern einen geheimen Imperialismus anprangern, der so tue, als ob alle Mitglieder der Religionen der Welt, die einen richtigen Lebenswandel nach den Imperativen ihrer eigenen religiösen Tradition führen, schon Christen wären, ohne es zu wissen. Dies ist ein Vorwurf, den insbesondere die indischen Theologen immer wieder erhoben haben. Es gilt jedoch zu beachten, dass Rahner lediglich bis zur letzten Konsequenz treibt, was in der Logik der Theologie der Erfüllung liegt, der zu folge ja alles, was es an Gerechtem und Gutem in den anderen Religionen gibt, nur eine Abschwächung oder besser eine ferne Vorbereitung dessen sein kann, was im Christentum zu seiner Fülle findet. Was nicht ernst genommen wird, ist die *Alterität* der anderen religiösen Traditionen in ihrer irreduziblen Differenz. Ausgehend von der Universalität des Mysteriums Christi, fasst man die Einzigartigkeit des Christentums als eine Einheit der Inklusion, die alle Werte an Wahrheit und Gutheit umfasst, deren Trägerinnen die anderen Religionen sein können. Daher ging es der im Katholizismus vorherrschenden Theologie darum, die Theologie der Erfüllung im Sinn einer *Theologie des religiösen Pluralismus* zu überholen, die, ohne die Einzigartigkeit des Mysteriums Christi, das heißt einen konstitutiven Christozentrismus, zu beschädigen, von einem *inklusiven Pluralismus*⁴ im Sinne einer Anerkennung der den anderen Religionen eigenen Werte spricht. Doch um dies zu tun, muss man es zuerst wagen, die theologische Frage nach dem Warum der Pluralität der Wege zu Gott zu stellen.

3 Für eine kritische Würdigung von Rahners These siehe Michel FÉDOU, *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris 1996, 72-78; Nikolaus SCHWERTFEGGER, Der anonyme Christ in der Theologie Karl Rahners,

in: Matthias LUTZ-BACHMANN/ Mariano DELGADO (Hg.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Berlin 1994, 72-94.

4 Diesen Ausdruck hat Jacques Dupuis gewählt. Man darf ihn freilich nicht mit der *pluralistischen Option* verwechseln, die der britische Theologe John Hick und seine Schüler vertreten.

2 Der religiöse Pluralismus als theologische Frage

Das II. Vaticanum hat also eine neue Ära in der Theologie eingeleitet, insofern es gegenüber einem engen Ekklesiozentrismus offiziell ein positives Urteil über die nichtchristlichen Religionen gefällt und anerkannt hat, dass sie Trägerinnen von Heilswerten sein können. Doch das Konzil war noch nicht so weit, sie als »Heilswege« zu betrachten, und hat sich gehütet, ein theologisches Urteil über die Bedeutung des religiösen Pluralismus abzugeben. Es ist die Aufgabe einer hermeneutisch orientierten Theologie, die von der neuen historischen Erfahrung der Kirche ausgeht, eine Reinterpretation unserer Sicht vom Heilsplan Gottes zu unternehmen. Die Kirche muss sich in der Tat einem religiösen Pluralismus stellen, der nach menschlichem Ermessen unüberwindbar ist, und dies genau in dem Augenblick, da sie zu Beginn des dritten Jahrtausends ein viel lebendigeres Bewusstsein von der geschichtlichen Partikularität der abendländischen Kultur hat, die zwanzig Jahrhunderte lang die herrschende Kultur war und den Untergrund der christlichen Theologie bildete. Mehr und mehr sieht sie sich mit anderen sehr alten Kulturen konfrontiert, die unlösbar mit den großen religiösen Traditionen verbunden sind. Es ist also nicht überraschend, dass manche katholische Theologen, zu denen ich mich selbst zähle, sich ernsthaft fragen, ob dieser Pluralismus *de facto* uns nicht auf einen prinzipiellen Pluralismus *de iure* verweist, der den geheimnisvollen Heilsplan Gottes anzeigt.

Selbst wenn ein Theologe wie Karl Barth meinte, dies sei eine theologische Scheinfrage, denn die Heilige Schrift liefere keine Antwort auf ein solches Rätsel, kann man sie doch für unausweichlich halten und der Auffassung sein, sie sei von großer Fruchtbarkeit, weil sie uns helfe, unsere Sicht von der Heilsgeschichte zu erweitern.⁵ Es ginge darum, eine lineare Vorstellung von der Heilsgeschichte mit ihrer Abfolge von Bündnissen – Abraham, Mose, Jesus – zu durchbrechen, um die Ökonomie des Mysteriums wiederzufinden, das heißt eine ontologische Geschichte, die weder mit Abraham noch selbst mit Adam beginnt, sondern mit dem Mysterium Christi, der die Fülle der Zeit ist. Nur so lassen sich im Übrigen die wichtigsten Einsichten mehrerer Konzilsdokumente richtig verstehen, nur so lässt sich ermessen, was ich die Überwindung der alten Problematik der Theologie des Heils der Ungläubigen genannt habe.

Ich weiß sehr wohl, wie herb die Erklärung *Dominus Iesus* über die Theologen geurteilt hat, die einen Pluralismus *de facto* und einen Pluralismus *de iure* unterscheiden (vgl. Nr. 4). Dieses Urteil kann uns nicht überraschen, insofern als der gesamte von Kardinal Ratzinger unterzeichnete Text vor allem auf den Relativismus reagieren will, dessen sich einige Theologen schuldig machten, die unter dem Vorwand, den interreligiösen Dialog zu fördern, am Ende den einzigartigen Charakter der Mittlerschaft Christi in Frage stellten und versucht seien, die christliche Offenbarung als vollständige und göttliche Offenbarung zu relativieren. Es wäre indes ein Leichtes zu beweisen, dass die zahlreichen Theologen, ob katholisch oder nicht, die einen religiösen Pluralismus *de facto* und einen religiösen Pluralismus *de iure* unterscheiden, keineswegs der Ideologie eines Pluralismus huldigen, der an jeder objektiven Wahrheit verzweifeln lässt. Auf jeden Fall waren sie sehr überrascht, als sie entdeckten mussten, dass diese Unterscheidung zwangsläufig dazu führt, die anschließend an die Nr. 4 aufgeführten Wahrheiten als überholt zu betrachten, insbesondere den vollständigen und

⁵ In diesem Punkt teile ich die Skepsis von Christian Duquoc hinsichtlich der augenblicklichen theologischen Bemühungen nicht. Er meint, wir sollten akzeptieren,

dass wir im Rhythmus einer zersplitterten Geschichte leben, und nicht nach einem gemeinsamen Horizont jenseits dieser Vielzahl von »Fragmenten« suchen, welche die verschiedenen Religionen der

Welt bilden. Siehe insbesondere sein Buch *L'unique Christ*, Paris 2002, vor allem 117f.

endgültigen Charakter der christlichen Offenbarung, die Inspiration der Heiligen Schrift, die personale Einheit zwischen dem ewigen Wort und Jesus von Nazaret, die Einzigkeit und Universalität des Mysteriums Christi usw.

Diese Theologen erheben nicht den Anspruch, den Grund für die Vielfalt der Wege Gottes zu kennen; sie versuchen schlicht und einfach einen anscheinend unausweichlichen religiösen Pluralismus im Licht dessen zu interpretieren, was wir über den universalen Heilswillen Gottes wissen. Dieser Pluralismus kann nicht nur die Konsequenz der schuldhaften Verblendung der Menschen im Lauf von Jahrhunderten sein, noch weniger das Zeichen für das Scheitern der Mission der Kirche seit zwanzig Jahrhunderten. Der Ausdruck »Pluralismus *de iure*« ist sicher unglücklich gewählt, denn er scheint die religiösen Unterschiede zu sakralisieren. Dabei verweist er lediglich auf das *Mysterium* einer Vielfalt von Wegen zu Gott, das Teil jenes Geheimnisses ist, welches von jeher in Gott verborgen war und uns in Jesus Christus offenbart wurde (vgl. Eph 3,9ff).

Es stimmt, dass die christliche Bibel keine klare Antwort auf die Frage nach dem Grund für den religiösen Pluralismus gibt. Sie zeugt vielmehr von einer tiefen Zweideutigkeit der Religionsgeschichte der Menschheit. Laut Nr. 16 der Konstitution *Lumen gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils können die religiösen Unterschiede Manifestationen der Entwicklungen, der Abstürze des in der Geschichte vom bösen Geist versuchten menschlichen Geistes sein. Doch an anderer Stelle sagt uns das Dekret *Ad gentes* (in Nr. 11), dass diese Unterschiede auch der Ausdruck für die »Reichtümer [sein können], die der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat«. Bei Paulus zum Beispiel findet man Aussagen, die anscheinend widersprüchlich lauten: Einerseits fällt er ein höchst negatives Urteil über diejenigen, die Gott in seiner Schöpfung nicht (an)erkannt haben und in Götzendienst und Aberglauben verfallen sind (Röm 1,18-32); andererseits aber legt er eine positive Einstellung zu den Heiden an den Tag, wie seine Rede vor den Athenern beweist: Er bewundert die religiöse Gesinnung der Heiden und sagt ihnen, dass sie, ohne es zu wissen, den unbekannten Gott verehren (Apg 17,22-34).

Wie es auch immer um das pessimistische Urteil der Bibel über die heidnischen Religionen stehen mag, die häufig zum Götzendienst führen – man muss die Vielfalt der religiösen Phänomene im Licht der fundamentalen Aussage des Neuen Testaments über den universalen Heilswillen Gottes interpretieren, einen Willen, der sich von Anbeginn an auf alle Menschen erstreckt: »Er will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2,4). Und Petrus erklärt in seiner Rede vor den Heiden: »Wahrhaftig, jetzt begreife ich, dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist« (Apg 10,34f). Somit lässt sich der religiöse Pluralismus als eine geheimnisvolle Absicht Gottes betrachten, dessen letzte Bedeutung uns entgeht. Genau dies legt ein schöner Text des Konzils nahe, der zunächst sagt, der Heilige Geist biete allen Menschen die Möglichkeit an, am österlichen Geheimnis Christi teilzuhaben, und dann hinzusetzt: »in einer Gott bekannten Weise« (*Gaudium et spes*, Nr. 22).

Außer dem ambivalenten biblischen Zeugnis zieht man häufig gegen die Idee eines religiösen Pluralismus das höchst strenge Urteil der Kirchenväter über die heidnischen Religionen ihrer Zeit heran. Für sie sind Religionen Götzendienste, die in Magie und Aberglauben abgleiten, und sie tragen keine Bedenken, sie als vom Teufel inspiriert zu betrachten. Aber man muss diese Texte wieder in ihren historischen Kontext stellen. *Per definitionem* konnten sie gar nicht Stellung beziehen zu einer Religion wie dem Islam, der ja erst Anfang des 7. Jahrhunderts entstanden ist, und von den großen Religionen des Orients hatten sie nur mangelhafte Kenntnisse, auch wenn manche Texte, zumal bei Origenes,

belegen, dass der Brahmanismus in eine Stadt wie Alexandrien bereits Eingang gefunden hatte. Es ist jedenfalls bemerkenswert, dass sie extrem pessimistisch sind in Bezug auf die großen heidnischen Religionen ihrer Zeit, aber zugleich ein sehr positives Urteil über das fällen, was sie gern »die Weisheit der Völker«, das heißt faktisch das Erbe der griechischen Philosophie, nennen. Sie sind bereit, in der Weisheit der Philosophen die *semina Verbi* oder den Widerschein vom Licht des Logos, des Wortes Gottes selbst, zu erkennen. Diesen Gedanken findet man bei den großen Theologen der Ostkirche: Justinus, Klemens von Alexandrien, Origenes ... Für sie sind diese Samenkörner des Wortes, dieser Widerschein der ewigen Wahrheit eine Art Vorbereitung, ein Vorausbild der Fülle der Offenbarung, die mit der Ankunft Jesu Christi zusammenfallen wird.

Ich habe bereits angemerkt, dass der Konzilstext von *Nostra aetate* direkt auf die patristische Lehre von den *Samenkörnern des Wortes* anspielt. Aus dem zeitlichen Abstand von vierzig Jahren glaube ich sagen zu dürfen, dass die katholische Theologie der Religionen besser verstanden hat, dass das II. Vatikanum in seinen Aussagen über die nichtchristlichen Religionen in erster Linie die Schätze der griechischen Philosophie im Auge hatte. Es geht also nicht nur um Samenkörner an Wahrheit, Gutheit oder gar Heiligkeit, die in den Seelen und Herzen der Männer und Frauen guten Willens liegen können, sondern um positive Werte, die sich in den konstitutiven Elementen der nichtchristlichen Religionen finden, ob es nun Lehren, Riten oder moralische Haltungen sind. Die Nummer 2 von *Nostra aetate* ist in dieser Hinsicht besonders vielsagend: »Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie [die Kirche] jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.« Auch im Missionsdekret *Ad gentes* findet sich eine interessante Formulierung: »Was an Gutem in Herz und Sinn der Menschen oder auch in den jeweiligen Riten und Kulturen der Völker keimhaft angelegt sich findet, wird folglich nicht bloß nicht zerstört, sondern gesund gemacht, über sich hinausgehoben und vollendet zur Herrlichkeit Gottes ...« (Nr. 9). Und in dem Dokument *Dialog und Verkündigung*, das 1991 nach der Enzyklika *Redemptoris missio* veröffentlicht wurde, heißt es unter Nr. 29: »Die Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Jesus Christus, wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren religiösen Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewissens folgen. Das gilt sogar für den Fall, dass sie Jesus Christus nicht als ihren Erlöser erkennen oder anerkennen.«

3 Die theologische Grundlage des interreligiösen Dialogs

Letztlich besteht die theologische Grundlage des religiösen Pluralismus, der den von der Kirche empfohlenen interreligiösen Dialog legitimiert, in der Idee, dass die Ökonomie des Mensch gewordenen Wortes das Sakrament einer umfassender Ökonomie ist, die mit der religiösen Geschichte der Menschheit zusammenfällt. Wenn man den interreligiösen Dialog theologisch zu rechtfertigen sucht, kommt man stets auf das Mysterium der Inkarnation zurück. Es genügt nicht zu sagen, die Geschichte der Menschen sei von jeher das Objekt für die Samenkörner des ewigen Wortes Gottes und die Eingebungen des Gottesgeistes. Seit das Wort in Jesus von Nazaret Fleisch angenommen hat, hat nämlich das Mysterium Christi, der durch Tod und Auferstehung gegangen ist, eine universale Reichweite für die ganze menschliche Geschichte. Mit anderen Worten: Die Geschichte der Menschen war niemals sich selbst überlassen. Seit dem Auftreten jener Schwelle, die der menschliche Geist

ist, ist die Geschichte der Freiheit eine Geschichte von Sünde und Gnade, und es ist unmöglich zu unterscheiden, was der Anteil des religiösen Genies des Menschen und was der Anteil der Gabe Gottes ist. Die Universalgeschichte ist zugleich die Geschichte der Suche des Menschen nach dem Absoluten, das wir Gott nennen, und die Suche Gottes nach dem Menschen. Von Anbeginn an ist die ganze menschliche Geschichte besamt durch das Wort und befruchtet durch den Hauch des Geistes. Mit Karl Rahners Intuition kann man die Religionen als Manifestationen des allgemeinen Heilswillens Gottes betrachten. Das heißt, dass sie trotz ihrer Begrenztheit im Bereich der Erkenntnis und ungeachtet ihrer Mängel auf moralischem Gebiet ungeschickte und stammelnde Versuche auf der Suche nach dem wahren Gott sein können. Der geschaffene Geist definiert sich als relativ zu Gott, nicht nur zum Schöpfergott, sondern zu dem Gott, der Gnade schenkt und sich in größtmöglichem Maß mitteilen will. So ist die geschichtliche Offenbarung, die mit der Geschichte des Volkes Israel koinzidiert und mit der Geschichte der Kirche ihre Vollendung findet, das Sakrament dieser transzendentalen Offenbarung, die der menschlichen Geschichte koextensiv ist.

Von Anfang an ist der Schöpfungsentwurf Gottes ein Heilsentwurf in Jesus Christus. Man denke nur an das Kapitel 1 des Kolosserbriefs. Trotz ihrer Irrtümer und Unvollkommenheiten wirken die vielfältigen Ausdrucksgestalten des religiösen Phänomens auf ihre Weise zu einer besseren Manifestation der unausschöpfbaren Fülle des Gottesgeheimnisses zusammen. Wie Edward Schillebeeckx gern sagte, wird Gott unablässig in der Geschichte erzählt.⁶ Statt des Axioms »Außerhalb der Kirche kein Heil« sollte man eher sagen: »Außerhalb der Welt kein Heil«. In seiner Ansprache an die Kardinäle nach dem Treffen von Assisi im Oktober 1986 erklärte Johannes Paul II., das Engagement für den vom Konzil empfohlenen interreligiösen Dialog lasse sich nur rechtfertigen, wenn die religiösen Unterschiede nicht zu einer Reduzierung von Gottes Plan führten. Und er setzte hinzu: »Sie sind weniger wichtig als die Einheit dieses Plans.«⁷

Die schwierige Aufgabe einer Theologie der Religionen ist es also, die Vielfalt der Wege zu Gott zu denken, ohne die Einzigkeit der Mittlerschaft Christi zu beschädigen und ohne das einzigartige Privileg des Christentums zu verschleiern, das nur im Bezug zu Jesus Christus Sinn hat, welcher mehr ist als ein Religionsstifter, da er Gott selbst ist, der kommt, um unter den Menschen zu wohnen. Man hat die Erklärung *Dominus Iesus* schon als einen Stopp der vielversprechendsten Versuche der katholischen Theologie der Religionen gedeutet. Das ist sie mitnichten. Man muss sie als eine sehr ernste Warnung an manche Theologen auffassen, die versucht sind, um der Förderung des interreligiösen Dialogs willen die Heilsuniversalität Christi in Frage zu stellen. Dagegen ist es doch viel eher die Vertiefung des *Paradoxes der Menschwerdung*, die es uns erlaubt, den irreduziblen Wert der anderen Religionen zu respektieren, ohne die Einzigkeit des Mysteriums Christi und des Christentums irgendwie zu opfern.

In dem Verlangen, einen Dialog auf gleicher Höhe mit den anderen Religionen der Welt zu etablieren, sind manche amerikanischen Theologen wie Paul Knitter⁸ und Roger Haight⁹ und auch manche ihrer indischen Kollegen verständlicherweise versucht, eine so genannte

6 Das lässt schon der Titel seines Buches anklingen: *Mensen als verhaal van God*, dessen Gehalt wir auf Französisch so wiederzugeben versuchten: *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris 1991. Deutsch: *Menschen – Die Geschichte von Gott*, Freiburg i. Br. 1990.

7 Übers. nach *Documentation catholique*, 1987, Nr. 1933, 133–136.

8 Siehe insbesondere Paul KNITTER, *No other Name? A Survey of Christian Attitudes Toward World Religions*, Maryknoll/New York 1981 (dt.: *Ein Gott - viele Religionen*. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988).

9 Vgl. R. HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll/New York 1999 (62005).

10 Ich erlaube mir den Hinweis auf meine Studie: *The Christological Paradox as a Hermeneutic Key to Interreligious Dialogue*, in: J. C. CAVADINI/L. HOLT (Hg.), *Who do you say that I am?* University of Notre Dame, Indiana, 2004, 155–172.

pluralistische Position zu beziehen, die einen inklusiven Christozentrismus einem radikalen Theozentrismus opfert, dem zufolge alle Religionen einschließlich des Christentums um jene Sonne kreisen, die das Geheimnis Gottes oder der letzten Wirklichkeit des Universums ist. Sie übertreten also die durch die Erklärung des römischen Lehramts gezogene rote Linie. Unter dem Vorwand, dass »Gott allein rettet«, sind sie versucht, das Heil in Jesus Christus zu relativieren. Christus sei zwar ein *normativer* Weg für die Christen, aber er sei nicht der einzige Heilsweg für alle Menschen.

Nach der eindeutigen Lehre des Neuen Testaments ist es gewiss, dass Gott vom Augenblick der Schöpfung an seinen ewigen Heilsplan an Christus, das Alpha und Omega, hat binden wollen. Das hat jedoch niemals bedeutet, dass die Mittlerschaft Christi andere Heilswege ausschließt, vorausgesetzt man fügt sogleich hinzu, dass diese anderen Heilswege, insbesondere die Weltreligionen, nur *abgeleitete* Vermittlungen sind (die Erklärung *Dominus Iesus* spricht von »teilhabender Mittlerschaft«), die Heilswirksamkeit nur besitzen aufgrund ihrer verborgenen Verbindung mit dem Mysterium Christi. Genau das hat auch Johannes Paul II. in seiner Enzyklika über die Mission gelehrt: »Andere Mittlertätigkeiten verschiedener Art und Ordnung werden nicht ausgeschlossen, aber sie haben doch nur Bedeutung und Wert *allein* in Verbindung mit der Mittlerschaft Christi und können nicht als gleichrangig und notwendiger Zusatz betrachtet werden« (Enzyklika *Redemptoris missio* [1990], Nr. 5).

Es ist also möglich, einen *konstitutiven* und nicht nur normativen Christozentrismus mit dem zu vereinbaren, was man einen inklusiven Pluralismus nennen kann, der in Übereinstimmung mit der Lehre des Konzils die positiven Werte oder auch die Samenkörner der Wahrheit und des Guten in den anderen religiösen Traditionen ernst nimmt. Um in den Dialog mit den anderen Religionen einzutreten, muss man nicht zwangsläufig den Christozentrismus einem unbestimmten Theozentrismus opfern. Gewiss wird man immer einwenden können, der Universalitätsanspruch des Christentums berge einen gewissen Imperialismus gegenüber den Mitgliedern der anderen Religionen. Doch ich glaube, dass sich die Theologie der Religionen aufgefordert sieht, die Universalität der christlichen Religion nicht mit der Universalität des Mysteriums Christi zu verwechseln. Und nur eine Vertiefung des Paradoxes der Inkarnation kann uns helfen, diesen Unterschied zu respektieren. Wenn das Christentum mit den anderen Religionen einen Dialog führen kann, dann deshalb, weil es die Prinzipien seiner eigenen Begrenzung selbst in sich trägt. Um das zu verstehen, hat die Theologie der Religionen immer wieder über das Mysterium des Fleisch gewordenen Wortes meditiert.¹⁰

Vom apostolischen Zeitalter an bekennt die Kirche Jesus als Sohn Gottes. Eine aufgeklärte Theologie muss sich jedoch hüten, das historisch-kontingente Element Jesu und sein christisch-göttliches Element zu identifizieren. Die Offenbarung der Absolutheit Gottes in der historischen Partikularität des Jesus von Nazaret hilft uns zu verstehen, dass die Einzigkeit Christi andere Manifestationen Gottes in der Geschichte nicht ausschließt. Es gibt sehr wohl eine Identifikation Gottes in Jesus (im Sinne der realistischen Aussage in Kol 2,9: »Denn in ihm allein wohnt wirklich die ganze Fülle Gottes«). Doch diese Identifikation verweist uns auf das unzugängliche Geheimnis Gottes, das sich jeder Identifikation entzieht. Das Christentum ist also nicht exklusiv gegenüber anderen religiösen Traditionen, die die letzte Wirklichkeit des Universums anders identifizieren.

Wenn man an dem Paradox der Inkarnation, mit einem Ausdruck von Paul Tillich »die Einheit des absolut Universalen und des absolut Konkreten«, festhält, ist man imstande, das Christentum als historische Religion zu entabsolutieren und seinen dialogalen Charakter zu bewahren. Seit zwanzig Jahrhunderten kann keines der historischen Christentümer den

Anspruch erheben, das Wesen des Christentums als Religion der abschließenden Offenbarung über das Geheimnis Gottes zu verkörpern. Man darf also nicht die Universalität Christi als des Fleisch gewordenen Wortes und die Universalität des Christentums als historischer Religion verwechseln. Das Gottesgeheimnis ist koextensiv mit der gesamten Geschichte. Das Christentum wiederum teilt die Relativität all dessen, was historisch ist. Gegen bestimmte aktuelle Abweichungen erinnert das Lehramt zu Recht an den umfassenden und endgültigen Charakter der christlichen Offenbarung. Die Offenbarung aber, von der das Neue Testament zeugt, erschöpft nicht die reiche Fülle des Mysteriums Christi, und Jesus selbst besteht nachdrücklich auf der eschatologischen Dimension seiner Botschaft, wenn er ankündigt, der Geist werde die Jünger zur Erkenntnis der ganzen Wahrheit führen (Joh 16,13). Es ist also berechtigt zu sagen, dass die christliche Wahrheit weder exklusiv noch auch inklusiv gegenüber jeder anderen Wahrheit aus dem religiösen Bereich ist. Sie ist *singulär* und relativ gegenüber dem Teil an Wahrheit, dessen Trägerinnen die anderen Religionen sind.

Das heißt, dass die in den anderen religiösen Traditionen ausgestreuten Samenkörner der Wahrheit und des Guten der Ausdruck des Geistes Christi sein können, der zu jeder Zeit in der Geschichte und im Herzen der Menschen wirkt. Es scheint mir unpassend, in einer simplen Logik von Vorbereitung und Erfüllung von *implizit christlichen* Werten zu sprechen. Man spricht besser von *christischen* Werten. Darunter verstehe ich die Keime an Wahrheit, Gutheit und Heiligkeit, die in verborgener Verbindung mit der *Christianität* oder dem *potentiellen christischen Sein* jedes Menschenwesens stehen, das nicht nur nach dem Bild Gottes geschaffen ist, sondern nach dem Bilde Christi, des neuen Adam. Gerade in ihrer Differenz werden sie ihre letzte Erfüllung in Jesus Christus finden, selbst wenn sie historisch ihre Explikation nicht im Christentum erleben. Die Theologen werden das Rätsel einer Pluralität religiöser Traditionen in ihrer irreduziblen Differenz intellektuell aushalten müssen. Diese Traditionen lassen sich nicht so ohne weiteres mit dem Christentum harmonisieren, und es hieße den einzigartigen Wert der christlichen Offenbarung verkennen, wollte man diese von der unvollständigen Wahrheit der anderen Religionen aus vervollständigen. Doch je mehr wir die je eigenen Reichtümer der Lehren und Praktiken der anderen Religionen anerkennen, um so eher sind wir imstande, zu einer schöpferischen Reinterpretation der Wahrheiten zu kommen, die aus der Singularität des Christentums hervorgehen.¹¹ Nach Gottes eigener Pädagogik in der Heilsgeschichte kann *das Fremde* eine prophetische Funktion für ein besseres Verständnis der je eigenen Identität übernehmen. Das gilt für die Erkenntnis Gottes, der immer größer ist als die Namen, die wir ihm geben, und es gilt für die religiöse Beziehung zu Gott, die sich ausspannen muss auf die Vollkommenheit der »Anbetung im Geist und in der Wahrheit« hin.

4 Der Sinn einer interreligiösen Theologie

Seit vierzig Jahren hat sich die Theologie der Religion tief greifend entwickelt. Sie wird immer mehr zu einer Theologie des religiösen Pluralismus, der sich die Frage nach der Bedeutung der Vielfalt der religiösen Traditionen im Rahmen des einzigen göttlichen Heilsplans stellt. Doch das ist noch recht wenig. In der Fortsetzung einer solchen theologischen Ortsverlagerung scheint uns das neue Paradigma des religiösen Pluralismus aufzufordern, darüber nachzudenken, was eine echte *interreligiöse Theologie* oder auch eine *dialogische Theologie* sein könnte. Hier betreten wir ein noch offenes Arbeitsfeld. Doch damit es nicht ein rein theoretisches Programm bleibt, möchte ich, in wissenschaftstheoretischer Absicht,

ein paar Regeln in Erinnerung rufen.¹² Als Erstes ist der Unterschied zwischen einer interreligiösen Theologie und einer vergleichenden Theologie der Religionen hervorzuheben. Sodann muss man sich nach dem einem solchen theologischen Projekt zugrunde liegenden Begriff von Wahrheit fragen. Und man muss die Folgen eines solchen theologischen Modells für die Darstellung der zentralen Kapitel christlicher Dogmatik abschätzen.

4.1 Für eine analoge Imagination

Es gibt keine Theologie der Religionen ohne eine gewisse Komparatistik, die das Christentum und die anderen Religionen vergleicht. Doch die komparative Methode, die im Fach Religionsgeschichte schon etwas in Misskredit geraten ist (aufgrund welchen Kriteriums ist diese oder jene Definition von Religion zu bevorzugen?), ist in der Theologie der Religionen noch heikler in der Anwendung. Wie lässt sich die je eigene Differenz jeder Religion respektieren, wenn das einzige Vergleichskriterium das als Archetyp aller Religion geltende Christentum ist? Es gibt allerdings auch eine legitime Anwendung des komparativen Verfahrens, die es vermeidet, schon in Apologetik zu verfallen, wenn man sich nicht damit zufrieden gibt, Stück für Stück die strukturierenden Elemente jeder Religion – Lehrinhalte, Riten und Praktiken – zu vergleichen und dabei die Unterschiede und Ähnlichkeiten zum Christentum hervorzuheben. Man ist ja sehr schnell versucht, das, was anders ist, als Verschlechterung oder aber als ferne Vorbereitung dessen zu beurteilen, was in der christlichen Religion vollkommen realisiert ist. Ich denke, eine interreligiöse Theologie muss der christlichen Einzigartigkeit treu und dabei zugleich bestrebt bleiben, die Originalität jeder Religion zu respektieren.

Dazu ist es wünschenswert, die simple Logik von Verheißung und Erfüllung und die allzu bequeme Unterscheidung von »implizit« und »explizit« hinter sich zu lassen. Wie Raymon Panikkar vorschlägt, besteht der *intrareligiöse* Dialog darin, den Blickpunkt des anderen sich zu eigen zu machen, ohne darüber seine eigene Identität aufzugeben. Das heißt, es gilt weniger, auf einem phänomenologischen Standpunkt zu verharren, der eine Verwandtschaft zwischen den konstitutiven Elementen jeder Religion sucht, um deren jeweiligen Verdienste zu evaluieren, vielmehr geht es darum, jedes Element innerhalb des religiösen Gesamtsystems, dem es angehört, zu erfassen und zu prüfen, worin es die Gemeinschaft mit jenem Absoluten fördert, das der christliche Glaube als den in Jesus Christus offenbarten Gott bezeichnet. Mit anderen Worten: Man wäre gut beraten, würde man sich auf das stützen, was David Tracy analoge Imagination nennt, das heißt die Fähigkeit, die Ähnlichkeit im Unterschied auszumachen. Dieses im eigentlichen Sinne hermeneutische Verständnis ist besonders kostbar, wenn es darum geht, die religiösen Vorstellungswelten zu vergleichen und dabei sowohl vorschnelle Konvergenz als auch unversöhnliche Diskontinuität zu meiden. Sobald ich eine gewisse religiöse Positivität erkenne, die mir fremd ist, entdecke ich auch, worin sie mir hilft, neue Sinnmöglichkeiten innerhalb meiner eigenen christlichen Identität zu erforschen.

11 Ich habe einen Vorbehalt gegenüber Jacques Dupuis zum Ausdruck gebracht, wenn er glaubt, von einer gewissen *Komplementarität* zwischen der Einzigartigkeit der christlichen Offenbarung und den partiellen Wahrheiten der anderen religiösen Traditionen sprechen zu können. In seinem letzte Buch, *La rencontre du Christianisme et des religions*,

Paris 2002, präzisiert er, er meine eine reziproke, aber *asymmetrische* Komplementarität zwischen der christlichen Tradition und den anderen Traditionen. Ich spreche lieber von einer möglichen Reinterpretation der christlichen Wahrheit von den anderen religiösen Wahrheiten aus.

12 Die Idee der »interreligiösen Theologie« habe ich entwickelt in meinem Aufsatz zu Ehren von Jacques Dupuis: *From the Theology of Religious Pluralism to an Inter-religious Theology*, in: D. KENDALL / G. O'COLLINS (Hg.), *In Many and Diverse Ways*. In Honor of Jacques Dupuis, Maryknoll / New York 2003, 45–59.

4.2 Ein anderer Status der Wahrheit in der Theologie¹³

Wenn der interreligiöse Dialog allmählich zum Horizont der Theologie des 21. Jahrhunderts wird, ist klar, dass wir dazu aufgefordert sind, den Begriff der Wahrheit, der unserer gebräuchlichen Theologie zugrunde liegt, einer Revision zu unterziehen. Die besagte Theologie hat sich auf eine derart absolutistische Konzeption von Wahrheit im Sinne der Logik der kontradiktorischen Aussagen berufen, dass sie nicht zu denken vermochte, man könne verschiedene Wahrheiten anerkennen, ohne sofort den eigenen Wahrheitsanspruch zu beschädigen. Sie konnte sie höchstens als abgeschwächte Wahrheiten oder als ferne Vorbereitungen auf die Wahrheit betrachten, deren Monopol sie innehatte und die sie mit einer überragenden und allintegrierenden Wahrheit identifizierte. Die Erklärung *Dominus Iesus* hat das Verdienst, die fundamentalen Wahrheiten des christlichen Glaubens über die Einzigkeit und Universalität des Heils in Jesus Christus in Erinnerung zu rufen, aber sie steht noch zu sehr unter dem Zeichen eines unüberwindlichen Dilemmas zwischen Absolutismus und Relativismus. Die Theologie der Zukunft wird jedoch beweisen müssen, dass die Wahrheit, die sie bezeugt, weder exklusiv noch inklusiv gegenüber den Wahrheiten ist, welche die anderen Religionen bergen können. Weil wir das Relative immer als Gegensatz zum Absoluten verstehen, fehlen uns die Worte, um eine christliche Wahrheit zu bezeichnen, die *relativ* ist im Sinne von *relational* zu dem Teil an Wahrheit, der anderen Religionen inhärent ist.

Eine interreligiöse Theologie müsste die Schwingungen einer Wahrheit entfalten, die näher am biblischen Wahrheitsbegriff ist. Es ist nicht zu leugnen, dass die klassische Theologie den *Korrespondenzbegriff* von Wahrheit im aristotelischen Sinne bevorzugt hat, dem zufolge sich im Urteil die Adäquation von Verstand und Wirklichkeit ausspricht. Folglich war das Gegenteil von Wahrheit natürlich das Falsche. Es wäre wünschenswert, sich auf eine ursprünglichere Wahrheit zu berufen, die Wahrheit als *Manifestation*; dieser Begriff verweist uns auf eine Fülle von Wahrheit, die noch verborgen ist. Auch wenn Heidegger eine seltsame Unkenntnis der Wahrheit im hebräischen Sinn beweist, ist es nicht tollkühn, die *aletheia* und die Wahrheit im biblischen Sinn einander anzunähern. Das ursprüngliche Wesen der Wahrheit ist die Eigentümlichkeit dessen, was nicht verborgen bleibt. Statt also die verschiedenen Wahrheiten der religiösen Traditionen als Kontradiktionen einander gegenüberzustellen, sollte man jedes Mal ihre historische und textliche Kontingenz in Anschlag bringen. Im Zeitalter des religiösen Pluralismus ist es die historische Berufung der christlichen Theologie, den eschatologischen Tenor ihrer eigenen Sprache als Wahrheits-sprache zu betonen. Dann könnte der interreligiöse Dialog, trotz schwer überwindbarer Divergenzen, jeden Partner vom Dialog zur gemeinsamen Feier einer höheren Wahrheit jenseits der partiellen Annäherung einer jeden partikulären Wahrheit führen.

4.3 Eine andere Praxis des Lehrbetriebs in Dogmatik

In der Sicht einer interreligiösen Theologie bliebe der Einfluss des interreligiösen Dialogs auf alle großen Traktate einer dogmatischen Theologie zu zeigen. Man kann sich nämlich nicht damit begnügen, in den theologischen Lehrbetrieb einen neuen, der Theologie der Religionen gewidmeten Kurs einzuführen. Es geht um eine Dimension, die der ganzen Theologie koextensiv ist und zu einer Reinterpretation der großen Wahrheiten des Glaubens unter Bezug auf die Strahlen der Wahrheit führt, von denen die anderen religiösen Traditionen zeugen. Ich habe bereits das Paradox der Inkarnation angesprochen, das in gewisser Weise den dialogalen Charakter der christlichen Religion begründet. Hier nun beschränke

ich mich darauf anzudeuten, wie wir uns dem Geheimnis Gottes und dem zentralen Begriff von Heil oder Befreiung annähern könnten.

Wie kann man überhaupt über das Geheimnis Gottes, des Einen und Dreifaltigen, sprechen, ohne den strengen Monotheismus von Juden und Muslimen im Auge zu behalten? Der christliche Monotheismus als trinitarischer Monotheismus darf hinsichtlich der göttlichen Einzigkeit nicht nachlässig werden, und dabei muss er sich vor den beiden symmetrischen Versuchungen des Modalismus und des Tritheismus hüten. Zugleich aber ist es der Nutzen einer interreligiösen Theologie, dass sie deutlicher macht, wie der dreieinige Gott uns einlädt, über einen monolithischen Begriff von der Einzigkeit eines als absolutes Sein gedachten Gottes hinauszugehen und eine Einheit zu denken, die die Unterschiede umgreift. Die Transzendenz eines Gottes, der in seiner Selbstmitteilung so weit geht, dass er ein Menschsein annimmt, ist eine Transzendenz der Liebe und nicht nur des Seins. Im Übrigen kann uns der Dialog mit den großen Religionen des Fernen Ostens, die es ablehnen, das Absolute als personales Transzendentes zu bezeichnen, helfen, die immer noch anthropomorphe Vorstellung eines *geschaffenen Ich* und eines *göttlichen Du* zu überwinden. Im Bereich der personalen Erfahrung bestehen reale Konvergenzen zwischen dem *advaita* als Gedanken der Nichtunterscheidung und den tiefsten Intuitionen der christlichen Weisheit im Zeichen der negativen Theologie.

Das Heil als Befreiung des Menschen ist das gemeinsame Ziel aller Weltreligionen. Es wäre das Proprium einer interreligiösen Theologie, eine Analogie aufzuzeigen in der Art und Weise, wie sich die konstitutiven Elemente jeder Religion zu jenem Ziel, nämlich Heil und Erlösung des Menschen, in Beziehung setzen. Man muss die Originalität der christlichen Erlösung in Jesus Christus als Befreiung von Sünde und Tod und als Geschenk des begonnenen ewigen Lebens hervorheben. Aber zugleich kann uns eine größere Vertrautheit mit den anderen religiösen Traditionen, vor allem des Fernen Ostens, vorsichtig machen gegenüber einer zu sehr auf das Heil als Befreiung von der Sünde fokussierten Konzeption. Angesichts der undeutlichen Erwartungen unserer Zeitgenossen kommt es darauf an, alle Schwingungen im christlichen Heil besser vernehmbar zu machen – nicht nur insofern dieses Versöhnung mit Gott ist, sondern auch Heilung des Unheils der *conditio humana* und Lebensweisheit, das aber heißt als Versöhnung mit dem eigenen Selbst und mit der ganzen Schöpfung.

Aus dem Französischen übersetzt von Michael Lauble

13 Vgl. Claude GEFFRÉ,
La vérité du christianisme à l'âge
du pluralisme religieux,
in: *Angelicum* 74 (1998) 171-192.

Zusammenfassung

Der religiöse Pluralismus ist zum Horizont der zeitgenössischen Theologie geworden. Einer Mitte des vergangenen Jahrhunderts etablierten (Religions-)Theologie der Erfüllung, die aus patristischen Quellen schöpfte und sich an die Hegelianische Idee des Christentums als »absoluter Religion« anlehnte, stehen neue Herausforderungen der Pluralität und Alterität gegenüber. Diese müssen über vertiefte Einsichten in das Mysterium und Paradox der Inkarnation angegangen werden, um die Blickpunkte des Anderen einnehmen zu können, ohne die eigene Identität aufzugeben, sowie den Begriff der Wahrheit neu zu denken als auch die theologischen Linien anderer Religionen in das je eigene Lehrsystem zu integrieren.

Summary

Religious pluralism has become the horizon of contemporary theology. New challenges of plurality and alterity confront a theology (of religions) which was firmly established in the middle of the last century, drew from patristic sources, and followed the Hegelian idea of Christianity as »absolute Religion«. These challenges have to be dealt with by means of deepened insights into the mystery and paradox of the incarnation in order to be able to adopt the points of view of the other without relinquishing one's own identity as well as to re-think the concept of truth and to integrate the theological lines of other religions into each one's own doctrinal system.

Sumario

El pluralismo religioso ha devenido el horizonte de la teología contemporánea. Frente a la teología de la religión que se estableció a mediados del siglo pasado, se inspiraba en los padres de la Iglesia, partía de las categorías de culminación y cumplimiento y se orientaba a la visión hegeliana del Cristianismo como la »religión absoluta«, hoy se presentan la pluralidad y la alteridad como nuevos desafíos. Estos sólo pueden ser asumidos partiendo de visiones más profundas del misterio y de la paradoja de la encarnación para poder así aceptar el punto de vista de los otros, sin perder la propia identidad. También debe ser repensado el concepto de verdad, integrando las líneas teológicas de las demás religiones en el propio sistema doctrinal.

Überlegungen zum Beitrag einer trinitarischen und pneumatologischen Christologie zur christlichen Theologie der Religionen

von Gilles Emery OP

»Der Heilige Geist bietet allen die Möglichkeit an, dem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.« Diese Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Gaudium et spes*, Nr. 22) vereint zwei Hauptprinzipien der christlichen Reflexion über die Gewährung des Heils. Einerseits bekräftigt sie das universale Angebot der göttlichen Gnade, indem sie eine schon mehrmals vom neuzeitlichen katholischen Lehramt formulierte Vorgabe vertieft. Andererseits versteht sie das Heil als Werk des Geistes in Bezug auf Christus Jesus. Wer auch immer die Empfänger sind – das Heil kommt aus einem Handeln des Geistes, das das österliche Geheimnis Christi aktualisiert. Liest man weitere Konzilstexte, so kann man denselben pneumatologischen und christologischen Bezug auch der Aussage der Erklärung *Nostra aetate* (Nr. 2) zuschreiben, die darlegt, dass die katholische Kirche mit aufrichtigem Ernst die Handlungs- und Lebensweisen, die Vorschriften und Lehren der anderen Religionen betrachtet, dass sie nichts von dem, was in diesen Religion wahr und heilig ist, verwirft und dass sie in ihnen »einen Strahl jener Wahrheit [anerkennt], die alle Menschen erleuchtet«. Das ist das, was in jüngerer Zeit auch die Erklärung *Dominus Iesus* hinsichtlich der heiligen Schriften der anderen Religionen bekräftigt hat: Diese Schriften »erhalten [...] vom Mysterium Christi jene Elemente des Guten und der Gnade, die in ihnen vorhanden sind« (Nr. 8).¹

Diese Elemente laden die christliche Theologie dazu ein, eingehender über die Rolle Christi und seines Geistes bei der Erfüllung des universalen Heilswillens Gottes nachzudenken. In der Perspektive dogmatischer Theologie werden wir uns darauf beschränken, einige Aspekte von Christologie und Pneumatologie, insbesondere die gegenseitige Beziehung zwischen dem Geist und dem Mysterium Christi Jesu, zu untersuchen. Im Wege von Frage und Aussage möchten wir feststellen, wie eine trinitarische und pneumatische Christologie zur Entfaltung einer christlichen Theologie der Religionen beitragen kann. Dabei werden wir auf die von der Theologie des Thomas von Aquin bereitgestellten Mittel zurückgreifen.

1 Christliche Theologie des religiösen Pluralismus

Unter den Wegen, die sich auftun, um der Universalität des Heils Rechnung zu tragen, das Gott allen Menschen anbietet, und gleichzeitig der Einzigkeit Christi Jesu wie auch dem definitiven Charakter der Erfüllung des Heils in Christus Jesus gerecht zu werden, verdient die »trinitarische Christologie« besondere Aufmerksamkeit. Im Grunde haben die biblischen

¹ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung *Dominus Iesus*. Über die Einzigkeit und die Heilsuni-

versalität Jesu Christi und der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148), Bonn 2000, 11.

und dogmatischen Studien schon lange den Wert einer »filialen« und »pneumatischen« Christologie gezeigt.² Die Forschung über eine christliche Theologie der Religionen kann hier indes neue Entwicklungen beitragen. Wir denken speziell an den Weg, den P. Jacques Dupuis im zweiten Teil seines Buches *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*³ und in verschiedenen Aufsätzen zu diesem Thema beschritten hat. Die Frage, die sich stellt, ist folgende: Wie kommt im Rahmen des einzigen Heilsplans, den Gott für die Menschheit hat, angesichts ihrer unterschiedlichen Lebensumstände das Heil zu den Einzelnen und zu den religiösen Gruppierungen? Die von P. Dupuis vorgeschlagene Antwort vereint drei komplementäre Aussagen: Erstens »die permanente Aktualität und universale Wirksamkeit des Christus-Ereignisses, ungeachtet der historischen Partikularität dieses Ereignisses«; zweitens »die wirkende universale Gegenwart des Logos Gottes, dessen Handeln nicht auf die menschliche Existenz beschränkt ist, welche er im Geheimnis der Menschwerdung angenommen hat«; drittens »das ebenfalls universale Handeln des Geistes Gottes, das durch dessen Ausgießung durch den auferstandenen und verherrlichten Christus weder beschränkt noch erschöpft wird«.⁴ Dieses Modell von trinitarischer Christologie lässt sich als »inklusionistischer Pluralismus« kennzeichnen.⁵ Es erlaubt, die Grundlagen zu legen für die Anerkennung eines Pluralismus in der Art, wie Gott zum Heil der Menschen eingreift. So will es die Universalität des göttlichen Heilshandelns aufzeigen und dem Wert der Elemente von »Wahrheit und Gnade« (vgl. *Ad gentes*, Nr. 9) in den verschiedenen Religionen Rechnung tragen, dabei aber die Rolle Jesu Christi für das Heil der ganzen Menschheit wahren. So lässt sich die Vielfalt der Religionen denken, ohne dass auf die Bejahung der einzigartigen Heilsmittlerschaft Christi Jesu verzichtet wird; das aber heißt die unüberbietbare »Konzentration« der Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes in der Menschwerdung des Wortes anzuerkennen.⁶

Dieses Modell von trinitarischer und pneumatischer Christologie zeichnet sich besonders durch die Behauptung einer zweifachen Überschreitung aus. Einerseits überschreitet das Handeln des Wortes als solchen (des Wortes in seiner Gottheit) die Tätigkeit der Menschheit, die es in Christus Jesus angenommen hat. Die göttliche Tätigkeit des Logos erschöpft sich nicht in seinem Ausdruck durch die menschliche Natur des Logos: Es gibt auch nach der Menschwerdung eine universale und fortgesetzte Tätigkeit des Wortes

2 Siehe Veronika GASPAR, *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995)*: Status quaestionis e prospettive, Rom 2000, 635-637; Michael PRESS, *Jesus und der Geist*. Grundlagen einer Geist-Christologie, Neukirchen-Vluyn 2001.

3 Französisch: Paris 1997, 307-582.

4 Jacques DUPUIS, *Le Verbe de Dieu, Jésus Christ et les religions du monde*, in: *NRT* 123 (2001) 529-546, hier 529.

5 Jacques DUPUIS, *The Truth Will Make You Free. The Theology of Religious Pluralism Revisited*, in: *Louvain Studies* 24 (1999) 211-263, hier 226.

6 DUPUIS, *The Truth* (wie Anm. 5), 240; vgl. DERS., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997, 480-485.

7 DUPUIS, *The Truth* (wie Anm. 5), 240; DERS., *Le Verbe de Dieu* (wie Anm. 4), 533: »Die Menschwerdung des Wortes dauert, nachdem sie

einmal in der Geschichte stattgefunden hat, für immer; aber das Handeln des Logos als solchen ist nicht auf diese fortdauernde Menschheit beschränkt, selbst nicht im verherrlichten Stande des Auferstandenen«; DERS., *Le Verbe de Dieu comme tel et comme incarné*, in: Andreas R. BATLOGG/Mariano DELGADO/Roman A. SIEBENROCK (Hg.), *Was den Glauben in Bewegung bringt*. Fundamentalthologie in der Spur Jesu Christi, Festschrift für Karl H. Neufeld S.J., Freiburg i. Br. 2004, 500-516, hier 513: »Das menschliche Handeln des inkarnierten Wortes ist zwar das universale Sakrament des Heilshandelns Gottes, aber es erschöpft nicht das Handeln des Wortes.«

8 DUPUIS, *The Truth* (wie Anm. 5), 242; Vgl. DERS., *Vers une théologie* (wie Anm. 6), 487-488.

9 Zur Frage des Dogmas von Chalcedon siehe insbesondere die Diskussion von DUPUIS in: *Le Verbe de*

Dieu comme tel et comme incarné (wie Anm. 7); für eine knappere Übersicht siehe Hans WALDENFELS, *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002, 52-56.

10 DUPUIS, *Le Verbe de Dieu, Jésus Christ* (wie Anm. 4), 530-531.

11 DUPUIS, *Le Verbe de Dieu comme tel et comme incarné* (wie Anm. 7), 507.

12 DUPUIS, *Le Verbe de Dieu, Jésus Christ* (wie Anm. 4), 533.

13 Ebd., 545.

14 Gemäß der dogmatischen Definition des III. Constantinopolitanums sind die Tätigkeit der göttlichen Natur und die Tätigkeit der menschlichen Natur »ungeteilt, unverändert, unzerstückelt und unvermischt«; vgl. Josef WOHLMUTH (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd. I: Konzilien des ersten Jahrtausends, Paderborn 1973, 128.

Gottes als solchen, jenseits jeder Bedingtheit durch die menschliche Natur des inkarnierten Wortes, auch in dessen verherrlichtem Zustand, so dass der Offenbarungs- und Heilswert der Menschheit Christi das Offenbarungs- und Heilshandeln des Wortes nicht erschöpft.⁷ Andererseits – und das ist die zweite Überschreitung – ist das Handeln des Heiligen Geistes nicht mit seiner Ausgießung durch Christus erschöpft. Man muss also anerkennen, dass das Handeln des Geistes nicht ausschließlich an die Mittlerschaft der verherrlichten Menschheit Jesu Christi gebunden ist, sondern sich über diese Mittlerschaft hinaus erstreckt.⁸ Diese These einer zweifachen »Überschreitung« stützt sich auf eine enggeführte Lektüre des Dogmas von Chalkedon über die zwei Naturen Christi.⁹ Sie impliziert nicht die Existenz von zwei getrennten, unterschiedenen oder parallelen Heilsökonomien, sondern hält mit Nachdruck an der Behauptung einer einzigen göttlichen Heilsökonomie fest,¹⁰ die sich allerdings in einer Pluralität von »komplementären (untrennbaren) Aspekten« des einzigen Geheimnisses des von Gott vorgesehenen Heils vollzieht.¹¹ Diese Aspekte stehen nicht einfach nebeneinander, sondern sind organisch verbunden, sofern man anerkennt, dass das historische Christus-Ereignis, das Fleisch gewordene Wort, einen einzigartigen Wert und eine Tragweite besitzt, die es »konstitutiv« für das universale menschliche Heil machen,¹² so dass die »unterschiedlichen, von den verschiedenen religiösen Traditionen vorgeschlagenen Wege zusammen mit dem Christentum die Totalität des göttlichen Heilsplans für die Menschheit bilden.«¹³

Es steht außer Zweifel, dass eine trinitarische Christologie für eine christliche Theologie der Religionen von Interesse und reichem Ertrag ist. Doch die zweifache Überschreitung, die wir skizziert haben, das heißt die Art, wie das universale Heilshandeln des Wortes und des Geistes »jenseits« der menschlichen Tätigkeit des Fleisch gewordenen Wortes verstanden wird, wirft Probleme auf. Mit Recht kann man sich fragen, ob eine trinitarische Christologie nicht Raum gibt, um gewisse Aspekte der Beziehung zwischen dem Wort, dem Geist und den Mysterien Christi im Fleische anders zu sehen.

2 Das Wort und seine Menschheit

Ein chalkedonischer Ansatz lädt dazu ein, die beiden Naturen des Fleisch gewordenen Wortes und folglich seine beiden Handlungsweisen, wie sie das Dritte Konzil von Konstantinopel lehrte, zu unterscheiden: Die göttliche Tätigkeit des inkarnierten Sohnes und seine menschliche Tätigkeit vermischen sich nicht.¹⁴ Nun ist das Wort die Quelle aller Wahrheit und aller Kommunikation mit Gott für alle Empfänger des Heils. Aber welche Verbindung hat das universale Heilshandeln des Wortes als solchen mit seiner geschichtlichen und verherrlichten Menschheit? Die Interpretation des Chalcedonense und seine Anwendung auf die Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie der Religionen bleiben offen. Man kann indes der Meinung sein, dass eine trinitarische Christologie nicht dazu nötig, ein Heilshandeln des göttlichen Wortes anzunehmen, das sich, auch nach der Menschwerdung und nach Ostern, »jenseits« seiner menschlichen Tätigkeit erstrecken würde, um Empfänger zu erreichen, zu denen diese menschliche Tätigkeit nicht gelangen würde.

Eines der Hauptmotive, die herangezogen werden, um eine göttliche Tätigkeit zu behaupten, welche das Ereignis Jesu Christi »überschreitet«, ist der natürlich endliche Charakter der Menschheit Christi als solcher. »Die historische Partikularität Jesu erlegt dem Christus-Ereignis unvermeidliche Begrenzungen auf. Dies gehört notwendig zu der von Gott gewollten sakramentalen Ökonomie. So wie das menschliche Bewusstsein Jesu in seiner Eigenschaft als Sohn seiner Natur nach das göttliche Geheimnis nicht zu erschöpfen

vermochte und somit die Offenbarung Gottes, die es vermittelt, begrenzt bleibt, erschöpft analog das Christus-Ereignis nicht – und kann auch nicht erschöpfen – die Heilmächtigkeit Gottes.«¹⁵ Ist ein kontingentes, einzigartiges Ereignis denn nicht unweigerlich durch radikale raum-zeitliche Begrenzungen gekennzeichnet, die seinen Einfluss einschränken? Man muss diese Frage in ihrem ganzen Gewicht wirken lassen. »Die Tätigkeit des Wortes als solchen überschreitet die Grenzen der Zeit und des Raums [...], und folglich darf seine Heilmächtigkeit nicht eingeschränkt werden, indem man sie einfach mit dem historischen Christus-Ereignis identifiziert.«¹⁶ »Die erleuchtende und Heil schaffende Macht des Wortes wird durch die Partikularität des historischen Ereignisses nicht eingeschränkt. Es transzendiert alle Barrieren von Raum und Zeit.«¹⁷ Die Problemstellung ist offenkundig: Die raum-zeitlichen Begrenzungen der historischen Tätigkeit Christi in ihrer radikalen Kontingenz mit all den Bedingtheiten, die sie impliziert, scheinen die universale Weite und Tiefe seiner menschlichen Tätigkeit jenseits bestimmter Grenzen zu behindern.

Die christliche Tradition hat jedoch Wege zu bieten, die es erlauben, einen weiter reichenden Heil schaffenden Einfluss der Menschheit Christi anzuerkennen. Wir denken dabei besonders an die Lehre des heiligen Thomas von Aquin über die Fülle der Gnade Christi und über das, was er die »Instrumentalursächlichkeit« dieser Menschheit nannte. Wir wollen diese beiden Erklärungswege kurz skizzieren und beginnen mit der Fülle der Gnade.

In seiner Christologie legt Thomas, häufig unter Bezugnahme auf Joh 1,16 (»aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade«) und auf Joh 3,34 (»Gott gibt den Geist unbegrenzt«), dar, dass sich die Menschheit Christi einer Gnadenfülle ohne Maß erfreute. Obwohl sie in ihrem Wesen als heiligmachende Gnade endlich ist, besitzt die Gnade Christi eine Intensität und Weite, die Thomas als »unendlich« qualifiziert, nicht nur hinsichtlich der Weise, wie Christus die Gnade für sich selbst besaß (»persönliche Gnade«), sondern auch im Hinblick darauf, wie er sie anderen weitergibt (»Gnade des Hauptes«). Gegründet auf die Einheit von Menschheit und Gottheit in der Person des Wortes, aber formal von dieser hypostatischen Union unterschieden, gießt die Salbung des Geistes in der Mensch-

15 DUPUIS, Le Verbe de Dieu comme tel et comme incarné (wie Anm. 7), 513.

16 DUPUIS, Le Verbe de Dieu, Jésus Christ (wie Anm. 4), 533.

17 Ebd., 544.

18 Siehe insbesondere THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 7 und 8.

19 Für Thomas von Aquin ist der Mittler Christus *als Mensch*; siehe *Summa theologiae* III, q. 26 a. 2.

20 THOMAS VON AQUIN, *In Matthaeum* 12,18: »Sed in Christo non solum de Spiritu, sed totum Spiritum effudit, ut habetur Io. III, 34: *Non ad mensuram datus est ei Spiritus*; et Is. XI, 2: *Requiescet super eum Spiritus Domini*. Et hoc inquantum habet formam servi.«

21 THOMAS VON AQUIN, *De veritate*, q. 29 a. 3: »Ad mensuram dat Deus Spiritum hominibus, Filio non ad mensuram; sed sicut totum ex se ipso genuit Filium suum, ita incarnato Filio suo totum Spiritum suum dedit non particulariter, non per subdivisionem, sed universaliter et generaliter.«

22 THOMAS VON AQUIN, *Compendium theologiae*, Pars I, cap. 215:

»[...] Quia absque mensura Spiritus dona accepit, habet virtutem absque mensura effundendi, quod ad gratiam capitis pertinet, ut scilicet sua gratia non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed etiam totius mundi, secundum illud I Ioan. II, 2: et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non solum pro nostris, sed etiam pro totius mundi. Addi autem potest et plurium mundorum, si essent.« Die gleiche Aussage erscheint in *Lectura in Ioannem* 3,34: »[...] Ut scilicet gratia Christi non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed hominum totius mundi, secundum illud I Io. II, 2 [...]; ac etiam plurium mundorum, si essent.«

23 THOMAS VON AQUIN, *Lectura in Ioannem* 1,16: »Plenitudo gratiae, quae est in Christo, est causa omnium gratiarum quae sunt in omnibus intellectualibus creaturis.«

24 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 8 a. 1; vgl. *In Epist. ad Hebraeos* 1, 9.

25 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 8 a. 3.

26 THOMAS VON AQUIN, *De veritate*, q. 29 a. 5: »Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse«; vgl. *De veritate*, q. 18 a. 4, ad sed contra 3: »Ipse [Christus] est nobis principium gratiae sicut Adam principium naturae [...]«.

27 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 7 a. 9, ad 1; q. 22 a. 1, ad 3; q. 27 a. 5, ad 1; *Lectura in Ioannem* 1,16 und 15,5; *In Epist. ad Galatas* 1,3; *In Epist. ad Hebraeos* 2,9.

28 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 39 a. 6, arg. 4: »Spiritus Sanctus a Christo in omnes alios derivatur: secundum illud Io. 1,16: *De plenitudine eius nos omnes accepimus*.«

29 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 8 a. 1, ad 1; vgl. q. 27 a. 5; q. 64 a. 3; *Summa theologiae I–II*, q. 112 a. 1, ad 1.

heit Jesu eine Überfülle göttlichen Lebens aus, die aus ihm nicht nur den hervorragendsten Empfänger der Gnade macht, sondern auch ihren Spender.¹⁸ Christus hat die Gnade, das heißt das Prinzip des Lebens mit Gott, empfangen und ebenso die Gaben des Heiligen Geistes (Gotteserkenntnis und Gottesliebe) – nicht nur für ihn selbst, sondern in seiner Eigenschaft als Erstgeborener von vielen Brüdern, das heißt insofern er der *archegós* ist, der alle, die er zu sich ruft, mit sich zum Vater führt. Diese Gnadenfülle situiert die Mittlerschaft im menschlichen Sein Jesu.¹⁹ »In Christus hat [Gott] nicht nur vom Geist, sondern den ganzen Geist ausgegossen [...]; und dies soweit Christus Knechtsgestalt hat.«²⁰ Den ganzen Geist (*totum Spiritum*)! Das ist die außerordentliche Gabe, die der Menschheit Christi um des Heils der Menschen willen verliehen wird. Thomas von Aquin greift zu diesem Thema die Sätze der *Glossa* zu Johannes 3,34 auf: »So wie Gott aus sich seinen ganzen Sohn gezeugt hat, hat er auch seinem Mensch gewordenen Sohn seinen ganzen Geist verliehen, nicht auf partikuläre und partielle, sondern auf universale und generelle Weise.«²¹ Darum genügt, Thomas zufolge, die Gnade Christi »nicht nur zum Heil einiger Menschen, sondern der Menschen auf der ganzen Welt [...]; und man kann sogar sagen: vieler Welten, wenn sie denn existierten.«²² Für Thomas partizipiert die Gnade, von der heute jeder Mensch in Gemeinschaft mit Gott lebt, an dieser Gnadenfülle, die der Menschheit Christi verliehen ward, damit er sie jedem Menschen mitteile: »Die Gnadenfülle, die in Christus ist, ist die Ursache aller Gnaden, die in allen vernunftbegabten Geschöpfen sind.«²³ Die mittlere Einzigartigkeit des Christus Jesus tritt also im Herzen der Heilsökonomie auf. Die Überfülle des Heils wird den Menschen durch einen Menschen verschafft, Christus Jesus, der kraft der außerordentlichen Heiligkeit seiner personal mit der Gottheit geeinten Menschheit eine Fülle göttlichen Lebens empfangen hat, um sie allen mitzuteilen. Die Mitteilung dieses göttlichen Lebens vollzieht sich durch die gesamte Existenz Jesu und, auf deren Höhepunkt, durch sein Ostern.

In seinen Erklärungen wollte Thomas die universale Erstreckung einer solchen Mitteilung des göttlichen Lebens kennzeichnen. Kraft seiner Gnadenfülle besitzt Christus die Macht, diese Gnade all denen mitzuteilen, die das Heil empfangen.²⁴ Daher ist er das Haupt *aller Menschen*, entsprechend verschiedenen Aktualisierungsgraden.²⁵ »Da Christus die Wirkungen der Gnaden irgendwie in alle vernunftbegabten Geschöpfe gegossen hat, ist er selbst seiner Menschheit nach irgendwie das Prinzip aller Gnade, wie Gott das Prinzip allen Seins ist.«²⁶ Christus, das heißt das Wort, insofern es Mensch geworden ist, ist die »Quelle aller Gnaden«, der »Urheber«²⁷ der Gnade. Kurz gesagt: »Der Heilige Geist fließt von Christus auf alle anderen über, gemäß Joh 1,16: Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen.«²⁸ Unter Berücksichtigung der hypostatischen Union und des Handelns des Geistes (die determinierende Rolle des Geistes wehrt hier dem Verdacht eines »Christomonismus«) sieht Thomas die ganze übernatürliche Ordnung unter der Lenkung Christi.

Die thomasische Erklärung der universalen Reichweite der Mitteilung des göttlichen Lebens durch Christus beruht speziell auf der Lehre von der »Instrumentalursächlichkeit« der Menschheit Christi. Nach der Auffassung der Alexandriner ist die Menschheit Christi das Werkzeug (*organon, instrumentum*) seiner Gottheit, ein eigenes Organ, begabt mit Verstand und Freiheit und geeint mit der göttlichen Person. »Die Gnade oder den Heiligen Geist zu verleihen kommt Christus, insofern er Gott ist, aus eigener Machvollkommenheit (*auctoritative*) zu; doch als Werkzeug (*instrumentaliter*) kommt es ihm zu, insofern er Mensch ist, das heißt insofern seine Menschheit das Werkzeug seiner Gottheit ist.«²⁹ Die menschliche Tätigkeit Jesu als solche besitzt eine eigene, genau umschriebene, bestimmte Konsistenz, so begrenzt wie die jedes anderen geschichtlichen Geschöpfs. Insofern aber diese menschliche Tätigkeit an seiner göttlichen Tätigkeit als deren eigenes Organ partizipiert,

empfängt sie die Kraft, ebenso weit reichende und universale Gaben zu verleihen wie die seiner göttlichen Tätigkeit. Diese »instrumentale« Tätigkeit (das Wort ist analog und ohne jede mechanische oder entpersönlichende Konnotation zu verstehen) beruht nicht nur auf der hypostatischen Union, sondern auch auf der vervollkommnenden Gabe des Heiligen Geistes, die Christus Jesus zuteil wurde.³⁰ Der Geist ist im Zentrum der menschlichen Tätigkeit Jesu.

Es geht hier nicht an, diese Konzeption von der »Instrumentalität« der Menschheit Christi zu entfalten, doch zumindest sollten wir für unser Thema vier Aspekte hervorheben. Erstens: Das Werkzeug vollführt seine instrumentale Tätigkeit nur, indem es seine eigene Tätigkeit vollzieht.³¹ Es ist die eigene Tätigkeit der Menschheit Jesu in ihrer konkretesten Realität, die zur Würde einer »universalen« Quelle des Heils erhoben wird. Zweitens: Indem er die göttlich-menschliche Tätigkeit Christi betrachtet, bemerkt Thomas, dass das der Menschheit Christi zugehörige Wirken, *insofern diese menschliche Tätigkeit von der Gottheit bewegt wird* (und nicht nur in ihrer Tragweite als menschliche Tätigkeit als solche gemäß ihrer eigenen »Form«), kein anderes Wirken ist als das des Haupthandelnden selbst.³² »Die Tätigkeit des Werkzeugs, insofern es Werkzeug ist, ist also keine andere als die des Haupthandelnden. [...] So ist das Wirken der menschlichen Natur Christi, insofern sie das Werkzeug seiner Gottheit ist, nicht verschieden vom Wirken der Gottheit: Das Heil, durch das die Menschheit Christi erlöst, ist nicht verschieden von dem Heil, das durch seine Gottheit geschenkt wird.«³³ Man kann diese Erklärung noch erweitern: Insofern man es in seiner »Instrumentalursächlichkeit« (das heißt insofern es instrumental an der Kraft der göttlichen Tätigkeit partizipiert) betrachtet, ist das Wirken der Menschheit Christi, welche den Heiligen Geist ausgießt, nicht verschieden vom Wirken seiner Heil schaffenden Gottheit. In den Geheimnissen von Ostern und Pfingsten ist die durch die Menschheit Christi gewährte Sendung des Geistes keine andere als die durch seine Gottheit gewährte Sendung des Geistes. Drittens: Die gewährte Wirkung behält das Kennzeichen des Werkzeugs, das an dem so hervorgebrachten Werk mitgewirkt hat: Die von Christus ausgegossene Gnade trägt das Kennzeichen Christi. Die erlösten Menschen partizipieren an der Gnade Christi, der die Gabe seines eigenen Geistes verleiht, welcher wiederum seine Empfänger in Christus eingliedert. Viertens: Die Ausdehnung dieser »instrumentalen« Tätigkeit ist universal: Sie verleiht das Heil, indem sie an der Kraft der Gottheit partizipiert, »welche mit ihrer Allgegenwart alle Orte und alle Zeiten erreicht«.³⁴

Folgt man diesem Ansatz, so besitzt die menschliche Tätigkeit des Menschen Christus einen Heil schaffenden Einflussbereich, der ebenso weit und tief ist wie der seiner Gott-

30 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 7 a. 1, ad 3; *Scriptum super Sententiis*, lib. III, dist. 13, q. 1 a. 1, ad 4; *De veritate*, q. 29 a. 5, ad 2. Siehe auch *In I ad Corinthios* 15, 45: »Christus als Mensch hat vom Heiligen Geist die Vollkommenheit seines Seins empfangen.« In seiner *Lectura in Ioannem* 1, 16 fasst Thomas diese Lehre in einem Wort zusammen: »Die Fülle Christi ist der Heilige Geist« (*plenitudo Christi est Spiritus Sanctus*).

31 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 62 a. 1, ad 2.

32 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 19 a. 1, sol. Thomas interpretiert hier die Lehre des Dritten Konzils von Konstantinopel.

33 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 19 a. 1, ad 2: »Actio instrumenti in quantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis, potest tamen habere aliam operationem prout est res quaedam. Sic igitur operatio quae est humanae naturae in Christo, in quantum est instrumentum divinitatis, non est alia ab operatione divinitatis: non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi, et divinitas eius.«

34 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 56 a. 1, ad 3.

35 THOMAS VON AQUIN, *In Epist. ad Titum* 3, 6: »In Christo enim duas naturas invenimus, et ad utramque pertinet, quod Christus det Spiritum sanctum. Quantum quidem ad divinitatem, quia est Verbum, ex quo simul et a Patre procedit ut Amor. Amor autem in nobis procedit ex conceptione cordis, cuius conceptio est verbum. Quantum vero ad humanam, quia Christus accepit summam plenitudinem eius, ita quod per eum ad omnes derivatur. Io 1, 14: *Plenum gratiae et veritatis*. Et paulo post [v. 16]: *Et de plenitudine eius omnes nos accepimus gratiam pro gratia*. Et III, 14: *Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum*, etc.«

heit. Die Menschheit Christi kollaboriert auf eine universale Weise mit seiner göttlichen Heilstätigkeit, denn es handelt sich dabei um die eigene menschliche Tätigkeit des göttlichen Wortes, so dass die Gnade, die heute jeden erlösten Menschen erreicht, aus der historischen und konkreten Menschheit Christi kommt, aus einer determinierten Menschheit, das heißt einer von der Jungfrau geborenen und im Ostergeheimnis verherrlichten Menschheit. Indem es sein menschliches Handeln erhebt und an seiner göttlichen Kraft nach Art einer *causa efficiens instrumentalis* teilhaben lässt, verleiht das Mensch gewordene Wort der Eigentätigkeit seiner – in sich selbst radikal begrenzten – Menschheit, Wirkungen hervorzubringen, die deren eigene Reichweite übersteigen, die sie durch die Kraft der Gottheit überschreiten, das heißt Wirkungen hervorzubringen, die sich ebenso weit erstrecken wie diejenigen seiner Gottheit, mit der sie zusammenarbeitet.

Es scheint also, dass man auf diesem Wege die Universalität des Heilshandelns des Wortes als solchen und zugleich die Universalität der Heilsmittlerschaft seiner historischen und verherrlichten Menschheit festhalten kann. Das ist nicht in einem exklusivistischen Sinn zu verstehen, denn die Mittlerschaft Christi schließt den Beitrag anderer Realitäten, die insgeheim an seinem Mysterium teilhaben, nicht aus; es ist damit auch nicht prätendierte, dass Christus die absolute Lösung aller Religionen wäre, denn die Unterschiede bleiben.

3 Christus und sein Geist

Eine analoge Aussage lässt sich formulieren hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Christus und seinem Geist. Uns scheint, wenn man ein Handeln des Geistes vertritt, das den begrenzten Einflussbereich der Menschheit Christi überschreitet, so ist das nicht der einzige Weg, wie wir dem universalen Handeln des Heiligen Geistes Rechnung tragen können. Theologisch bekommt man das Handeln des Geistes auch in den Menschen der verschiedenen Religionen und seinen Einfluss auf die in diesen Religionen enthaltenen Elemente des Guten und der Gnade zu fassen, indem man anerkennt, dass diese Gaben des Geistes aus dem Geheimnis Christi hervorgehen und dass sie die geschichtliche und verherrlichte Menschheit Jesu einbeziehen. Wir können auch dabei wieder von den Reflexionswegen des heiligen Thomas profitieren. Weiter oben haben wir bereits angedeutet, wie Thomas den Geist als das Agens des von Christus erfüllten Heils und als Frucht der Tätigkeit Christi fasst: Im Mysterium seines Fleisches empfängt Christus den »ganzen Geist«, um ihn unter aktiver Mitwirkung seiner Menschheit auszugießen. Die universale Weite und Tiefe der Gabe des Geistes durch den Sohn als Mensch gewordenen ruht auf zwei Fundamenten: auf der Fülle des Geistes selbst im Mensch gewordenen Sohn und auf dem instrumentalischen Handeln, das der Menschheit Christi ein Handlungsfeld zustellt, welches sich ebenso weit ausdehnt wie dasjenige seiner Gottheit.

Die Erklärungen des heiligen Thomas lassen sich anhand seines Kommentars zum Titusbrief 3,6 erhellen; dort zeigt er, dass der Geist vom Vater und von Christus Jesus geschenkt wird: »In Christus finden wir zwei Naturen. Und dass Christus den Heiligen Geist schenkt, betrifft seine beiden Naturen. Die göttliche, weil er das Wort ist: Vom Wort und zugleich vom Vater geht der Geist als Liebe aus. [...] Und die menschliche, weil Christus die ganze Fülle des Geistes empfangen hat, so dass er von ihm zu allen überfließt gemäß Joh 1,14: *voll der Gnade und Wahrheit*, und etwas später (v.16): *Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade*, und in Kap. 3,34: *Gott gibt den Geist unbegrenzt*.«³⁵ Diese Passage

enthält gleichsam in Miniatur die Struktur eines theologischen Verständnisses der Gabe des Geistes. Im Vater ruht die *auctoritas* (die Urquelle) der Sendung des Geistes. Christus Jesus sendet, in seiner göttlichen Natur, den Heiligen Geist kraft seiner Eigenschaft als Wort des Vaters, aus dem der Geist hervorgeht; Christus sendet den Heiligen Geist ebenso in seiner menschlichen Natur kraft der Fülle dieses Geistes, die seine menschliche Natur erfüllt: Die Gnade fließt von Christus über auf alle, die sie empfangen. Setzen wir noch hinzu, dass die überschwengliche Schenkung des Geistes direkt an die Verherrlichung des Christus Jesus gebunden ist. In der *Summa theologiae* zeigt Thomas, dass die Himmelfahrt Christi »im Hinblick auf Christus selbst gesehen« die Ursache des Heils ist, denn die Himmelfahrt etabliert Christus in der Stellung als Geber des Geistes in Fülle: »Auf dem Himmelsthron sitzend in seiner Eigenschaft als Gott und Herr, sendet er von dort die göttlichen Gaben zu den Menschen.«³⁶ Gewiss setzt die Himmelfahrt Christus nicht als Gott ein, aber sie manifestiert die Gottessohnschaft der Person Christi und lässt seine Menschheit auf den Thron gelangen, den die Gottheit niemals verlassen hat und von dem der Geist ausgegossen wird.³⁷

Gemäß diesem Ansatz gießt Christus den ganzen Geist mit der Mittlerschaft seiner verherrlichten Menschheit aus. In seinem Ostern teilt er seinen eigenen Geist mit, den Geist, der seiner ewigen Gemeinschaft mit dem Vater entspringt und mit dem seine Menschheit im Hinblick auf eine universale Ausgießung begnadet wurde. Christus vollzieht somit alle Heiligung, indem er durch sein göttlich-menschliches Wirken den Heiligen Geist gewährt. Diese Lehre lässt sich in folgender Aussage zusammenfassen: *Christus wirkt durch den Heiligen Geist*. Er gewährt die Gemeinschaft mit Gott und die brüderliche Gemeinschaft, indem er »durch seinen Geist« handelt, das heißt indem er den Geist schenkt, von dem er erfüllt ist.³⁸ So wohnt die Gottesliebe »in Christus«: Christus schenkt sie durch den Heiligen Geist, den er sendet.³⁹ Die Rechtfertigung, ein im eigentlichen Sinne göttliches Werk, ist das Werk Christi, des Mensch gewordenen Wortes, in dem Maße, in dem er den Heiligen Geist mitteilt: »Erschaffen heißt etwas aus nichts machen; daher kann der ohne

36 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, q. 57 a. 6: »Tertio ut, in caelorum sede quasi Deus et Dominus constitutus, exinde divina dona hominibus mitteret, secundum illud Eph IV, 10 [...]«

37 THOMAS VON AQUIN, *In Epist. ad Ephesios* 1,20: »[...] Ita quod cum dicimus Christum Iesum constitutum ad dexteram Dei, intelligatur secundum humanitatem constitutus in potioribus bonis Patris, et secundum divinitatem intelligatur aequalis Patri.«

38 THOMAS VON AQUIN, *In Epist. ad Romanos* 12,5: »Subdit in Christo, qui per Spiritum suum, quem dat nobis, nos invicem unit et Deo.«

39 THOMAS VON AQUIN, *In Epist. ad Romanos* 8,39: »Quae quidem charitas Dei est in Christo Iesu Domino nostro, quia scilicet per eum data est nobis, in quantum per Spiritum Sanctum nobis dedit. Luc. XII, 49: ignem veni mittere in terram et quid volo nisi ut accendatur«; *In II Tim.* 1,13: »[...] Vera dilectio est in Christo, quia dedit Spiritum Sanctum, per quem Deum diligimus.«

40 THOMAS VON AQUIN, *In Epist. ad Ephesios* 2,10: »Est enim creare, aliquid ex nihilo facere, unde quando aliquis iustificatur sine meritis praecedentibus, dici potest creatus, quasi ex nihilo factus. Haec autem actio, scilicet creatio iustitiae, fit virtute Christi, Spiritum Sanctum dantis. Propter quod subdit in Christo Iesu, id est per Christum Iesum.«

41 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 43 a. 7.

42 THOMAS VON AQUIN, *In Epist. ad Romanos* 1,4: »Dicit ergo quod Christus sit Filius Dei in virtute, apparet secundum Spiritum sanctificationis, id est secundum quod dat Spiritum sanctificantem [...]«

43 THOMAS VON AQUIN, *In Epist. ad Ephesios* 2,18: »Et ideo quidquid fit per Spiritum Sanctum, etiam fit per Christum.«

44 THOMAS VON AQUIN, *In Epist. ad Romanos* 8,9: »Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius. Sicut non est membrum corporis quod per spiritum corporis non vivificatur, ita non est membrum Christi, qui spiritum Christi non habet.«

45 THOMAS VON AQUIN, *De veritate*, q. 29 a. 4.

46 THOMAS VON AQUIN, *In Epist. ad Romanos* 8,2: »Sicut spiritus naturalis facit vitam naturae, sic Spiritus divinus facit vitam gratiae. [...] Iste Spiritus non datur nisi his qui sunt in Christo Iesu. Sicut enim spiritus naturalis non pervenit ad membrum quod non habet connexionem ad caput, ita Spiritus Sanctus non pervenit ad hominem qui non est capiti Christo coniunctus.«

47 Siehe insbesondere *Summa theologiae* III, q. 19 a. 4; vgl. q. 48 a. 2, ad 1. Hier rühren wir ans Zentrum des Mysteriums der Kirche.

vorgängige Verdienste Gerechtfertigte ›erschaffen‹ genannt werden, insofern er ja gleichsam ›aus nichts‹ gemacht ist. Und diese Handlung, die ›Erschaffung der Gerechtigkeit‹, wird vollzogen durch die Macht Christi, der den Heiligen Geist schenkt. Daher sagt der Apostel: *Wir sind erschaffen in Christus Jesus* (Eph 2,10).⁴⁰

Dieses Verständnis der Beziehung zwischen Sohn und Heiligem Geist gründet in der Theologie der göttlichen Sendungen (Sendung des Sohnes und des Geistes). In seiner Menschwerdung wurde der Sohn als »Urheber der Heiligung« (*sanctificationis auctor*) gesandt, während der Heilige Geist als »Gabe der Heiligung« (*sanctificationis donum*) gesandt wurde.⁴¹ Das Heiligungshandeln wird dem Heiligen Geist zugeschrieben, der die Heiligung innerlich bewirkt (»ich glaube an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht«); es kommt aber ebenso dem Mensch gewordenen Sohn zu, insofern er durch die göttliche Kraft, an der seine Menschheit teilhat, »den heiligmachenden Heiligen Geist schenkt«.⁴² Das Handeln Christi (als des Mensch gewordenen Sohnes) und das des Heiligen Geistes besitzen somit dieselbe Weite und Tiefe, sie gewähren dieselbe Wirkung, nämlich die Heiligung, obwohl Christus in anderer Weise als der Heilige Geist handelt. Christus handelt als Geber des Geistes. Der Geist aber ist nicht der Geber, sondern die Gabe selbst: Der Geist handelt als derjenige, welcher die Heiligung innerlich vollzieht, indem er bewirkt, dass man durch den Weg der Menschheit des inkarnierten Sohnes zum Vater gelangt. Kurz gesagt: »Alles, was durch den Heiligen Geist geschieht, geschieht auch durch Christus.«⁴³

Die Einheit Christi und des Heiligen Geistes tritt schließlich im Empfang der Gnade in Erscheinung. In seinem Kommentar zum Römerbrief 8,9 erläutert Thomas, dass nur der Empfang des Geistes es den Menschen ermöglicht, Glieder Christi zu werden: »*Wer den Geist Christi nicht hat, gehört ihm nicht an.* So wie das, was nicht durch den Geist des Leibes belebt ist, kein Glied dieses Leibes ist, ist der, welcher den Geist Christi nicht hat, kein Glied Christi.«⁴⁴ In der Tat wird die Kontinuität (*continuitas*) zwischen Christus und allen seinen Gliedern durch den Heiligen Geist gestiftet.⁴⁵ Doch im Kommentar zum selben Kapitel des Römerbriefs erklärt Thomas auch: »Der Geist wird nur denen gegeben, die in Christus Jesus sind. Wie der natürliche Geist nicht zu einem Glied gelangt, das keine Verbindung mit dem Haupt hat, so gelangt der Heilige Geist nicht zu einem Menschen, der nicht mit dem Haupte Christus verbunden ist.«⁴⁶ Einerseits schenkt der Heilige Geist die Gnade, die, weil sie die Gnade des Geistes Christi ist, in Christus eingliedert. Andererseits aber empfangen die Menschen die Gnade des lebendig machenden Heiligen Geistes aufgrund ihrer Einheit mit Christus: Der Geist wird nur denen gewährt, die in Christus Jesus sind. Die Frucht des durch Christus empfangenen Heils, das heißt die Gabe des Heiligen Geistes selbst, gelangt zu den Menschen in dem Maße, in dem sie »eine mystische Person« mit Christus bilden.⁴⁷ In diesem theologischen Verständnis impliziert die Mitteilung des Heils also zwei konstitutive Elemente: die Instrumentalursächlichkeit der Menschheit Christi und die mystische Einheit des Hauptes mit seinen Gliedern.

Doch wie steht es um die Männer und Frauen, die vor dem Zeitpunkt der Menschwerdung gelebt haben? Und wie ist das Heil der Gerechten zu fassen, die nicht den christlichen Glauben bekennen, sondern in anderen religiösen Traditionen leben? Uns scheint, dass die Überlegungen des Thomas über die Heiligen des ersten Bundes Anhaltspunkte liefern, die uns erlauben, in großen Zügen eine Antwort zu skizzieren. Er bemerkt, dass die Gabe des Geistes in der Zeit vor der Menschwerdung nicht vom Mysterium des Fleisches Christi und der einzigen Kirche Christi abgelöst war. Wenn die Heiligen des ersten Bundes die Gnade in der heiligmachenden Sendung des Heiligen Geistes empfangen, dann »durch den Glauben an den Mittler« (*per fidem mediatoris*). Diese Heiligen haben aus der Fülle Christi empfangen, insofern sie »im Glauben an den Mittler« (*in fide mediatoris*) gerettet wurden.⁴⁸

In der *Summa theologiae* präzisiert unser Autor: »Die alten Väter wurden, da sie die Sakramente des Gesetzes beachteten, durch denselben Glauben und durch dieselbe Liebe zu Christus getragen, die auch uns zu ihm tragen; und so gehörten die alten Väter zum selben Leib der Kirche, dem auch wir angehören.«⁴⁹ Der implizite oder explizite Glaube an den Mittler Christus erscheint also konstitutiv für das durch den Heiligen Geist gewährte Heil. Diese Vorstellung von der Rolle des Glaubens basiert speziell auf dem Hebräerbrief 11,6: »Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen.« Diese Erläuterungen, die eine klare Sicht der Kirche als sakramentale Gnadengemeinschaft implizieren, führen uns hinein in ein tiefes Verständnis der Beziehungen zwischen Christus und seinem Geist: »Niemand hat jemals die Gnade des Heiligen Geistes anders als durch den expliziten oder impliziten Glauben an Christus gehabt.«⁵⁰

Übernimmt man diesen theologischen Ansatz, so wird man dazu veranlasst anzuerkennen, dass die Gabe des Heiligen Geistes, wer sie auch immer empfangen mag, aus dem Mysterium Christi Jesu hervorgeht und ihre Empfänger mit den Geheimnissen des Fleisches Christi (und also mit der Kirche) verbindet. Der Heilige Geist erreicht seine Empfänger, welche sie auch sein mögen, *durch die Verbindung, die der Sohn in seiner Menschheit mit den Menschen geschaffen hat.* »Die Menschen können demnach mit Gott nicht in Verbindung kommen, wenn es nicht durch Jesus Christus unter Mitwirkung des Geistes geschieht.«⁵¹ Die Gegenwart des Mysteriums Christi erscheint somit als der gesamten Geschichte koextensiv: Die Menschen empfangen das Heil vom Vater durch den Geist in Christus Jesus. Eine trinitarische Christologie kann also die Universalität des Heilsplans Gottes zeigen, indem sie der mittlerischen Einzigkeit Christi Jesu Rechnung trägt.

Wir wollen diese Skizze mit einer Frage zur theologischen Methode abschließen. In der Reflexion über die Heilsökonomie gibt es kaum absolut notwendige Argumente – weder zugunsten der einen These noch zugunsten einer anderen. Wir kennen die Ökonomie, die Gott gewählt, durch die Offenbarung, die er uns gegeben hat, und durch ihren Vollzug selbst. Die klassische Theologie spricht in dieser Hinsicht von »Konvenienzgründen«. Dieses Vokabular bedeutet nicht, dass es solchen Gründen an Wert mangelt, es erinnert vielmehr daran, dass die Weisheit Gottes uns unendlich übersteigt. Uns bleibt nur, die Größe des Plans zu bewundern, den Gott in seiner Liebe zu den Menschen verwirklicht, und der Versuch, einige Strahlen der Weisheit zu erhaschen, die er so bewiesen hat. Gott hätte die Menschen auch anders retten können als durch die Existenz seines Mensch gewordenen Sohnes: Nichts hat ihn zu dieser Wahl genötigt, es sei denn eine unauslotbare Liebe. Das Evangelium zeigt, dass Gott genau diese Wahl getroffen hat – ohne Notwendigkeit, aus freier Entscheidung seiner Weisheit. Das Vorhaben einer christlichen Theologie, die Christus im Zentrum aller Dinge erkennt, ist zugleich ehrgeizig und bescheiden. Sie

48 THOMAS VON AQUIN, *Scriptum super Sententiis*, lib. I., dist. 15, q. 5, a. 2, sol.

49 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, III^o, q. 8 a. 3, ad 3: »Et ideo antiqui patres, servando legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem et dilectionem eandem qua et nos in ipsum ferimur. Et ita patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus.« Siehe auch *Summa theologiae* III, q. 49 a. 5, ad 1 (»per fidem passionis Christi«). Für Thomas steht der eschatologische Zugang zur Anschauung

Gottes nur offen dank dem Erlösungshandeln Christi. Im Falle der Gerechten, die vor Christus gelebt haben, bringt er das Ereignis des »Abstiegs Christi in das Reich der Toten« ins Spiel: Christus befreit diese Gerechten aus dem Aufenthaltsort der Toten, um sie zur Anschauung Gottes zu führen. Siehe dazu insbesondere die Erklärungen in *Summa theologiae* III, q. 52 a. 5, sol. und ad 2; vgl. q. 49 a. 2, ad 2.

50 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I-II, q. 106 a. 1, ad 3: »Nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam.« Siehe auch Thomas' Kommentar *In ad Hebraeos* 11,6: Er bemerkt dort, dass der Modus des Glaubens (*modus credendi*) je nach der Zeit der Heilsgeschichte (*tempus*) und dem Zustand der Personen (*status*) differiert.

51 JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris missio* (1990), Nr. 5 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), Bonn 1990, 12f.

kann kaum etwas anderes tun, als über die Grundlage dessen nachzudenken, was Gott in Christus Jesus konkret vollzogen hat und wovon die Heilige Schrift Zeugnis ablegt. Die gläubige Vernunft versucht, dessen Konvenienz wahrzunehmen und das Licht, welches das Mysterium Christi auf alle Dinge wirft, aufzuzeigen. Kommt für die christliche Theologie der Religionen etwas anderes in Frage? Welche Argumentation ist hier anzuwenden, wenn nicht die höchste Angemessenheit (»Konvenienz«) des Handelns, das Gott konkret manifestiert und in seinem Mensch gewordenen Sohn vollzogen hat? Wenn dem so ist, ist es nicht unsere Sache, eine Totalität des göttlichen Heilsplanes zu konstruieren, sondern vielmehr das universale Handeln Gottes im Lichte dessen zu verstehen, was er in seinem Mensch gewordenen und verherrlichten Sohn verwirklicht hat. Die Aufgabe einer christlichen Theologie besteht also darin, dieses Heilshandeln Gottes in der ökonomischen Gesamtheit zu erfassen, die verwirklicht ist in seinem Mensch gewordenen Sohn, der den Heiligen Geist zum Heil aller Menschen ausgießt.

Aus dem Französischen übersetzt von Michael Lauble

Zusammenfassung

Der Beitrag antwortet mit Mitteln, die von der Theologie des Aquinaten bereit gestellt wurden, auf eine trinitarische und pneumatologische Christologie, wie sie in den letzten Jahren z. B. Jacques Dupuis in religionstheologischen Zusammenhängen skizziert hat. Diese ist von einer zweifachen »Überschreitung« gekennzeichnet, die in Bezug auf Christus die Größe des Wortes Gottes und die Universalität und Eigenbedeutung des Hl. Geistes hervorstreicht. Dem wird mit Thomas von Aquin die überragende und einzigartige, historisch konkrete Retter-Gestalt Christi entgegengehalten – obwohl Gott die Menschen auch in einer anderen Form hätte retten können.

Summary

Using the theology of Aquinas, the contribution responds to a Trinitarian and pneumatological Christology, such as, for example, the one sketched by Jacques Dupuis in recent years in religious-theological contexts. This Christology is marked by a double »overstepping of the bounds« which, in relation to Christ, emphasizes the greatness of God's word and the universality and self-significance of the Holy Spirit. Using Thomas Aquinas, the outstanding and unique, historically concrete saviour-figure of Christ is contrasted to this – although God could have also saved humanity in another form.

Sumario

Con la teología del Aquinate responde el artículo a las cuestiones de Cristología trinitaria y pneumatología tratadas en los últimos años por Jacques Dupuis en el contexto de su teología de la religión. Esta parte de una doble »superación« que en relación a Cristo acentúa la grandeza de la Palabra de Dios y la universalidad y el significado del Espíritu Santo. Con Tomás de Aquino el autor resalta más bien la histórica, concreta y singular figura salvífica de Cristo – aunque Dios hubiera podido también salvar a los hombres de otra forma.

Das ekklesiologische Problem im interreligiösen Dialog

von Benoît-Dominique de La Soujeole OP

Die ekklesiologische Frage im Rahmen der heutigen Forschung über Sinn und Heilswert der nichtchristlichen Religionen ist ein besonders komplexes Problem, das in vielen Aussagen nicht berücksichtigt wird. Einer Vielzahl von Autoren scheint es geradezu evident, dass sich das Heil der nicht evangelisierten Menschen als Mitglieder ihrer Religion außerhalb der Kirche verwirklicht. Das bekannte Axiom »Außerhalb der Kirche kein Heil« wird, wenn nicht schlicht und einfach abgelehnt, zumindest regelmäßig abgeschwächt.¹ Ausgehend vom II. Vaticanum wollen die folgenden Überlegungen das Geheimnis der Kirche im Zusammenhang mit den nichtchristlichen Religionen theologisch durchdenken.

Eines fällt bei der Lektüre der Erklärung *Nostra aetate* sogleich auf: In diesem Text von fünf Artikeln, dem kürzesten Konzilsdokument überhaupt, wird 17 Mal explizit die Kirche erwähnt. Von diesen 17 Vorkommen bezeichnen sechs die christliche Gemeinschaft als eine, die sich von den anderen Religionen unterscheidet, und diese Stellen finden sich alle (mit einer Ausnahme in Nr. 5) am Anfang der Erklärung, die von den nichtchristlichen Religionen handelt. Die elf übrigen handeln vom *Geheimnis* der Kirche, von der Kirche *Christi*, vom neuen Volk Gottes und sind konzentriert im Artikel 4, der den Juden gewidmet ist. Diese Beobachtung zu Beginn erlaubt uns, die Intention des Textes zu erfassen: Wenn sich die Kirche in ihrem Unterschied und ihrer Unterscheidung gegenüber den anderen Religionen darstellt, anerkennt und bekennt sie, dass sie in ihrem Mysterium im ausgewählten Volk des ersten Bundes bereits präsent, »geheimnisvoll vorgebildet«, ist, wie der Text sagt (Nr. 4,2). Folglich gibt es zwei Auffassungen von Kirche, die in der Erklärung aufeinander folgen: Einerseits wird die Kirche, was die religiöse Vielfalt angeht, als die Gemeinschaft behandelt, die wegen der einzig-einzigartigen Fülle Christi, die sie verkündet, von den anderen getrennt ist, dabei aber für alles, »was in diesen Religionen wahr und heilig ist« (NA 2,2), tiefen Respekt bezeugt; andererseits wird, sofern es um das göttliche *Geheimnis* des Heils geht, die mystische Gemeinschaft im weiteren Sinne in ihrer im ersten Bund begonnenen Existenz ins Auge gefasst.

Die erste ekklesiologische Perspektive von *Nostra aetate* ist also recht statisch: Das Geheimnis der Kirche steht den nichtchristlichen Religionen gegenüber. Im Übrigen nennt die Erklärung als Heilsweg bei den Nichtchristen lediglich die Gnade Gottes und den Gehorsam gegenüber dem Gewissen.² Die Bedeutung der nichtchristlichen Religionen für das

1 Der jüngste ernstzunehmende Versuch in dieser Richtung ist Bernard SESBOÜÉ, *Hors de l'Eglise pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris 2004. Er verrät diesen bagatellisierenden Optimismus. Siehe dazu unsere Rezension in: *Revue thomiste* 104 (2004) 667-675.

2 Für eine Analyse dieses Punktes siehe M. DHAVAMONY, *Évangélisation et dialogue à Vatican II et au Synode de 1974*, in: René LATOURELLE,

Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987), Bd. III, Montréal/Paris 1988, 263-280 (Anm. 273f.).

3 Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* Nr. 13. Dieses Vokabular wird wenig später im Zusammenhang mit den Nichtchristen wieder aufgenommen: »Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingeordnet (*ad Populum Dei diversis rationibus*

ordinantur)« (LG 16). LG 13 erscheint dann auch wörtlich in der Enzyklika *Redemptoris missio* (1990), Nr. 9, und im *Katechismus der katholischen Kirche*, Nr. 836f.

4 UR 15,1: »So baut sich auf und wächst durch die Feier der Eucharistie des Herrn in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes (*Ecclesia Dei aedificatur et crescit*) ...«.

5 *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (Cogitatio fidei 200), Paris 1997.

Heil ihrer Mitglieder wird nicht erhoben, ja nicht einmal zum Problem gemacht. Die einzige, rasche Erwähnung des »Strahl[s] jener Wahrheit [...], die alle Menschen erleuchtet« und die sich in dem findet, »was in diesen Religionen wahr und heilig ist« (NA 2,2), wird inhaltlich nicht weiterentwickelt.

Die Erklärung *Nostra aetate* – promulgiert gegen Ende des Konzils, am 28. Oktober 1965 – steht jedoch im Gesamt der Konzilstexte und wird durch einige von ihnen in mehreren Punkten ergänzt. Da sind zunächst die Konstitution *Lumen gentium* und das Dekret *Unitatis redintegratio* zu erwähnen (beide ein Jahr früher promulgiert, nämlich am 21. November 1964) und sodann das Dekret *Ad gentes* (promulgiert am Ende des Konzils, das heißt am 7. Dezember 1965).

Lumen gentium enthält einen sehr schönen Artikel 13; er steht im Kontext der Kirche als Volk Gottes und verdient es, wörtlich zitiert zu werden:

»Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes, die den allumfassenden Frieden bezeichnet und fördert, sind alle Menschen berufen [*vocantur*]. Auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet [*variis modis pertinent vel ordinantur*] die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind.«³

Der erste hier gegebene Fingerzeig ist wichtig: Jeder Mensch steht in Beziehung zum Geheimnis der Kirche. Die Perspektive ist noch individuell. Was die von der katholischen Kirche getrennten Christen angeht, ist bekanntlich das »*subsistit in*« in *Lumen gentium*, Nr. 8,2, von Bedeutung. Das Dekret über den Ökumenismus bringt es deutlich zur Sprache, indem es die lebendige und wachsende Gegenwart des Mysteriums der Kirche in den orthodoxen Kirchen anerkennt.⁴ Diese getrennten Brüder sind nicht individuell mit der Kirche verbunden, sondern bilden einen Teil von ihr durch die Zugehörigkeit zu ihrer eigenen Gemeinschaft, selbst wenn diese gegenüber der katholischen Fülle mit Mängeln behaftet ist.

Die Perspektive, die uns von dieser Lehre des II. Vaticanums nahegelegt wird, ist die der ekklesialen Gradualität: Ausgehend von einer Fülle, die die katholische Kirche beansprucht, kann man die Präsenz dieses einzigen Mysteriums, wenn auch um das eine oder andere seiner Elemente verkürzt, in anderen Gemeinschaften (an)erkennen. Die Anwendung auf die christlichen Gemeinschaften ist die unmittelbarste, da diese ja zum Strom der biblischen Offenbarung gehören und weil in ihnen viele der Gaben Christi gegenwärtig sind.

Die Lehre des II. Vaticanums könnte der heutigen Forschung eine klare Richtung weisen: Kann man, zumindest *a priori*, in den nichtchristlichen Religionen Elemente aufzeigen, die Ähnlichkeiten mit den christlichen Elementen aufweisen und es – aufgrund ihrer Wahrheit und Gutheit – erlauben würden, in ihnen reale und in gewisser Weise auch wirksame Hilfen zu sehen, die ins Leben der Gnade einführen und zu dem daraus resultierenden sittlichen Leben hinführen können? Wenn ja, könnte man eine im eigentlichen Sinne ekklesiale – wenn auch unvollständige – Betrachtung der nichtchristlichen Religionen erwägen: In ihnen wäre das Geheimnis der Kirche bereits anwesend und würde nach seiner vollen qualitativen Manifestation verlangen, die die Aufgabe der christlichen Mission ist.

Nun hat aber die theologische Forschung diesen Weg gerade nicht eingeschlagen. Und zwar, wie uns scheint, aus einem ekklesiologischen Grund. Pater Dupuis, Verfasser eines zu Recht viel beachteten Versuchs aus dem Jahr 1997,⁵ hat zunächst eine Art Synthese der Aussagen zur Theologie der nichtchristlichen Religionen angestellt und danach seinen eigenen Beitrag vorgelegt. Der gemeinsame Punkt dieser Versuche, die im Übrigen höchst verschiedenartig sind, ist die Frage nach einem Heilswert der nichtchristlichen Religionen außerhalb jeder ekklesiologischen Betrachtungsweise. Gegenüber dem Schema, das die Perspektive der christlichen Tradition treffend zusammenfasst – *Gott erlöst die Welt in*

Christus durch die Eingliederung in seinen Leib, welcher die Kirche ist –, ersetzen die verschiedenen vorgeschlagenen Paradigmen die Mittlerschaft Christi durch andere mögliche Mittlerschaften oder versuchen zu erkennen, wie der Heilige Geist oder das Wort die Nicht-evangelisierten durch eine andere Heilsordnung erreichen können als jene, die die Christen erfasst. In allen Fällen liegt die Konsequenz auf der Hand: Das Geheimnis der Kirche bleibt sozusagen den Christen »vorbehalten«.

Die ekklesiologische Grundanschauung, die diesen Ausschluss der Kirche für das Heil der Nichtchristen rechtfertigt, geht von einer genauen Lektüre der lehramtlichen Äußerung Pius' XII. (*Mystici Corporis*) und des II. Vaticanums (*Lumen gentium*) aus, einer »strikten« Lektüre, die unter dem Wort »Kirche« einzig die Gemeinschaft versteht, zu der man »Zutritt durch das Sakrament der Taufe erhält.«⁶ Hält man sich an diese Lesart, so drückt man damit ganz klar aus, dass die nicht evangelisierten Menschen keine Glieder der Kirche sind, wiewohl sie gerettet werden können. Diese Entscheidung führt dazu, dass man Abstand nimmt von der ekklesiologischen Tradition der »*Ecclesia ab Abel*«, die es erlaubt, die Verbindung Gott – Christus – Kirche zu wahren. Folgt man hingegen dieser traditionellen Sicht, so muss die universale Heil schaffende Gegenwart des Geheimnisses Christi und der Kirche analog entsprechend den verschiedenen Heilszeitaltern *ab Abel* erfasst werden.

1 Die Ersatzlösungen

Die nichtchristliche Religion steht außerhalb des Stroms der biblischen Tradition. Das ist eine Tatsache. Manche Autoren⁷ haben deshalb gedacht, die Gabe des göttlichen Lebens, die den Heiden rettet (die Gnade), komme ihm durch eine andere Heilsordnung zu als die, deren Nutznießer die Christen sind. Diese Sicht, die in unseren Tagen unter Theologen ziemlich weit verbreitet ist, beruht auf dreierlei Dualismen.

1.1 Heilsordnung des Wortes und Heilsordnung des Fleisch gewordenen Wortes

Diese Position erblickt eine im eigentlichen Sinne christliche Heilsökonomie: die des Fleisch gewordenen Wortes (Christus), und eine andere, nichtchristliche Heilsordnung: die des Wortes. Diese These scheint der Auffassung des Glaubens zu widersprechen, der zufolge Christus in seiner Menschheit der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist.⁸ Wenn die nichtchristliche Religion theologisch in dem Zeitalter vor der Erwählung Abrahams situiert werden kann, gehört sie folglich zur Heilsordnung der Erlösung in ihrem Stadium vor der Menschwerdung, das diese jedoch bereits ankündigt und vorbereitet. Sie ist bereits eine »inkarnierte« Religion in dem Sinne, dass das Geheimnis Christi darin angekündigt und vorbereitet wird und – per Antizipation – bereits wirksam ist. Heute ist es immer das Fleisch gewordene Wort, das seine Gnade auf alle Menschen ausgießt – nicht

⁶ Ebd., 133.

⁷ Zum Beispiel DUPUIS, *Vers une théologie* (wie Anm. 5).

⁸ Vgl. 1 Tim 2,5: »Einer [ist] Mittler zwischen Gott und den Menschen: / der Mensch Christus Jesus.« Die Erklärung *Dominus Iesus* der Glaubenskongregation (vom 6. August 2000) urteilt, diese Trennung zwi-

schen dem Heilshandeln des Wortes und dem Heilshandeln des Fleisch gewordenen Wortes sei »dem christlichen Glauben gänzlich entgegengesetzt« (DI 10).

⁹ Vgl. die Erklärung *Dominus Iesus*, Nr. 12.

¹⁰ Ebd. Nr. 18.

mehr durch Antizipation wie einst vor seiner Menschwerdung, sondern durch Mitteilung der durch die Mittlerschaft seiner verherrlichten Menschheit vollzogenen Erlösung.

Diese Gnade des *Fleisch gewordenen Wortes* trägt das Zeichen der damals noch zukünftigen bzw. heute bereits gekommenen Inkarnation. Sie offenbart sich und schenkt sich folglich durch geschaffene Vermittlungen, die irgendwie *Zeichen* und *Mittel* der Gabe der Gnade sind. Man denkt vor allem an das Vorhandensein einer möglichen Prophetie, die dem Entstehen eines noch sehr impliziten theologalen Glaubens dienen kann, an eine übernatürliche Offenbarung, deren Botschaft in der nichtchristlichen Religion durch deren Riten, Lehrinhalte und Lebensregeln bestehen kann. Eine Heilsordnung des Wortes allein nimmt nicht auf, was die nichtchristliche Religion an »Inkarniertem« in ihren und durch ihre eigenen Institutionen besitzt.

1.2 Heilsordnung Christi und Heilsordnung des Heiligen Geistes

Andere Autoren vertreten die Auffassung, zusammen mit der im eigentlichen Sinne christlichen Heilsordnung des Mensch gewordenen Wortes müsse man eine weiter gespannte Heilsordnung des über alles Fleisch ausgegossenen Heiligen Geistes denken (Num 11,29 als Ankündigung von Joel 3,1-5, erfüllt in Apg 2). Diese Position will eine aktuelle Heilsordnung »geistlicher« Gnade annehmen, das heißt eine nicht inkarnierte, rein innerliche Heilsordnung, die nur in ihren Früchten sichtbar sei (Gebetsleben, Mystik, sittliches Leben usw.). Der Gedanke ist verführerisch. Doch das große Hindernis ist, dass die christliche Lehre behauptet, Christus und der Geist seien nicht voneinander zu trennen. Paulus sagt es auf seine Weise mit der Wendung »*der Geist Christi*« (Röm 8,9; Gal 4,6), und die Tradition hat es in zweierlei komplementärem Sinn verstanden: als Geist, der aus dem Vater *durch* den Sohn oder vom Vater *und* vom Sohn ausgeht (Trinität), und als Gabe des Geistes, die sich durch die *Menschheit* Christi vollzieht (vgl. etwa die Wendung »*der Geist Jesu*« in Apg 16,7 und Phil 1,19), wie es Lehre von Joh 20,22 ist. Aus der weiteren Geschichte des Christentums ist die These des Joachim von Fiore (12. Jahrhundert) bekannt; er vertrat die Auffassung, das Zeitalter des Geistes sei nach der Himmelfahrt auf das Zeitalter Christi gefolgt, so dass das Heil uns seither durch eine andere Heilsordnung als die Christi zukomme. Diese Sicht wurde im Namen der zentralen Mittlerschaft Christi in seiner Menschheit stets zurückgewiesen. Trotzdem kann sie hier und da im Zusammenhang mit den nichtchristlichen Religionen fröhliche Urständ feiern. Für die katholische Lehre scheint sie unannehmbar,⁹ und sie »de-inkarniert« zudem die nichtchristlichen Religionen. Diese sind nicht rein »geistlich« in dem Sinn, dass sie keine – zumal kommunitären – Institutionen hätten, und man erforscht ja gerade den Sinn und Wert dieser Institutionen.

1.3 Die Kirche und das Reich Gottes

Um das Mensch gewordene Wort und den Heiligen Geist in einer einzigen Heilsordnung zusammenzuhalten, könnte man nun die Ausweitung auf der Ebene der Heilsgemeinschaft ins Spiel bringen. Dann wird man sagen, es gebe wohl die kirchliche Gemeinschaft, die aus dem Empfang der Gaben Gottes durch die Institutionen Christi resultiert, aber die Nichtchristen gehörten nicht dazu, sie bildeten das *Reich Gottes*, das ebenfalls eine Heilsgemeinschaft sei, jedoch klar unterschieden von der Kirche. Damit ist man beim rein ekklesiologischen Aspekt: Der Satz »Außerhalb der Kirche kein Heil« lautet nunmehr: »Außerhalb des Reiches Gottes kein Heil«. Die Schwierigkeit ist, dass das komplexe Verhältnis zwischen Kirche und Reich Gottes nicht bis zur Trennung gehen kann.¹⁰ Das

Problem dieses Verhältnisses ist heute noch bei weitem nicht gelöst, umso weniger, als die Heilige Schrift innerhalb der Realität des *Reiches* eine delikate Unterscheidung zwischen dem Reich *Christi* und dem Reich *Gottes* macht: Bei der Parusie wird Christus das Reich Gott dem Vater übergeben (1 Kor 15,24). Es handelt sich, wie es scheint, um ein einziges Reich, das aus dem Pilgerstand in die Glorie des Himmels übergeht.¹¹ Das II. Vaticanum spricht deshalb vom *Reich Christi und Gottes*, um die Kirche zu bezeichnen,¹² das Problem verlangt jedoch noch weiterer Erarbeitung insbesondere im Licht des eindeutig universalen Missionsbefehls, den Christus den Apostel am Schluss des Markus- und ganz besonders des Matthäusevangeliums erteilt.

2 Elemente für einen Vorschlag

Wir wollen hier nur die wichtigsten Punkte jener Forschung erwähnen, die die von Thomas von Aquin ausgehende theologische Tradition vertritt.¹³ Der zentrale Gedanke, von dem aus diese Forschung sich entwickelt, ist folgender: Behält man im Auge, dass das Band Gott → Christus → Kirche nicht zerrissen werden darf, so muss man den ekklesiologischen Aspekt *vertiefen*, um verstehen zu können, wie die Nichtchristen bereits in das Mysterium der Kirche einbezogen sein können. Unter den Schülern des heiligen Thomas sind hier zwei Tendenzen zu beobachten, die wir kurz skizzieren wollen:

2.1 Die individuelle Verbindung des Nichtchristen mit der Kirche

Dieser Verständnisweg sieht folgendermaßen aus: Der einzelne Nichtchrist kommt in den Genuss des Gnadenangebots des Mensch gewordenen Wortes auf Wegen, die Gott allein kennt, und antwortet darauf mit seinem sittlichen Leben. Wenn sein Weg unter der Gnade rechtschaffen ist, lebt dieser Mensch vom Mysterium der Kirche, dem er unsichtbar bereits angehört. So hat es Charles Journet formuliert: »unsichtbare Zugehörigkeit zur

11 Siehe auch das große Gemälde vom Jüngsten Gericht in Mt 25,31f, wo der König, der über das Reich verfügt, kein anderer ist als der *Menschensohn*.

12 Konstitution *Lumen gentium*, Nr. 5: »Von daher empfängt die Kirche, die mit den Gaben ihres Stifters ausgestattet ist [...], die Sendung, das Reich Christi und Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen. So stellt sie Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden dar.«

13 Die erste Referenz ist Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, Bd. 3: Essai de théologie de l'histoire du salut, Paris 1969. Für die Zeit nach dem Erscheinen des oben bereits zitierten Werkes von Jacques Dupuis sind folgende Veröffentlichungen zu nennen: COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE THOMISTE, Tout récapituler dans le Christ. A propos de l'ouvrage de J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, in: RT 98 (1998) 591-630. M. CAGIN,

Tout récapituler dans le Christ, in: *Nova et Vetera* 1999/2, 87-90. Eine zustimmende Rezension des Aufsatzes in der RT: Ph. VALLIN, Sur une suggestion thomasiennne à l'adresse du dialogue interreligieux, in: *Nova et Vetera* 2002/3, 19-45. Kritischer gegenüber der Position von RT: L. ELDERS, Les théories nouvelles de la signification des religions non-chrétiennes, in: *Nova et Vetera* 1998/3, 97-117. Sehr kritische Besprechung des Buches von J. Dupuis, die aber die nichtchristlichen Religionen als rein »natürliche« betrachtet: Georges COTTIER, Sur la mystique naturelle, in: RT 101 (2001) 287-311 (bes. 288-297). Diskussion mit J. Dupuis über die nichtchristliche Mystik, von der man nicht vorschnell behaupten darf, sie sei übernatürlich. Generelle Antwort von J. Dupuis auf die Kritiken an seinem Buch (insbesondere eine Antwort auf die Revue Thomiste): J. DUPUIS, The Truth Will Make You Free. The Theology of Religious Pluralism Revisited, in: *Louvain Stu-*

dies 24 (1999) 211-263. Zu den weiteren christologischen Überlegungen von J. Dupuis: J. DUPUIS, Le Verbe de Dieu, Jésus-Christ et les religions du monde, in: *NRTh* 123 (2001) 529-546. Der Autor schlägt eine Lesart des Chalcedonense und des III. Constantinopolitanums vor, die dem Handeln des Wortes sowohl vor als auch nach der Menschwerdung Raum geben könne. H. DONNEAUD, Chalcédoine contre l'unicité absolue du médiateur Jésus-Christ?, in: RT 102 (2002) 43-62. Sehr gedrängte Kritik des vorgenannten Aufsatzes von J. Dupuis, speziell auf fundamentaltheologischer Ebene. J. DUPUIS, Le Verbe de Dieu comme tel et comme incarné, in: Andreas R. BATLOGG / Mariano DELGADO / Roman A. SIEBEN-ROCK (Hg.), *Was den Glauben in Bewegung bringt*. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi, Freiburg/Basel/Wien 2004, 500-516: Erweiterung von J. Dupuis auf H. Donneaud. Jenseits der eigentlich christologischen Debatte scheint

sichtbaren Kirche.«¹⁴ Dieser Auffassung zufolge bleibt die nichtchristliche *Religion* eine »natürliche« Religion, sie gliedert sich als solche nicht in das ekklesiale Mysterium ein, von dem sie nur eine mindere Gestalt wäre.¹⁵ In diesem Fall wird der nichtchristliche Mensch *in* seiner Religion, aber nicht *durch* sie gerechtfertigt.¹⁶ Diese Position scheint uns zwar nicht falsch, aber unzureichend. Sie vernachlässigt insbesondere zwei anthropologische Punkte, die im religiösen Leben der Menschen enthalten sind: einerseits die Verbindung zwischen Innerlichkeit und Außenseite des Menschen: Der Einzelne öffnet sich nicht nur innerlich dem Leben der Gnade, sondern auch äußerlich, namentlich durch die sittliche Botschaft seiner Tradition, die er vernimmt und die er gelehrt wird. Andererseits – und das ist die Konsequenz aus dem Vorausgegangenen – darf man die kommunitäre Dimension des menschlichen Lebens nicht eliminieren: Der Einzelne wird ins Leben der religiösen Gemeinschaft, der er angehört, hineingenommen, und sie stellt ihm äußerlich zumal die sittlichen Forderungen vor, damit er sie verinnerlichen kann.

2.2 Die tendenzielle Kirchlichkeit der nichtchristlichen Religion

Diese Position will weiter gehen als die vorgenannte. Sie hält dafür, dass die Gabe der Gnade Christi zum Nichtchristen gelangen kann, indem sie *durch* die rituellen Zeichen, Lehrinhalte und (sittlichen) Lebensregeln der nichtchristlichen Religion bezeichnet und irgendwie gefördert wird. Daher spricht man lieber von *vorchristlichen* als von *nicht-christlichen* Menschen und Religionen. Hier würde die vorchristliche Religion am Mysterium der Kirche, welches das Mysterium einer Gemeinschaft ist, die zugleich Heilszeichen, -mittel und -wirklichkeit ist, irgendwie partizipieren. Die Institutionen, zumindest bestimmte Institutionen dieser Religion können für ihre Mitglieder das Heil bezeichnen und in gewisser Weise auch fördern.¹⁷ Es ist ganz klar, dass vor der Ankunft Christi alles, was diese Religionen an Heilsmomenten enthalten konnten, ihnen *per Antizipation* von Christus zukam und dass sie nach dem Kommen Christi in Erwartung der Evangelisierung durch die barmherzige *zeitweilige Hilfe* Christi und seines Geistes Heilselemente besitzen können.

die Opposition vor allem auf die theologische Methode zu zielen (der Thomismus ist keine »hermeneutische Theologie«). B. POTTIER, Note sur la mission invisible du Verbe chez saint Thomas d'Aquin, in: *NRTh* 123 (2001) 547-557. Der Autor befragt den heiligen Thomas und denkt, er erlaube es, die Möglichkeit eines zweifachen Handelns des Wortes in der Welt zu denken: die des Wortes als solchen und die des Mensch gewordenen Wortes. Zur Erwiderung: Gilles EMERY, Le Christ et la mission de l'Esprit selon s. Thomas, in: *Actes du colloque Saint Thomas d'Aquin et la théologie des religions*, vgl. unten. Die späteren Arbeiten besonders zur ekklesiologischen Frage: Benoît-Dominique de LA SOUJEOLE, Être ordonné à l'unique Eglise du Christ. L'ecclésiologie des communautés non chrétiennes à partir des données œcuméniques, in: *RT* 102 (2002) 5-41, entwickelt den ekklesiologischen Aspekt des Problems, indem er vorschlägt, die analoge Verwirklichung

der einen und einzigen Kirche herauszustellen. Fr. DAGUET, L'unique Eglise du Christ en acte et en puissance, in: *Nova et Vetera* 2004/2, 45-70. Ekklesiologischer Zugang, der dem vorgenannten Aufsatz in einigen Punkten widerspricht. Gesamtdarstellung des thomistischen Denkens mit Aufweis seiner Bedeutung für den interreligiösen Dialog: VARII, *Thomistes ou de l'actualité de Saint Thomas d'Aquin*, Paris-Les Plans 2003. Wichtig insbesondere darin die Beiträge von Gilles EMERY, Question d'aujourd'hui sur Dieu, 87-98 (bes. 96f), von G. NARCISSE, Le Christ selon s. Thomas, 115-129 (bes. 121-123), von B.-D. de LA SOUJEOLE, Enjeux actuels du dialogue interreligieux, 155-162, Th-D. HUM-BRECHT, S. Thomas et la Providence, 227-237. Und schließlich: *Actes du colloque Saint Thomas d'Aquin et la théologie des religions*, Institut Saint Thomas d'Aquin-Revue thomiste, Toulouse 13.-14. Mai 2005, bes. die Beiträge von G. EMERY, Le Christ et la mission de l'Esprit selon s. Thomas,

von G. NARCISSE, L'universalité de la médiation du Christ; médiation du Verbe ou médiation du Christ, und von B.-D. de LA SOUJEOLE, La foi implicite, in: *RT* 106 (2006).

¹⁴ Vgl. *L'Eglise du Verbe incarné*, Bd. 2, Paris 1951, 1066.

¹⁵ Jean Daniélou, zit. in: Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, Bd. 3, Paris 1969, 666, Anm. 1.

¹⁶ Dies ist die Position von DAGUET, *L'unique Eglise du Christ* (wie Anm. 13), bes. 69. Siehe auch ELDERS, *Les théories nouvelles* (wie Anm. 13), 110, und COTTIER, *Sur la mystique naturelle* (wie Anm. 13), bes. 288-297.

¹⁷ Vgl. bes. COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE THOMISTE, Tout récapituler dans le Christ (wie Anm. 13), bes. 615-618; LA SOUJEOLE, *Être ordonné à l'unique Eglise du Christ* (wie Anm. 13), bes. 30-39; DERS., *Enjeux actuels du dialogue interreligieux* (wie Anm. 13), 155-162.

3 Schluss

Zwei wichtige Punkte seien zum Schluss hervorgehoben.

Erstens: Das fundamentale Heilsverständnis der gesamten Tradition ist, ungeachtet der Höhen und Tiefen je nach der unterschiedlichen Ergiebigkeit der einzelnen Epochen, ein Verständnis, das sich auf die Zeichen stützt, die Gott von seinem Heilshandeln gibt. Die Väter haben das Christentum bis in unsere Tage hinein auf den Weg eines sehr präzisen Verständnisses der Offenbarung geführt. Wie man an der heutigen theologischen Erneuerung, die das II. Vaticanum unmittelbar vorbereitet hat, in aller Deutlichkeit gesehen hat, geht es um die *Sakramentalität des Heils*. Es geht nicht um einige spezielle Lehrauffassungen des einen oder anderen Autors, sondern »vielmehr um eine allgemeine Struktur oder eine Konzeption, die das Gesamt der Heilsökonomie hervortreten lässt«. ¹⁸ Es ist ebendas, was L. Boff »eine spezifische Denkstruktur, das sakramentale Denken«, nennt. ¹⁹ Nach dieser Sicht- und Denkweise wird das Heil Gottes der Welt zugesagt und geschenkt durch Zeichen, die von der bezeichneten Wirklichkeit nicht zu trennen sind, denn sie »enthalten« in gewisser Weise das Heilsangebot und bedingen seine menschliche Aufnahme. Mit anderen Worten: Zeichen und Gnade gehen nicht nebeneinander her, sondern das Sakrament ist die Sichtbarkeit der Gnade selbst. ²⁰ Der Schlüssel zum Verständnis dieser allgemeinen Struktur ist das Mysterium des Mittlers, die vom Wort angenommene Menschheit. Die ekklesiologische Frage erwächst aus dieser Sicht, dass der sakramentale Weg das Kommen des Christus-Sakraments zugleich ankündigt und vorbereitet und aus der Erfüllung der Verheißungen in der Fülle der Zeit entstanden ist. Folgt man diesem wichtigen Fingerzeig, der Sakramentalität des Heils, dann stellt sich die ekklesiologische Frage im interreligiösen Dialog künftig folgendermaßen: Welches sind die in den nichtchristlichen Religionen vorhandenen Zeichen, die uns erlauben, in ihnen das Heilshandeln Gottes in Christus durch seinen Geist zu erkennen? Wenn wir diese religiöse Bedeutung freilegen, gelangen wir in die Spur des ekklesial-sakramentalen Mysteriums, das in diesen Religionen anwesend sein und gleichsam seiner Erfüllung entgegensehen kann. Das führt uns zu der zweiten Bemerkung:

Wir haben keineswegs im Sinn zu behaupten, das Verhältnis zwischen den nichtchristlichen Religionen und dem Christentum sei lediglich ein Verhältnis begrifflicher Explikation dessen, was bereits implizit bei den Nichtchristen vorhanden sei. Der Strom der biblischen Offenbarung bringt neben einer einzigartigen Sicherheit hinsichtlich der Offenbarung ein substantiell neues Wort. Das Alte Testament in seinem wahren Sinn kündigt das Kommen Christi an und bereitet es vor. Das Neue Testament schenkt uns Christus selbst. Für den Glauben geht es um neue Realitäten und Wahrheiten. Die Religionen erwarten die Missionare des Evangeliums nicht nur, um sich der Realitäten und Wahrheiten bewusst zu werden, die sie in ihren Vorbedingungen bereits besäßen, sondern wegen einer echten, darüber

¹⁸ Piet SMULDERS, L'Église, sacrement du salut, in: *Vatican II. L'Eglise de Vatican II* (Unam Sanctam 51b), Paris 1966, 325.

¹⁹ Leonardo BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972, 15.

²⁰ Edward SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut*, Freiburg Schweiz 2004, 90-92.

²¹ Pierre-André LIÉGÉ, La foi, in: *Initiation théologique*, Bd. 3, Paris 1961, 509.

hinausgehenden Offenbarung, die durch die Erkenntnis und volle Annahme Christi den Weg aller wahrhaft religiösen Menschen transformieren muss. Eine nichtchristliche Religion kann eine »Religion als Rastort«²¹ sein, die ihre Mitglieder für das Heil bereit macht, aber sie ist dies als eine barmherzige Hilfe für jene, die ohne Verschulden ihrerseits noch nicht durch die von Christus selbst eingesetzten Vermittlungen zum Geheimnis der Menschwerdung Zugang fanden. Die Perspektive von *Nostra aetate*, aber auch die von *Ad gentes* sieht im Christentum die Erfüllung aller Religionen. Uns scheint, dass diese Position eine wichtige Festlegung des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Sache ist; unseres Erachtens kann und muss sie heute vertieft, nicht aber abgeschwächt oder abgelehnt werden. Denn die Perspektive der Erfüllung sagt, dass der religiöse Pluralismus keine unüberwindliche Verschiedenheit der Religionen ausdrückt, dass vielmehr inmitten dieses Pluralismus die wahre Einheit des Menschengeschlechts, das Mysterium der Kirche, in Erwartung seiner Erfüllung bereits gegenwärtig und wirksam ist.

Aus dem Französischen übersetzt von Michael Lauble

Zusammenfassung

Der interreligiöse Dialog wirft u. a. auch Fragen ekklesiologischer Natur auf. Ein gemeinsamer Punkt einiger jüngerer religionstheologischer Versuche ist darin zu sehen, den Heilswert nicht-christlicher Religionen außerhalb ekklesiologischer Betrachtungsweisen zu eruieren – für den Autor ein dualistisches und unbefriedigendes Unterfangen. Eher soll und kann auf dem Hintergrund der im Verlauf des Konzils entwickelten »ekklesialen Gradualität« ein Weg beschritten werden, den ekklesiologischen Aspekt dahingehend zu vertiefen, wie die Nichtchristen in das Mysterium der Kirche – und zwar nicht nur als einzelne – einbezogen werden können.

Summary

Among other issues, interreligious dialogue also poses questions of an ecclesiological nature. A common point of several more recent religious-theological attempts can be seen in their determining the salvific value of non-Christian religions outside ecclesiological approaches – a dualistic and unsatisfactory undertaking as far as the author is concerned. Before the backdrop of the »ecclesial graduality« developed during the course of the Council one should and can instead tread a path to deepen the ecclesiological aspect with respect to how non-Christians can be included in the mystery of the church – and not just as individuals.

Sumario

El diálogo interreligioso despierta también cuestiones de naturaleza eclesiológica. Un denominador común de los recientes esbozos de teología de la religión consiste en investigar el valor salvífico de las religiones no-cristianas al margen de la perspectiva eclesiológica, lo que para el autor es algo dualista e insatisfactorio. Más bien habría que considerar que sobre la base de la »gradualidad eclesial«, desarrollada por el Concilio, se podría esbozar un camino para profundizar el aspecto eclesiológico de la cuestión de cómo incluir a los no-cristianos, y no sólo como individuos, en el misterio de la Iglesia.

Mission und interreligiöser Dialog: ein antagonistisches oder ein Konvergenzverhältnis?

von Christine Lienemann-Perrin

Mission und Dialog sind eng miteinander verwandt, weil sie sich in denselben Kontaktzonen zwischen der eigenen Religion und verschiedenen Fremdreligionen bewegen. Bezogen auf die christliche Mission und die Beteiligung von Christen am Religionendialog lässt sich demnach sagen: »Mission und Dialog sind zwei zu unterscheidende, aber nicht zu trennende Dimensionen in der Außenbeziehung des christlichen Glaubens: In der Mission geht es um die Weitergabe des Glaubens, im Dialog um das ›Fremdverstehen‹ bzw. um das ›Fremdverstehenwerden‹.«¹ Obgleich der Begriff Mission seiner historischen Herkunft nach christliche Wurzeln hat, kann man ihn gemäß heutigem Sprachgebrauch auch auf andere Religionen anwenden. Demnach ist »Mission als Weitergabe des Glaubens [...] eine Lebensäußerung jeder Religion, die sich nicht [programmatisch] auf eine Abstammungsgemeinschaft, ein gemeinsames Kulturgut und einen politischen Zusammenhang begrenzt. Für Mission ist deshalb konstitutiv, dass sie keine andere Grenze hat als die der ganzen Menschheit.«² Mission und Dialog sind, wie gesagt, im selben ›Revier‹ aktiv, verfolgen aber unterschiedliche Ziele und wenden verschiedene Methoden an. Kein Wunder also, dass die Geschichte ihres Verhältnisses zueinander immer spannungsgeladen und wechselhaft gewesen ist.

Im ersten Teil meiner Ausführungen werfe ich einen kurzen Blick auf die ökumenischen Grundpositionen bezüglich des Miteinanders von Mission und Dialog. Im zweiten Teil möchte ich, ausgehend von einem Studienprozess im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), den Zusammenhang von Mission und Dialog im Lichte einer Hermeneutik der Gastfreundschaft skizzieren.

1 Ökumenische Grundpositionen in der Frage von Mission und Dialog

Mit der Erklärung *Nostra aetate* hat das II. Vatikanische Konzil eine Tür zum Dialog des Christentums mit anderen Religionen aufgestoßen und damit zugleich ein neues Feld im missionarischen Selbstverständnis der Kirchen betreten. Damit hat das Christentum »ganz neue Beziehungen zu den Weltreligionen gesucht und aufgenommen: Sie waren nicht mehr zu vereinnahmen oder abzulösen (wie bisher das Judentum) bzw. zu überwinden (wie bisher das ›Heidentum‹), sondern als namentlich genannte und angesprochene innerhalb der einen Heilsveranstaltung Gottes wahrzunehmen, zu achten und partner[schaft]lich in einen allseits befruchtenden Dialog einzubeziehen«³. Drei Jahre nach dem Konzil gab der ÖRK seinerseits das Signal für den direkten Dialog mit Vertretern anderer Glaubensweisen.⁴ Im Folgenden werde ich an Beispielen aus dem ÖRK und dem Reformierten Weltbund (RWB) die Konfliktlinien und Lösungsansätze in der Frage nach Mission und Dialog in Erinnerung rufen. Statt den historischen Ablauf nachzuzeichnen skizziere ich lediglich die wichtigsten Grundpositionen.

1.1 Dialog im Dienst der Mission

Bis in die 1960er Jahre war das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen in der ökumenischen Bewegung ein genuines Thema der Mission gewesen – eingebettet in die Kommission für Weltmission und Evangelisation und davor im Internationalen Missionsrat.⁵ Dadurch standen freilich die ökumenischen Organisationen bei Andersgläubigen grundsätzlich im Verdacht, ihre Kontakte zu Menschen anderen Glaubens dem Zweck der christlichen Mission – genauer: den Konversionsbemühungen – zu unterstellen. Anfang der 1970er Jahre nahm der ÖRK eine organisatorische Trennung vor zwischen der Kommission für Mission und Evangelisation einerseits und der Dialogabteilung andererseits. Ziel dieser Maßnahme war es, dem Dialog mit Menschen anderen Glaubens und Ideologien eine größere Eigenständigkeit zu geben und ihn nach außen klar von christlichen Missionsabsichten abzukoppeln. Als Reaktion darauf meldeten sich sogleich jene zu Wort, die einen Ausverkauf der christlichen Mission durch die ökumenische Bewegung fürchteten. 1971 erklärte der ›Theologische Konvent‹, eine Gemeinschaft schrift- und bekenntnisgebundener Theologen, der ÖRK sei dabei, den missionarischen Auftrag der Kirche zu verraten: »Die anfängliche Ökumene der Kirchen droht heute zur Ökumene der Religionen gemacht zu werden. Wir warnen vor der Gefahr einer synkretistischen [...] Welteinheitsreligion.«⁶ Die Frankfurter Erklärung hielt an der Glaubensausbreitung unter Andersgläubigen fest mit dem Ziel, Menschen zur Abkehr von anderen Religionen und zur Annahme des christlichen Glaubens zu bewegen. Die Einladung zur Konversion sei der unverzichtbare Grundpfeiler christlicher Mission. Der Konflikt um die (vermeintlich) in Frage gestellte Mission im Zeichen des Dialogs führte die Genfer Ökumene in die bis dahin tiefste Krise. In der sich formierenden ›Lausanner Bewegung‹ fand die Aufspaltung von ›Ökumenikern‹ und ›Evangelikalen‹ ab 1974 den sichtbarsten Ausdruck.⁷

In den folgenden Jahren bemühte sich freilich die Kommission für Mission und Evangelisation (CWME) erfolgreich darum, den Bruch innerhalb der ökumenischen Bewegung zu verhindern. In der *Erklärung zu Mission und Evangelisation* von 1982, einem Schlüsseldokument für Missionsfragen, bekräftigte sie die christliche Pflicht zum Zeugnis in der nichtchristlichen Welt. Darin heißt es: »(10) Die Verkündigung des Evangeliums beinhaltet die Einladung, in einer persönlichen Entscheidung die rettende Herrschaft Christi anzuerkennen und anzunehmen. [...] (12) Der Ruf zur Bekehrung als ein Ruf zur Buße und zum Gehorsam sollte auch an Nationen, Gruppen und Familien gerichtet werden ... (25)

1 Karl-Heinz DEJUNG, *12 Thesen zur christlichen Mission*, WS 2004/05 (unveröffentlicht).

2 Ebd.

3 Petrus BSTEH, *Nostra Aetate*. Ein Herzstück des Konzils im Rückblick (›Revisited‹), in: *Religionen unterwegs* 11 (Februar 2005) 18–24, 19.

4 Erstmals wurde 1970 in Ajaltoun (Beirut) der Dialog direkt mit Menschen anderer Religionen geführt.

5 Zu Edinburgh 1910 vgl. WORLD MISSIONARY CONFERENCE, *Bd. 4: Report of the Commission IV: The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions*, Edinburgh u. a. 1910; zu Tambaram 1938 vgl. Hendrik KRAEMER, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London 1938 (deutsch: *Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt*, Zürich 1940).

6 Walter KÜNNETH/Peter BEYERHAUS (Hg.), *Reich Gottes oder Weltgemeinschaft?* Bad Liebenzell 1975, 29.

7 Die ›Lausanner Verpflichtung‹, das bedeutendste Dokument evangelikaler Missionstheologie,

wurde 1974 auf dem von Billy Graham organisierten Kongress für Weltevangalisation in Lausanne zur Unterschrift vorgelegt zum Thema ›Alle Welt soll sein Wort hören‹. Sie war nicht zuletzt auch eine Antwort auf die Weltmissionskonferenz in Bangkok 1973 zum Thema ›Das Heil der Welt heute‹, auf der die Kommission für Mission und Evangelisation des ÖRK das Missionsverständnis in entschlossener und neuartiger Weise auf den Dialog mit den anderen Religionen ausgerichtet hatte.

Es gehört zum Kern christlicher Mission, die Vermehrung von Ortsgemeinden in jeder menschlichen Gemeinschaft zu fördern.«⁸ Mit diesem Dokument gelang dem ÖRK der Brückenschlag zur Lausanner Bewegung. Aber wie stand es um die Beziehung zwischen der Missions- und der Dialogabteilung?

1.2 Mission im Dienst des Dialogs

Wie bereits erwähnt, hat sich der interreligiöse Dialog dank seiner Eigenständigkeit in der Struktur des ÖRK aus der Umklammerung der Mission herauslösen können.⁹ Um das Vertrauen der Dialogpartner zu gewinnen, ging die Dialogabteilung in den ersten Jahren auf Distanz zur Kommission für Weltmission und Evangelisation und den dort verhandelten Inhalten. Gleichrangigkeit der Partner im Religionsgespräch war *conditio sine qua non*. Die Begriffe ›Mission‹ und ›Evangelisation‹ sucht man in den einschlägigen Dialog-Dokumenten der 1970er Jahre vergebens. So fehlen sie z. B. in den ›Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien‹ von 1979. Stattdessen wird dort der Akzent auf das ›christliche Zeugnis‹ (witness) gelegt, welches der Teilhabe am Evangelium in einer dialogischen Begegnung Raum geben sollte.¹⁰

Dialog wurde als das Paradigma schlechthin für die verschiedensten zwischenmenschlichen Beziehungen gesehen – einschließlich des Zeugnisses (bzw. der missionarischen Verkündigung). Schon 1970 formulierte eine Konsultation der Dialogabteilung in Zürich: »Der Dialog ist Maßstab für alle Beziehungsformen einschließlich der Verkündigung des Evangeliums, der Diakonie und des Einstehens für Gerechtigkeit.«¹¹ Mehrere Jahrzehnte des interreligiösen Dialogs haben sich inzwischen auch im Selbstverständnis der Mission niedergeschlagen, wie ein Beispiel aus dem RWB zeigt. Im Rahmen eines Studienprozesses des RWB fand im November 2003 auf der Insel Bali (Indonesien), ein Runder Tisch zum Thema ›Christliche Mission in Asien‹ statt. Die christlichen Teilnehmer luden auch Hindus, Buddhisten und Muslime aus der Region dazu ein. Im Bericht über dieses Treffen heißt es: »Diese offene Diskussion mit Teilnehmenden aus anderen Glaubensgemeinschaften brachte die ökumenische Debatte über christliche Missionstheologie, die bisher meist auf christliche Kreise beschränkt war, weiter.«¹² Zur Sprache kamen auch brisante Themen, angefangen bei der christlichen Kolonialmission über den christlichen Exklusivismus bis hin zum heutigen Fundamentalismus in verschiedenen Religionen Asiens. Der Runde Tisch formulierte zwölf Grundsätze zur Entwicklung einer neuen Missionstheologie, in der es heißt, Mission solle eine Einladung zum Leben sein, nicht zur Konversion. Ausgehend von der Einsicht, dass alle Religionen vergleichbare Werte lehren würden wie z. B. Mitgefühl, Gleichheit, Gerechtigkeit und Menschenwürde, hielt

8 ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN, Mission und Evangelisation – Eine ökumenische Erklärung (1982), abgedruckt in: Joachim WIETZKE (Hg.), *Mission erklärt*. Ökumenische Dokumente von 1972-1992, Leipzig 1993, 74-98, 82f, 87.

9 Innerhalb der Einheit I ›Glaube und Zeugnis‹ wurde das Dialogprogramm 1971 als eine von vier Untereinheiten fest etabliert. »The Sub-unit on Dialogue had to maintain its independence within the WCC structure to dispel suspicions among partners of other faiths that dialogue was

designed as a camouflage for new strategies of evangelism.« Israel SELVANAYAGAM, *Interfaith Dialogue*, in: John BRIGGS/Mercy Amba ODUYOYE/Georges TSETSI (Hg.), *A History of the Ecumenical Movement*, Vol 3: 1968-2000, Genf 2004, 149-174, 154.

10 SELVANAYAGAM, *Interfaith Dialogue* (wie Anm. 9), 155.

11 »Dialogue [...] sets the tone for all other forms of relationships, including proclamation of the gospel, service to mankind, and the struggle for justice.« Zit. nach ebd., 153.

12 *Reformierte Welt* 54 (2004) 30.

13 Ebd., 15.

14 Joachim WIETZKE (Hg.), *Dein Wille geschehe*. Mission in der Nachfolge Jesu Christi. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989, Frankfurt a. M. 1989, 143.

15 WIETZKE (Hg.), *Mission* (wie Anm. 8), 96.

16 ÖRK (Hg.), *Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien*, abgedruckt in: *Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen*, Arbeitstexte Nr. 19, IV/79 (1979), 16.

der Runde Tisch den Wechsel von der einen zur anderen Religion für hinfällig; stattdessen brauche Asien »eine Erneuerung aller Religionen und ihrer Glaubensgrundlagen«¹³. Zentrale Aufgabe der Mission bestehe darin, sich für ein Leben in Fülle (Joh 10,10) einzusetzen.

Hier wird ›Mission‹ ganz zum Dialog hin aufgelöst, oder anders gesagt: vom Dialog absorbiert und instrumentalisiert. Die Spannung zwischen Mission und Dialog ist in diesem Fall zugunsten des Dialogs praktisch aufgehoben. Freilich: auf diese Lösung haben sich bisher weder der RWB noch der ÖRK als Ganze einigen können und wollen. In den großen ökumenischen Organisationen besteht vielmehr ein breiter Konsens darüber, dass die Spannung zwischen Mission und Dialog aufrechterhalten und ausgehalten werden muss.

1.3 Vermittlungsbemühungen

Wie konnte im ÖRK bisher der Religionsdialog mit dem Streben nach wachsender Kirchengemeinschaft, Mission und Evangelisation in Einklang gebracht werden? Von Anfang der 1970er Jahre an gab es auf beiden Seiten Bemühungen, am Zusammenhang von Mission und Dialog festzuhalten – wenn auch die Akzente verschieden gesetzt wurden.

Die *Kommission für Weltmission und Evangelisation* befasste sich auf ihrer Weltmissionskonferenz in San Antonio (1989) mit dem Verhältnis von Zeugnis (!) und Dialog und formulierte: »Das Zeugnis schließt den Dialog nicht aus, sondern lädt dazu ein. Umgekehrt schließt der Dialog das Zeugnis nicht aus, sondern erweitert und vertieft es.«¹⁴ Während der 1980er Jahre war in der Kommission trotz des klaren Bekenntnisses zur Bekehrungsmision stets auch ein vorsichtiges Interesse an den Religionen und am Dialog mit Andersgläubigen erkennbar. Die ›Erklärung zu Mission und Evangelisation‹ (1982) vertraut darauf, »(43)[...], dass Gott der Schöpfer des ganzen Universums ist und dass er sich nie und nirgendwo ohne Zeugen gelassen hat. Der Geist Gottes ist immer am Werk auf Weisen, die menschliches Verständnis übersteigen, und an Orten, wo wir es am wenigsten erwarten. Wenn sie sich also in ein Dialogverhältnis mit anderen einlassen, dann suchen Christen die unergründlichen Reichtümer Gottes zu entdecken und die Weise, in der er mit der Menschheit umgeht.«¹⁵

Für die *Dialogabteilung* ist beim religionstheologischen Ansatz stets die bewusste Rückbindung an die Zielvorgaben von Kirchengemeinschaft und Mission kennzeichnend gewesen. Das trifft zu, obgleich die Dialogabteilung unter der Leitung von Stanley J. Samartha und Wesley S. Ariarajah eine Eigendynamik entwickelt hat, die kaum noch mit der ›Erklärung zu Mission und Evangelisation‹ (1982) in Einklang zu bringen war. Trotzdem hat sich die Dialogabteilung immer als Teil des Gesamtprogramms des ÖRK verstanden und dies in manchen Erklärungen auch zum Ausdruck gebracht. So lesen wir etwa in den *Leitlinien zum Dialog* (1979): Der Dialog »ersetzt oder beschränkt jedoch in keiner Weise unsere christliche Verpflichtung zum Zeugnis, da ja die Partner mit ihren jeweiligen Bindungen in den Dialog eintreten«¹⁶.

Fazit: Zwischen Mission und Dialog bestand stets ein Spannungsverhältnis, das die Beteiligten zeitweise bis an die Grenzen der wechselseitigen Akzeptanz führte. Aber zu einer völligen Abkoppelung von einander ist es nie gekommen. Die Rückbindung an den Gesamthorizont der ökumenischen Bewegung setzte sich gegen zeitweilige und punktuelle Verselbständigungstendenzen immer wieder durch. Als gemeinsame Grundlage von Mission und Dialog erwies sich durch die ganzen Jahre hindurch der Satz, Gott habe sich in der Menschheitsgeschichte nie unbezeugt gelassen (Act 14,17). Sobald aber religions-

theologische Aussagen formuliert wurden, die darüber hinaus gingen bzw. versucht wurde, theologische Aussagen über die offenbarte Gegenwart und das Handeln Gottes in der Vielfalt der Religionen zu machen, endete der breite ökumenische Konsens. Von Nairobi 1975 bis San Antonio 1989 und darüber hinaus zieht sich wie eine Linie durch viele Stellungnahmen die Einsicht: »Wir kennen keinen anderen Weg zum Heil als Jesus Christus; zugleich aber können wir dem Heilswirken Gottes keine Grenzen setzen.«¹⁷ Der Weltmissionskonferenz von 1989 in San Antonio war klar, dass der Dienst des Zeugnisses in einem Spannungsverhältnis steht zur Aussage, dass Gott unter den Menschen anderer Religionszugehörigkeit am Werk ist; aber, bemerkte sie: »wir schätzen diese Spannung und versuchen nicht, sie zu lösen.«¹⁸

1.4 Entwicklungen in den letzten 15 Jahren

In den 1990er Jahren hat der Dialog als Königsweg der Religionsbegegnung seine breiteste Entfaltung erreicht, zugleich aber auch an Dynamik verloren. Der Zusammenbruch der Sowjetunion und das Ende des Ost-West-Konflikts haben in der Geopolitik, der Weltwirtschaft und den Sphären von Kultur und Religion Transformationsprozesse in Gang gesetzt, die sich auf das Zusammenleben der Religionen unmittelbar auswirken. Zudem ist durch den inflationären Gebrauch der Dialogbegriff inhaltlich entleert worden. Die neuen Bedingungen für den Dialog sind zum Teil ihm selbst zu verdanken. Denn unter seinem Einfluss haben sich Religionen, Religionsgemeinschaften und religiöse Individuen erkennbar verändert.¹⁹ In Ländern der westlichen Welt stößt die Durchlässigkeit zwischen den Religionen zunehmend auf Akzeptanz, ja wird oft ausdrücklich befürwortet und theologisch für legitim gehalten. Religiös Suchende entdecken in der Religionsbegegnung Elemente, die sie in ihrer Religion vermissen oder haben verkümmern lassen. Interreligiöse Gespräche haben das Ihre zu einer Erweiterung der Religionszugehörigkeit beigetragen: das *double belonging* oder *multiple belonging* ist Ergebnis eines langen Prozesses der Vertrauensbildung über die Religionsgrenzen hinweg, in dem die Partnerreligion in das eigene Glaubensleben integriert wird. Ein anderes Phänomen unserer Zeit ist, dass Spiritualität

17 WITZKE (Hg.), *Wille* (wie Anm. 14), 142. Nairobi 1975 ganz ähnlich: »Wir erreichen zwar keinen Konsensus darüber, ob und in welcher Weise Christus in anderen Religionen gegenwärtig ist, aber wir glauben, daß Gott sich in keiner Generation und in keiner Gesellschaft unbezeugt gelassen hat. Und wir können auch nicht die Möglichkeit ausschließen, daß Gott von außerhalb der Kirche zu Christen spricht.« HANFRIED KRÜGER/WALTER MÜLLER-RÖMHELD (Hg.), *Bericht aus Nairobi 1975*. Ergebnisse – Erlebnisse – Ereignisse, Frankfurt a. M. 1976, 9.

18 WITZKE (Hg.), *Wille* (wie Anm. 14), 143.

19 »Verändert der interreligiöse Dialog die Religionen?« Zu diesem aktuellen Thema fand im Juli 2005 in Heidelberg ein internationales Symposium aus Anlass des 70. Geburtstages des Missions- und Religionswissenschaftlers Theo Sundermeier statt.

20 Reinhold BERNHARDT, Prinzipiel-

ler Pluralismus oder mutualer Inklusivismus als hermeneutisches Paradigma einer Theologie der Religionen, in: PETER KOSŁOWSKI (Hg.), *Die spekulative Philosophie der Weltreligionen*. Ein Beitrag zum Gespräch der Weltreligionen im Vorfeld der EXPO 2000, Hannover/Wien 1997, 17–31; Ulrich H. J. KÖRTNER, Christus allein? Christusbekenntnis und religiöser Pluralismus aus evangelischer Sicht, in: *ThLZ* 123 (1998) 2–20; Ulrich DEHN, Der Geist und die Geister. Religionstheologische Optionen und ein Vorschlag, in: *BThZ* 19 (2002) 25–44.

21 Christian DANZ / Ulrich H. J. KÖRTNER, Zur Einführung. Evangelische Positionen und Perspektiven einer Theologie der Religionen, in: DIES. (Hg.), *Theologie der Religionen*. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 2005, 1–12, 6. Dieser Sammelband enthält zwei weitere Beiträge zum mutualen Inklusivismus von KÖRTNER und BERNHARDT.

22 Birgitta LARSSON / Emilio CASTRO, From Missions to Mission, in: BRIGGS u. a., *History* (wie Anm. 9), 125–148, 125; sie beziehen sich dabei auf Philip POTTER, From Missions to Mission: Reflections on Seventy-Five Years of IRM, in: *International Review of Mission* 302 (April 1987) 155–172. Auf der 24. Generalversammlung des RWB im vergangenen Sommer in Ghana ist Mission begriffen worden als Existenzgrund von Kirche überhaupt, aus dem sich unmittelbar ihr Auftrag *ad intra* und *ad extra* ergibt.

23 Die Brüdergemeine hat ihren Missionsmitarbeiter in Bern, Hartmut Haas, für mehrere Jahre freigestellt, um das Projekt »Haus der Religionen« aufzubauen. 2002 wurde der Trägerverein »Haus der Religionen – Dialog der Kulturen« gegründet; vgl. seine Homepage im Internet: www.haus-der-religionen.ch.

allenthalben aufblüht, ohne dass man sie konfessionell oder religiös eindeutig zuordnen könnte. Wo aber die Grenzen zwischen den Religionen diffus werden, verliert der Dialog seine Haftpunkte.

Die Pluralität von Kulturen und Religionen im neuen Europa stellen sowohl den Dialog als auch die Mission vor neue Fragen. Verbreitet ist in unserer Gesellschaft das pluralistische Credo, dass alle Glaubensweisen gleiche Gültigkeit haben und im übrigen Privatsache seien, die man mit Diskretion zu behandeln habe. Dem entspricht die Praxis, jedes missionarische Auftreten im öffentlichen Raum zu verurteilen und dem streitbaren Diskurs über kontroverse Denkweisen aus dem Weg zu gehen. Eine Kultur der Gleichgültigkeit gegenüber Andersdenkenden verdrängt zunehmend die Dialogkultur. Freilich weckt die neue Diffusität des Religiösen inzwischen erneut eine Sehnsucht nach Orientierung und nach einem klaren Erkennungsprofil. Diese Sehnsucht tritt mitunter als Bedürfnis nach Eindeutigkeit und Abgrenzung mittels neuer Feindbilder auf, das sich im religiösen Fundamentalismus, verbunden mit einem missionarischen Kreuzzug gegen andere Religionen, Ausdruck verschafft.

Was haben die Suchbewegungen nach religiöser Identität nun ihrerseits für den interreligiösen Dialog in seinem Verhältnis zur Mission zu bedeuten? Angesichts der neuen Herausforderungen haben sich sowohl die Agenda der Dialoge wie auch die Theologie der Religionen seit den 1990er Jahren verändert. Ein neues Interesse an den spezifischen Konturen verschiedener Religionen ist ebenso zu beobachten wie die Enttabuisierung des Missionsbegriffs. In der deutschsprachigen Debatte um eine Theologie der Religionen distanzieren sich Religionstheologen wie Ulrich H. J. Körtner, Reinhold Bernhardt und andere vom pluralistischen Modell der 1970er Jahre zugunsten eines *mutualen Inklusivismus*²⁰. Dieser »möchte die Einsicht in die Standortrelativität jeglicher Beurteilung und Wahrnehmung fremder Religionen mit der Intention einer positiven Würdigung dieser Religionen verbinden«²¹.

Unter den veränderten Vorzeichen begegnet man im Religionsdialog inzwischen auch zunehmend einem unverkrampften Umgang mit dem Begriff der Mission. Allerdings hat er eine Bedeutungsvielfalt erlangt, die keine voreiligen Schlüsse über die sich daraus ergebenden Konsequenzen zulassen. »Mission« ist zunächst allein schon durch den umgangssprachlichen Sprachgebrauch salonfähig geworden. Er ist ein anderer Ausdruck für Leitbild. Mit dem Hinweis auf »unsere Mission« stellt man sich in der Öffentlichkeit vor; niemand nimmt Anstoß daran, dass man ein eigenes Erkennungsprofil hat und öffentlich dafür wirbt. Doch damit ist nur die vordergründige Ebene des Bedeutungswandels angesprochen. In der ökumenischen Bewegung ist der Missionsbegriff auf dem besten Weg, zum übergreifenden Paradigma für das Sein der Kirche im Diesseits überhaupt zu werden. »From Missions to Mission« lautet die Überschrift des Abschnittes über die Mission im neu erschienenen dritten Band der *History of the Ecumenical Movement (1968-2000)*. Darin zeigt sich der Bedeutungswechsel von einem Ausdruck für die Missionswerke des westlichen Christentums hin zur Mission »als der Aufgabe der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche durch ihre Mitglieder, wo auch immer sie leben mögen«²².

Die vielschichtigen Bedeutungsverschiebungen haben Begriff und Sache der Mission im Dialog zumindest teilweise enttabuisiert. Nach einer Phase der wechselseitigen Entfremdung sind Mission und Dialog heute dabei, sich einander wieder anzunähern. Wie dies in der kirchlichen Praxis vor Ort aussieht, möchte ich anhand eines Beispiels in Bern illustrieren. Seit 2002 nimmt in Bern der Traum von einem *Haus der Religionen* Gestalt an. Der Gedanke kam aus den Reihen der Brüdergemeinde, also einer Freikirche mit missionarischen Wurzeln in der Tradition Zinzendorfs²³. Ziel des Projekts, das inzwischen von einem Verein

getragen wird, dem verschiedene Religionsgemeinschaften, christliche Gemeinden in Bern und die Fachstelle Ökumene, Mission und Entwicklungszusammenarbeit der Reformierten Kirche Bern-Jura-Solothurn angehören, ist der Bau eines Gebäudes für verschiedene Religionsgemeinschaften. Doch schon jetzt existiert das ›Haus der Religionen‹ als Vision und in Gestalt punktueller Anlässe wie z. B. das jährlich stattfindende *Fête CultuRel*. Das Haus der Religionen ist als gemeinsamer Ort konzipiert, an dem unterschiedliche religiöse Gemeinschaften in Würde ihre Gottesdienste feiern sowie Rituale und Feste gestalten können. Der Verein ist außerdem dem Dialog der Kulturen verpflichtet, den er einem *clash of civilizations* entgegensetzt. Er führt Informationsveranstaltungen, Begegnungen und Seminare zu den Lehren und Lebensweisen der verschiedenen Religionen durch. In Zukunft sollen unter einem gemeinsamen Dach gemeinsame Räume für alle Religionsgemeinschaften entstehen zwecks Bildungs- und Begegnungsmöglichkeiten. Sie sollen offen sein für die Bevölkerung eines Quartiers. Zugleich sollen verschiedene Teile des Gebäudes in der Verantwortung einzelner Religionsgemeinschaften gestaltet werden. Man hofft, dass bis zu sechs Religionen in ihren eigenen Räumen sich selbst sein können, gleichzeitig aber durch gemeinsame Wege, Zonen und Begegnungsorte miteinander verbunden sind.

Das Haus der Religionen verkörpert einen formgestalteten Pluralismus der Religionen, d. h. »eine hochentwickelte Form sozialen, kulturellen und religiösen Zusammenlebens«²⁴. Sie unterscheidet sich von wuseliger Vielfalt der Religionen und Religiositäten einerseits und egoistischem Individualismus andererseits. Das ›Haus der Religionen‹ in Bern entspricht der von Michael Welker beschriebenen Konfiguration von Gemeinschaftsformen im Werden. Ihr Gelingen hängt davon ab, dass Gemeinsamkeiten *und* Differenzen zwischen den Religionen gleichermaßen beachtet und gepflegt werden. Es geht beim gestalteten Pluralismus um Verknüpfung *und* Erhaltung der Differenzen, Vermittlung *und* gleichzeitige Pflege der verschiedenen Formen.

2 Mission und Dialog im Zeichen einer Hermeneutik der Gastfreundschaft

Wie steht der ÖRK nach 40 Jahren Erfahrungen mit dem interreligiösen Dialog zum Verhältnis von Mission und Dialog? Darüber gibt ein Studienprozess Auskunft, den der Zentrallausschuss des ÖRK vor zwei Jahren in Auftrag gegeben hat. Zum ersten Mal sollten die drei Abteilungen für Glaube und Kirchenverfassung, für Mission und für Dialog gemeinsam eine Stellungnahme zu dieser Frage erarbeiten. Zu diesem Zweck haben sie eine Studiengruppe von rund 15 Personen aus Asien, Afrika, Nordamerika und Europa und aus verschiedenen Kirchen zusammengerufen.²⁵ Das inzwischen vorliegende 11-seitige Studiendokument über *Religiöse Pluralität und christliches Selbstverständnis* ist auf der Weltmissionskonferenz in Athen erstmals einem weiteren Kreis vorgestellt worden. Es stieß auf

24 Michael WELKER, Der missionarische Auftrag der Kirchen in pluralistischen und multireligiösen Kontexten, in: EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hg.), *Missionarische Kirche im multireligiösen Kontext* (Weltmission heute, Nr. 25), Hamburg 1996, 47–64, 51.

25 Sie repräsentierten protestantische, römisch-katholische, orthodoxe und pfingstliche Kirchen. Auf katholischer Seite hat auch der kürzlich verstorbene Religionstheologe Jacques Dupuis mitgearbeitet. Verantwortlich für die Abteilung ›Interreligiöse Beziehungen und Dialog‹: Hans Ucko; für die ›Kommission für Weltmission und Evangelisation‹: Jacques Matthey, für ›Glaube und Kirchenver-

fassung‹: zu Anfang Alan Falconer, danach Kerstin Storch. Das Studiendokument *Religious Plurality and Christian Self-Understanding* (Preparatory Paper No. 13) ist abrufbar unter: www.mission2005.org (Stichwort: Materialien).

26 Die Erklärung von Baar (1990) ist abgedruckt in: *Current Dialogue* 19 (January 1991) 47–51.

lebhaftes Interesse und wurde sehr kontrovers diskutiert. Im Februar 2006 soll es während der 9. Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre erneut auf der Tagesordnung stehen. Das Studiendokument und der Gedankenaustausch darüber in Athen gibt Auskunft über den gegenwärtigen ökumenischen Reflexions- und Bewusstseinsstand in der Ökumene.

Die Studiengruppe hat sich vorgenommen, eine Theologie der Religionen zu entwickeln, die sich mit einer Theologie der Mission verträgt. Gleichzeitig versuchte sie, religionstheologische Aussagen zu machen, die über bisherige Stellungnahmen im ÖRK hinausgehen.²⁶ Auf der Suche nach einer religionstheologischen Hermeneutik, die den drei genannten thematischen Schwerpunkten von Glauben, Mission und Dialog gleichermaßen gerecht wird, hat die Studiengruppe die Metapher der *Gastfreundschaft* ins Zentrum ihrer Überlegungen gestellt. Wie jede Metapher ist auch diese polyvalent. Nicht jede Auslegung ist der Sache förderlich, ja, bestimmte Auslegungen können, wenn sie auf spezifische Kontexte angewandt werden, sogar kontraproduktiv sein. Daher kommt beim Gebrauch der metaphorischen Rede alles auf die Interpretation an. In den Diskussionen um das Studiendokument in Athen sind zugleich die Stärken und Schwächen einer Hermeneutik der Gastfreundschaft deutlich geworden. Ehe ich darauf eingehe, umreißt ich vier der wichtigsten Aspekte von Gastfreundschaft, mit denen sich die Studiengruppe befasst hat:

1 *Gastfreundschaft schlägt eine Brücke zwischen Heimat und Fremde.* Das Bild der Gastfreundschaft ist geeignet, um asymmetrische Machtverhältnisse zwischen verschiedenen Religionsgemeinschaften in einer gegebenen Gesellschaft anzusprechen. Sie schafft Raum für die Begegnung zwischen denen, die eine gesellschaftlich privilegierte Mehrheit darstellen, und anderen, die als marginalisierte Minderheiten auf das Wohlwollen und die Hilfe der Mehrheit angewiesen sind. Das Studiendokument hat dabei vor allem die Migrationsbevölkerung vor Augen, die in der Fremde von ihren religiösen Wurzeln abgeschnitten ist. Migrantinnen und Migranten, die zuhause in einer Mehrheitsreligion gelebt haben, erfahren sich in der Fremde oft zum ersten Mal als religiös verachtete Minderheit. In der christlich geprägten Mehrheitsgesellschaft sind sie deshalb auf Gastfreundschaft angewiesen und darauf, dass ihre psychische und physische Notlage nicht zu Bekehrungszwecken ausgenutzt wird. »Der Gastfreundschaft vergesst nicht! denn durch diese haben etliche ohne ihr Wissen Engel beherbergt.« (Heb 13,2). Dazu bemerkt das Studiendokument: »Heutzutage sind ›Fremde‹ nicht nur Menschen, die uns unbekannt sind, dazu arm und ausgebeutet, sondern auch Menschen, die uns in ethnischer, kultureller und religiöser Hinsicht fremd sind. [...] Unsere Bereitschaft, andere in ihrem ›Anderssein‹ anzunehmen, ist das Kennzeichen wahrer Gastfreundschaft.« (Nr. 36).

2 *Gastfreundschaft ist ein Zeichen des Respekts vor religiöser Verschiedenheit.* Zwischen Gastgeber und Gast besteht eine wesentliche Differenz. Von Gästen erwartet man, dass sie nur für eine begrenzte Zeit dazu gehören. Niemand nimmt es ihnen übel, wenn sie weiterziehen bzw. wieder in ihr Zuhause zurückkehren. Den Christen bereitet es manchmal Mühe, die Differenz im Glauben und in der Religionszugehörigkeit zu akzeptieren. Vielleicht könnte das Bild von der Gastfreundschaft helfen, religiöse Fremdheit zu respektieren und zu achten, ohne deshalb die christliche Identität zu verlieren. Konversion sollte zwar als persönliche Entscheidung der Andersgläubigen nicht a priori ausgeschlossen werden, aber sie steht nicht im Fokus des Gastfreundschaftsgedankens. Achtung vor der Fremdreigion ist Ausdruck des Glaubens an den Geist Gottes, der weht wo er will (Joh 3,8), bemerkt das Studiendokument (Nr. 32; 45).

3 *Gastfreundschaft ist eine Gelegenheit für wechselseitige Transformation.* Gastfreundschaft bietet allen Beteiligten Gelegenheit, sich durch die Begegnung verändern zu lassen. Wer immer unbekannte Gäste bei sich hat, wird durch sie zu einem anderen Menschen;

umgekehrt werden Gäste das Haus, das ihnen Anteil am Familienleben gewährt, nicht als dieselben Menschen verlassen. Dasselbe geschieht mit Menschen verschiedenen Glaubens und über sie indirekt auch mit den Religionen: sie nehmen Elemente von außen in sich auf und integrieren sie im Sinne einer Bereicherung und Vertiefung ihres Glaubens. Dabei ist es nicht ausgeschlossen, dass es zu einem Religionsübertritt in die eine oder andere Richtung kommt. Für die Religionsgemeinschaft, die verlassen wird, ist dies ein inakzeptabler Schritt, krass formuliert sogar Apostasie, die sie von ihrem Selbstverständnis her nicht gut heißen kann. Deshalb wird im interreligiösen Dialog in der Regel darauf hingewirkt, dass es möglichst nicht zu Konversionen kommt. Freilich wird damit das Problem lediglich verdrängt, nicht gelöst. Allzu lange hat der interreligiöse Dialog die Konversion tabuisiert aus Angst, den Dialog damit zu belasten. Aber müsste das Konversionsthema nicht in den Dialog hinein genommen und offen diskutiert werden?²⁷

4 *Gastfreundschaft kann risikoreich sein.* Nicht immer verbreitet die Gastfreundschaft eine harmonische Atmosphäre. Sie kann zu Spannungen führen aufgrund von Meinungsgegensätzen und unzumutbaren Verhaltensweisen. Wer Gastfreundschaft anbietet, bringt den Gästen einen Vertrauensvorschuss entgegen, der manchmal enttäuscht oder sogar missbraucht wird. Im übertragenen Sinn gesagt, braucht es in Situationen religiöser Konflikte viel Mut, Andersgläubigen das eigene Haus (die eigene Kirche) für eine Begegnung anzubieten. Es kommt vor, dass man den Glaubensüberzeugungen der Gäste – oder, wenn man selbst die Gastfreundschaft Andersgläubiger in Anspruch nimmt, den Gastgebern – widersprechen muss.

Soweit die Erläuterungen des Studiendokuments zur Hermeneutik der Gastfreundschaft. Auf der Weltmissionskonferenz in Athen war für die Frage nach dem christlichen Selbstverständnis angesichts religiöser Vielfalt nur ein einziger Workshop, *Synaxis* genannt, vorgesehen. Zu brisant war offenbar das Verhältnis von Mission und Dialog für eine Konferenz, die ganz im Zeichen von Versöhnung und Heilung zerbrochener Beziehungen stand. ›Athen‹ sollte vor allem der Vertrauensbildung innerhalb der Christenheit dienen und Brücken schlagen zwischen der protestantisch geprägten ›Genfer‹ Ökumene und den Orthodoxen, Katholiken, Evangelikalen und Pfingstlern. Um dies zu erleichtern, wurden viele der brisanten Themen rundweg ausgeklammert oder an den Rand gerückt. Wie sich freilich bald herausstellte, stieß die Frage von Mission und Dialog auf ein lebhaftes Interesse, dem man trotz größter Meinungsverschiedenheiten nicht ausweichen wollte. Die Metapher der Gastfreundschaft wurde von den einen mit großer Zustimmung als weiterführende Vision aufgenommen, während andere Bedenken äußerten. Ich will die wichtigsten Argumente in drei Punkten zusammenfassen.

- Einem syrisch-orthodoxen Teilnehmer aus Südindien²⁸ bereitete die Hermeneutik der Gastfreundschaft aus kulturellen Gründen Probleme: Nicht jeder könne jedem anderen Gastfreundschaft anbieten, wie es auch umgekehrt aus Gründen der Kastenordnung nicht möglich sei, Gastfreundschaft von jedem beliebigen Menschen anzunehmen. Für einen

27 Christine LIENEMANN-PERRIN, Konversion im interreligiösen Kontext, in: *Zeitschrift für Mission* 30 (2004) 216-231.

28 Fr Bijesh Philip, Malankarisch-orthodoxe syrische Kirche.

29 Johnson Kwabena Asamoah-Gyadu, Mitglied einer charismatisch geprägten (historischen Missions-) Kirche aus Ghana.

30 Veli Matti Kärkkäinen, *Finnish Pentecostal Movement*, ist heute im *Fuller Theological Seminary*, Pasadena (bei Los Angeles), als Dozent tätig.

31 Winfried Neusel, Evangelisches Missionswerk in Deutschland.

32 Das Thema der Weltmissionskonferenz lautete: ›Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne. In Christus berufen, versöhnende und heilende Gemeinschaften zu sein‹.

Ghanaer²⁹ dagegen stimmt die Metapher bestens mit dem Fundament afrikanischer Kulturen zusammen. Er erinnerte an Ägypten als afrikanisches Land, das die Heilige Familie auf der Flucht vor Herodes gastlich aufgenommen hat. Auch das Christentum wäre ohne die Bereitschaft von Andersgläubigen, Missionare in fremden Ländern gastlich aufzunehmen, niemals weltweit verbreitet worden, fügte ein dritter hinzu. Kurzum: Mehrere Leute plädierten dafür, das Christsein nicht allein unter dem Aspekt des Gastgebers, sondern auch des Gastes in anderen Religionsgemeinschaften zu reflektieren.

- Es wurden auch Bedenken laut: In westlichen Migrationsländern, darunter Griechenland und die Schweiz, machen Einwandererfamilien die Erfahrung, dass ihr Gaststatus vom Zielland festgeschrieben wird, um sie als Bürger zweiter Klasse von den Privilegien voller Bürgerschaft auszuschließen. Für andere³⁰ bietet die Hermeneutik der Gastfreundschaft zu wenig Raum für das ihrer Ansicht nach unverzichtbare evangelistische Werben für den christlichen Glauben. Weitere wiederum waren der Meinung, Gastfreundschaft könne höchstens die Vorbereitung auf das Eigentliche der Glaubensweitergabe sein, nicht aber die Sache selbst. Für die Beurteilung nicht-christlicher Religionen dürften allein die biblischen Quellen maßgeblich sein.³¹

- Am heftigsten diskutiert wurde das Pro und Contra des Religionswechsels. Mehrere Gesprächspartner aus Asien standen dem Religionswechsel zum Christentum hin sehr skeptisch gegenüber. Einer unter ihnen brachte zwar der Konversion als einem individuellen Entscheidungsakt Verständnis entgegen, riet jedoch aus Gründen der dadurch zu erwartenden gesellschaftlichen Konflikte davon ab. Ein indischer Adivasi erhob Einspruch gegen diese Position und sprach sich dezidiert dafür aus, die Möglichkeit des Religionswechsels zum Christentum aus theologischen und sozialen Gründen öffentlich zu vertreten. Denn für Kastenlose sei dieser Schritt oft die einzige Möglichkeit, die religiös-kulturelle Marginalisierung von Indern durch Inder zu überwinden.

Im Rückblick auf den Meinungsaustausch in Athen gehört die Konversionsproblematik zu den drängenden Fragen, die im Zusammenhang von Mission und Dialog derzeit ganz oben auf der ökumenischen Tagesordnung stehen sollten. Den Weg dazu hat das erwähnte Studiendokument in seinem letzten Abschnitt bereitet. Er ist im Geiste der *epoché* formuliert, d. h. der Enthaltung eines letzten Urteils über das Heil der Menschen:

»Erlösung / Heil / Rettung (*salvation*) gehört Gott. Wir müssen anerkennen, dass die menschlichen Begrenztheiten und die Grenzen der Sprache es für jede Gemeinschaft unmöglich machen, das Geheimnis der Erlösung, die Gott für die Menschheit bereithält, zu lüften.« (Nr. 46). »Diese Demut ist es, die es uns möglich macht zu sagen, dass die Erlösung Gott gehört, Gott allein. Wir besitzen die Erlösung nicht; wir haben Anteil daran. Wir bieten Erlösung nicht an; wir bezeugen sie. Wir entscheiden nicht, wer erlöst sein wird; wir überlassen dies der Vorsehung Gottes. Denn unsere eigene Erlösung ist eine immer währende ›Gastfreundschaft‹, die Gott uns gewährt.« (Nr. 47).

Es ist meine Hoffnung, dass wir die Gastfreundschaft, die Gott uns anbietet, auch jenen angedeihen lassen, die anderen Glaubens sind – nicht zuletzt weil dies eine bedeutsame Dimension des christlichen Zeugnisses ist. Im Zeichen der Athener Weltmissionskonferenz baue ich darauf, dass wir damit zu ›versöhnenden und heilenden Gemeinschaften‹ werden können.³²

Zusammenfassung

Der Beitrag zeigt das spannungsvolle Zueinander von Dialog und Mission in den letzten Jahrzehnten innerhalb der christlichen Ökumene auf. Vom Dialog im Dienste der Mission zu einer Mission im Dienste des Dialogs als zwei Paradigmen ist in den letzten Jahren wiederum ein unverkrampfter Umgang mit dem historisch belasteten Begriff der Mission festzustellen, wobei er aber eine schillernde Bedeutungsvielfalt aufweist. Die ökumenische Weltmissionskonferenz von Athen hat das Begegnungsgeschehen der Christinnen und Christen mit den »Anderen« (als Dialog und Mission) unter die Vorzeichen der Gastfreundschaft gestellt. Dies beweist auch, dass das betrachtete Themenfeld auf der ökumenischen Traktandenliste einen gewichtigen Platz einnimmt.

Summary

The contribution shows the tension-filled interaction of dialogue and mission within Christian ecumenism in recent decades. On the other hand, going from dialogue in the service of mission to mission in the service of dialogue as two paradigms, one can also observe a more relaxed way of dealing with the historically burdened concept of mission in recent years which, however, still exhibits an equivocal diversity of meaning. The ecumenical World Mission Conference in Athens placed the encounter-event of Christians with »others« (as dialogue and mission) under the auspices of hospitality. This also proves that the examined subject area assumes a significant place on the ecumenical list of agenda items.

Sumario

El artículo muestra la tensa complementaridad de diálogo y misión en los últimos decenios dentro del movimiento ecuménico cristiano. Desde los paradigmas fundamentales de la instrumentalización del diálogo al servicio de la misión hasta poner la misión al servicio del diálogo se ha pasado en los últimos años a una utilización menos conflictiva del concepto de misión, que mantiene sus diferentes connotaciones. La Conferencia Mundial de la Misión en Atenas ha tratado del encuentro de los cristianos y cristianas con los »otros« (como diálogo y misión) bajo el aspecto de la hospitalidad. Esto significa que el tema del artículo es de gran importancia en la agenda ecuménica.

Der christlich-jüdische Dialog aus katholischer und jüdischer Sicht

von Clemens Thoma SVD

In aktiven Kreisen der römisch-katholischen Kirche werden derzeit viele religiös-theologische Neuansätze, die im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965; Abkürzung: Vat II) grundgelegt wurden, verwirklicht. Sie betreffen sowohl das vielgestaltige Christentum als auch das jüdische Volk und andere Religionen und Volksgruppen. Einleitend werden hier die Hauptpunkte des christlich-jüdischen Dialogs kurz wiedergegeben: Den verantwortlichen jüdischen Gesprächspartnern werden katholischerseits die derzeitigen kirchlichen Anstrengungen zur Verdrängung aller Formen der Judenfeindschaft (Antisemitismus) vorgelegt. Auch wird beteuert, dass nachträgliche Forschungen über die christliche Mitschuld an der millionenfachen Judenvernichtung durch die Nazis exakt und reuig durchgeführt werden. Im Dialog werden auch zentrale christliche Glaubensinhalte über das jüdische Volk und seine Zusammengehörigkeit mit dem Christentum dargelegt: Das religiöse jüdische Volk ist eine nicht verworfene Bundesgemeinschaft mit dem Einen Gott. Das aus dem jüdischen Volk herausgewachsene Christentum befindet sich auch in einer Bundesgemeinschaft mit Gott und steht daher mit dem Judentum in mysterialer Verbindung.

Diese Gesprächsansätze werden inhaltlich auch von reformatorischen Kirchen aufgegriffen. Der christlich-jüdische Dialog entwickelt sich daher auch zu innerchristlich-zusammenführenden Tendenzen und zu Gesprächen mit Vertretern anderer Religionen. In den folgenden Darlegungen geht es um die Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils auf christlich-jüdische Beziehungen. Es wird auch beachtet, wie die im Vat II beschlossenen innerkatholischen Reformen und Erneuerungen sich auf andere Religionen und Völker ausgewirkt haben. Daraus ergeben sich einige Hinweise, welche Inhalte den christlich-jüdischen Dialog in Zukunft prägen sollen.

1 Versöhnungsversuche des Konzils mit Religionen und Völkern

Es geht zunächst um religiöse und politische Einwände, die von Staats- und Religionsführern in das Vat II hineingedrängt wurden, um die religiöse Versöhnung der katholischen Kirche mit dem jüdischen Volk zu verhindern. Im Gefolge dieser Auseinandersetzung wurden von den Konzilsvätern Erklärungen über Zusammengehörigkeiten der Kirche mit Glaubensgemeinschaften in aller Welt vorbereitet und schließlich zusammen mit der Judenerklärung definiert und herausgegeben.

1.1 Einwände aus muslimischen und konservativen Kreisen

Im Februar 1964 drohte der ägyptische Staatspräsident Gamal Abdul Nasser (1918-1970) Papst Paul VI. (Pont. 1963-1978) mit Repressionen gegen Katholiken und katholische Einrichtungen in Ägypten an, falls das Konzil eine lobende Erklärung über das antimusli-

mische und antiägyptische jüdische Volk und seine neuere Geschichte verabschiede. Acht Monate später wiederholte er diese Drohung. Auch einige unierte und nichtunierte Bischöfe Ägyptens und Vorderasiens teilten die Nassersche Ablehnung einer israelfreundlichen Konzilerklärung. Im Zusammenhang mit diesen Drohungen verschärfte sich auch die Opposition einiger konservativer italienischer Konzilsteilnehmer gegen den bereits mehrmals durchdiskutierten und sich mit dem jüdischen Volk versöhnenden Konzilstext. Ein jüdischer Beobachter des Konzils berichtete, das gesamte Ökumene-Schema sei »nicht nur orientalischen Machttägern, sondern auch mehreren Kardinälen suspekt; es begünstige ja Häresie, Atheismus und Kommunismus«.¹ Staatspräsident Nasser und andere politische und religiöse Autoritäten fürchteten, dass zum Beispiel der Islam unter christlich-israelischen Druck gerate. Es herrschte weitgehend Furcht vor politischen und religiösen Auswirkungen konziliärer Entscheidungen. Um ähnliche Befürchtungen auch anderer Religionen und Staaten zu widerlegen, wurden vom Konzil versöhnende Erklärungen über den Islam, den Hinduismus, den Buddhismus und über die von der katholischen Kirche getrennten christlichen Gemeinschaften verfasst.

1.2 Das vatikanische Einheitssekretariat

Nachdem Papst Johannes XXIII. (Pont. 1958-1963) am 25. Januar 1959 die Berufung eines allgemeinen Konzils angekündigt hatte, gründete er am 5. Juni 1960 das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen. Als Leiter bestimmte er den Kurienkardinal Augustin Bea SJ (1881-1968), der zunächst vor allem die christlich-jüdische Versöhnung vorbereiten sollte. Kurz danach wurde auch eine Kommission für die religiösen Beziehungen zum Islam gegründet und mit dem Einheitssekretariat in Verbindung gebracht. Auch die damals bereits gängigen Dialoge besonders mit evangelischen und anglikanischen Christen wurden ab 1960 im Einheitssekretariat geführt.

Derzeit werden vom päpstlichen Einheitssekretariat Verständnisszusammenkünfte mit mehr als 30 christlichen und nichtchristlichen Gemeinschaften geführt. Das Dialog-Institut des Einheitssekretariats »Pontifical Council for Promoting Christian Unity (PCPCU)« führt vielfältige Gespräche, um die von Vat II dargelegten Versöhnungsgrundlagen auszuweiten.² Eine wichtige Vorerklärung dieser religiösen Gespräche bilden die fünf Artikel der Konzilerklärung *Nostra aetate*, speziell der vierte Artikel, der die christliche Zusammengehörigkeit und Versöhnung mit dem israelitisch-jüdischen Volk zum Ausdruck bringt.

1.3 Hauptsätze der Konzilerklärungen über nichtchristliche Religionen

Die im Vat II durchgeführten Aussagen über das jüdische Volk, seine schwere Leidensgeschichte und seine heilige Würde stehen ungefähr in der Mitte der Erklärungen über die nichtchristlichen Religionen. Es bleibt zu beachten, dass die Konzilsaussagen über die außerjüdischen und außerkatholischen Religionen im Wesentlichen erst nach der durchdiskutierten und dann allgemein akzeptierten Judenerklärung im Konzil endredigiert wurden. Die wichtigsten Aussagen des Konzils sollen daher hier wiedergegeben werden, um

1 Thomas BRECHENMACHER, *Der Vatikan und die Juden*. Geschichte einer unheiligen Beziehung, München 2005, 263. Die umfassendsten Überblicke über die Streitigkeiten innerhalb und außerhalb des Konzils finden sich im *Lexikon für Theologie*

und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 1967, 406-487. In den darauffolgenden Seiten 488-495 findet sich der von Papst Paul VI. am 28. Oktober 1965 publizierte Text *Nostra aetate*.

2 Umfassende Berichte über die derzeit religiös vielfältigen Dialoge lassen sich z. B. in der vatikanischen Zeitschrift *Information Service*, N 117, 2004, IV finden.

zusammenhängende Dialogmöglichkeiten der katholischen Kirche mit anderen Völkern und Religionen einsichtig zu machen.

Nostra aetate 1 beginnt mit den Worten: »In unserer Zeit, da sich die Menschheit von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren, [...] fasst die Kirche vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt. Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ.« – Alle Menschen und alle Völker haben laut diesen Konzilssätzen gemeinsame Ursprünge in Gott und können daher ins endzeitliche Reich Gottes zurückkehren. Sie sind daher Gemeinschaften, die sich mitmenschlich und religiös zusammenfinden sollen. So werden sie die allumfassende Rückkehr ins Reich Gottes gemeinsam vorbereiten.

Nach Hinweisen auf den Glauben im Buddhismus und Hinduismus heißt es in *Nostra aetate* 2: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. [...] Unablässig aber [...] muss sie Christus verkünden, der ›der Weg, die Wahrheit und das Leben‹ (Joh 14,6) ist.« Die katholische Kirche will die echten Glaubensinhalte anderer Religionen mitbedenken und dabei auch den christlichen Glauben an den Schöpfer, den Erlöser und den Geist der Heiligkeit zum Ausdruck bringen. Sie hofft auf religiöse Austauschüberzeugungen und damit auf gegenseitig-gemeinsame Bemühungen um Frieden zwischen allen Völkern und um Wachstum des christlichen Glaubens auch in nichtchristlichen Religionen.

Laut *Nostra aetate* 3 bedenkt die Kirche »auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten [...], den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat [...]. Da es jedoch im Verlauf der Jahrhunderte zu vielen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslim gekommen ist, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen.« – Dieser Abschnitt enthält ähnliche Aussagen über partielle Gemeinsamkeiten des muslimischen Glaubens mit christlichen Glaubensinhalten wie der folgende Abschnitt über die Juden und ihre Verbindungen mit dem Christentum. Es geht dem Konzil stets um gemeinsame Glaubensinhalte, um Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung.

In *Nostra aetate* 4 wird die von Gott verfügte geistige Verbundenheit mit dem Stamm Abrahams und damit mit dem jüdischen Volk und seiner ganzen Geschichte verkündet. Im Sinn des Apostels Paulus (vgl. Röm 9,4 f; 11,13-36) ist das Christentum durch die seit Anbeginn der Welt vorausschauende Gnade Gottes und durch das Leben, Leiden, Sterben und die Auferstehung des menschengewordenen Christus aus dem götzendienerischen Heidentum herausgeholt und in die göttlich-israelitische Bundesgemeinschaft »hineingepfropft« worden. Obwohl sich das jüdische Volk bis heute mehrheitlich Christus gegenüber verschlossen hat, »ist es immer noch von Gott geliebt um der Väter willen. Gottes Gnadengaben und seine Berufung sind unwiderruflich.« Weder den Juden zur Lebenszeit Jesu noch den heutigen Mitgliedern des jüdischen Volkes dürfen die Verursachungen des Leidens und Sterbens Jesu zur Last gelegt werden: »Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes. Trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen [...]. Im Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft [...], auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben.« – Einen Höhepunkt

dieser Schilderung von der gnadenhaften Zusammengehörigkeit des jüdischen Volkes mit der Kirche bildet die Hoffnung, dass in Zukunft alle Völker dem allmächtigen Gott in der Glaubenseinheit dienen und damit den Hass und die Verachtung verdrängen und den vollkommenen Frieden vorbereiten werden: »Mit den Propheten und mit dem Apostel Paulus erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit *einer* Stimme den Herrn anrufen und ihm ›Schulter an Schulter dienen‹ (Zef 3,9).« Die Versöhnungsaussagen des Konzils dem jüdischen Volk und den anderen Völkern und Religionen gegenüber dienen der von der Offenbarung her gewollten Einheit aller Menschen untereinander mit Gott. Dass die Kirche Verfolgungen nicht billigt, ist ebenfalls ein wichtiges Gesprächsthema mit Juden und mit anderen Religionsvertretern.

2 Verwandtschaften und Gefährdungen zwischen Religionen und Völkern

In *Nostra aetate* 5 heißt es: »Wir können Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern.« Dann folgt »mit leidenschaftlichem Ernst« der Aufruf des Konzils an alle Gläubigen, »dass sie ›einen guten Wandel unter den Völkern führen‹ (1 Petr 2,12) und [...] mit allen Menschen Frieden halten, so dass sie in Wahrheit Söhne des Vaters sind, der im Himmel ist«. – Die Mitglieder des VatII verkündeten besonders auf Grund der biblischen Schöpfungserzählung (Gen 1-3) die Überzeugung, dass die Menschen aller Zeiten und Religionen als »Abbilder Gottes« (bes. Gen 1,27) eine geschwisterliche bzw. familiäre Einheit miteinander bilden. Nach christlicher und nach jüdischer Überzeugung will der göttliche Vater aller Menschen alle abbildhaften und damit gemeinschaftlichen Menschen zu sich zurückholen.

2.1 Nächstenliebe und Feindeshass

Mindestens zwischen einem Glaubensinhalt der christlichen Gemeinschaften und einem der Muslime gibt es seit vielen Jahrhunderten eine nicht abbrechbare Trennungswand: Die Feindesliebe ist ein neutestamentliches Zentralgebot (Mt 5,43-48), das Christus während seines Lebens heldenhaft vorgezeigt hat. Gegensätzlich heißt es in der Sure 2 des Korans: »Wenn die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden, wo immer ihr sie findet! Ergreift sie, umzingelt sie und lauert ihnen überall auf! Wenn sie sich aber bekehren, das Gebet verrichten und die Almosensteuer geben, dann lasst sie ihres Weges ziehen! Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben.«³ Dieser »Vers des Schwertes« war ursprünglich gegen die heidnischen Araber gerichtet, wurde dann aber von muslimischen Juristen dazu gebraucht, um einen universellen Dschihad gegen Nichtmuslime zu verkünden. Der Kirche Christi ist es deswegen aufgetragen, die mit der Liebe Gottes verbundene Würde aller Menschen auch in muslimischen und jüdischen Bereichen zu verkünden. – In der eben zitierten Aussage des Korans gibt es immerhin einen Hinweis auf den barmherzigen und verzeihungsbereiten Gott, sowie auf die Möglichkeit, dass bekehrungswillige, nächs-

3 So lautet die verlässliche Übersetzung von Rudi PARET, in: *Der Koran*, Stuttgart 1979, 28.

4 »Concatenatio rerum creaturarum cum causa prima«. So lautet der

Bericht des Raimundus Martini (1220-1285) bei Deutungen der jüdischen Kabbala, veröffentlicht im Buch *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*, ed. J. B. CARZOV, Leipzig 1687, 60f.

5 Franz ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher*, Bd. 1 (1900-1918), Haag 1979, 134f.

tenliebende und betende Menschen verschont werden sollen. Nach jüdischer und nach christlicher Glaubensüberzeugung bildet die verpflichtende Zusammengehörigkeit der Gottes- und Nächstenliebe den Hauptpunkt der religiösen Verkündigung. Ohne Mitmenschenliebe ist keine Gottesliebe im Menschen möglich (vgl. Lev 18,5; 19,18; Dtn 6,5; Lk 6,27-36; 10,25-37). Wir haben uns aber auch daran zu erinnern, dass im Ersten Testament und in der talmudischen Tradition die Bekämpfung und teilweise die Vernichtung götzendienersicher nichtjüdischer Menschen als eine verpflichtende Voraussetzung für das Kommen des Messias und des Reiches Gottes gewertet wird. Diese jüdische und teilweise auch islamische Vorstellung muss christlicherseits als wichtiges Religionsgespräch angepackt werden.

2.2 Zusammengehörigkeit der Menschen miteinander und mit Gott

Bereits im Mittelalter wurden gläubige Gemeinsamkeiten zwischen Juden, Muslimen und Christen beobachtet. Im 12./13. Jahrhundert kamen mehrere Beobachter der christlichen und der jüdischen Mystik zur Überzeugung, dass es eine »gemeinsame Verkettung aller geschöpflichen Wesen mit dem göttlichen Erstverursacher« gibt.⁴ Der Ausdruck »Verkettung aller geschöpflichen Wesen« mit dem göttlichen Erstverursacher wollte schon damals das Zusammengehen aller Menschen zu dem Einen Gott in Richtung auf das Reich Gottes hin ausdrücken. Die schon auf Erden möglichst alle Menschen zusammenhaltende Anwesenheit Gottes wird im Judentum ähnlich geglaubt wie im Christentum: Zum Volk Gottes gehören jene Menschen, die Gott in sich hinein empfangen, am göttlichen Heilswirken für die Menschen Anteil nehmen und daran glauben, dass Gott selbst sie in sein Endreich hinein geleitet. Diese Glaubensinhalte über die engen Verbundenheiten mit Gott bereits im irdischen Leben könnten und sollten ebenfalls zu Gesprächsinhalten zwischen Mitgliedern aller Religionen werden. Interreligiöse Gesprächsverweigerungen über das stete Wirken Gottes und Unterlassungen gegenseitiger Hilfen sind Beleidigungen des barmherzigen, allanwesenden und die Menschen in sein ewiges Reich hineinlockenden Gottes.

2.3 Missionarische Einheitsbemühungen

Der jüdische Denker Franz Rosenzweig (1886-1929) nahm im Oktober 1913 seinen früheren Wunsch zurück, ins Christentum einzutreten. Zur theologischen Begründung seiner Umkehr ins Judentum schrieb er am 1. November an einen christlichen Gesprächspartner: »Das Christentum erkennt den Gott des Judentums an, nicht als Gott, aber als den Vater Jesu Christi. Es hält sich selbst an den Herrn Jesus Christus, weil es weiß, dass nur er der Weg zum Vater ist. Er bleibt als der Herr bei seiner Kirche alle Tage bis zum Ende der Welt. Dann aber [...] wird der Vater ›Alles in Allem‹ (1 Kor 15,28) sein. Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir uns einig: Es kommt niemand zum Vater, außer durch ihn (Joh 14,6). Es kommt niemand zum Vater – anders aber, wenn einer nicht mehr zum Vater kommen braucht, weil er schon bei ihm ist. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel [...]. Das Volk Israel, erwählt von seinem Vater, blickt starr über Welt und Geschichte hinüber auf jenen letzten, fernsten Punkt, wo dieser sein Vater [...] ›Alles in Allem‹ sein wird.«⁵

Franz Rosenzweig deutete die Erwählung des Volkes Israel aller Zeiten zur gegenwärtigen und zukünftig-ewigen Gemeinschaft mit Gott als Grundlage der Wahrheit des jüdischen Glaubens. Im Sinne der Judenerklärung des Vatikanischen Konzils pries Papst Johannes Paul II. am 25. März 2000 in Jerusalem den »Gott unserer Väter« mit den Worten: »Du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, Deinen Namen zu den

Völkern zu bringen. [...] Mit der Bitte um Deine Vergebung möchten wir uns verpflichten zu echter Brüderlichkeit mit dem Volk Deines Bundes.«

Die brieflich deponierten Aussagen Rosenzweigs und des Papstes bestätigen die jüdische und die christliche Glaubensüberzeugung, dass das jüdische Volk von den Christen nicht missionarisch ins Christentum hinübergeholt werden soll. Wohl aber sollen die jüdisch-christlich zusammenhängenden Glaubensinhalte miteinander ausgetauscht werden, da laut den Aussagen von Vat II Christentum und Judentum zusammen das *eine* Volk Gottes bilden und daher auch gemeinsam für das kommende Reich Gottes beten und arbeiten sollen.

Laut dem zweiten Gottesknechtlied (Jes 49,1-9) sagt Gott zum Volk Israel, es sei zuwenig, »dass du mein Knecht bist, nur um die Stämme Israels wieder aufzurichten und die Versprochen Israels heimzuführen. Ich mache dich zum Licht für die Völker, damit mein Heil bis an das Ende der Welt reicht.« Laut Mt 28,16-20 sagte Jesus zu seinen Jüngern vor seiner Rückkehr in den Himmel inhaltlich dasselbe: »Gehet zu allen Völkern und machet alle Menschen zu meinen Jüngern. Lehret sie alles befolgen, was ich euch gesagt habe.« Der Apostel Paulus betrachtete die Jesajastelle und den Missionsauftrag Jesu als göttlichen Befehl zu Verkündigungen bei allen erreichbaren Völkern (vgl. Apg 13-23; Röm 11,25f). Das Vat II hat den im Ersten und im Neuen Testament dargelegten göttlichen Befehl, dass möglichst alle Menschen besonders an christliche Glaubensinhalte herangeführt werden sollen, als unerlässliche Aufgabe bezeichnet.

In der katholischen Kirche, besonders seit Vat II, ist die Überzeugung stark geworden, dass in vielen Völkern ähnliche Erkenntnisse über die zu praktizierende Moral, über die göttliche Führung durch das Leben und über das seelische Zusammenkommen mit Gott und mit himmlischen Wesen herrschen.⁶ Laut *Nostra aetate* 2 lehnt die katholische Kirche »nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist«. Nicht selten lasse sich »ein Strahl jener Wahrheit erkennen, die alle Menschen erleuchtet«. In dem bereits erwähnten *Information Service* des Vatikans wird (besonders S.153) betont, dass die in *Nostra aetate* 4 niedergelegten Erklärungen über gemeinsame jüdische Wurzeln und über die Verwerflichkeit aller Feindschaften zu vielfältigen Anregungen für glaubensinhaltliche Dialoge mit Menschen verschiedener religiöser Richtungen geworden sind. Seitens mehrerer getrennter christlicher Konfessionen wird auch betont, dass es notwendig ist, die volle Gemeinschaftlichkeit der getrennten Christen auch mit dem jüdischen Volk wieder aufzubauen. Katholischerseits wird oft die auch in Vat II geäußerte Überzeugung wiederholt, dass die heute häufig stattfindenden Gesprächsbemühungen um religiöse Einheit als »Siegel der wachsenden Gemeinschaft im Heiligen Geist« zu werten sind.

3 Gemeinsame Bemühungen auf das Reich Gottes hin

Religiös geprägte Menschen verschiedener Religionen tragen die Hoffnung in sich, dass sie nach ihrem irdischen Leben in die ewige Gemeinschaft mit Gott, also ins Reich Gottes hineingelangen werden.⁷ Vor einigen Jahren sagte mir ein Rabbiner nach einem christlich-jüdischen Vortrag: »Wir alle sind Kinder des Zweiten Vatikanischen Konzils. Wir haben unser Leben auf dem Weg zur Wiederversöhnung und zur kritischen Rückschau zu führen. Menschen, die ihr Leben entsprechend den Vorschriften der Tora und/oder in der Nach-

⁶ Vgl. Bernhard WELTE, Christentum und Religionen der Welt, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 26, hg. von Robert SCHERER u. a., Freiburg i. Br. 1980,

39-126. Auch in den letzten Jahrgängen der *ZMR* finden sich verlässliche Angaben über Glaubensverschiedenheiten und Glaubenseinheiten in aller Welt.

⁷ Vgl. Art. Herrschaft Gottes / Reich Gottes in: TRE 15 (1986) 172-244.

folge des guten Juden Jesus gestalten, werden in das Reich Gottes aufgenommen werden.« Der Rabbiner betonte auch, dass »die anwachsende *communio* mit Gott« die gemeinsame jüdisch-christliche Hoffnung ist. – Im Folgenden werden drei Personen beschrieben, die aus dem Konzil heraus wichtige Linien für den multireligiösen Austausch von Gemeinsamkeiten gezeigt haben. Sie gaben Hinweise für religiös austauschbares Zusammenwirken zur Vorbereitung des Friedens zwischen Völkern und Religionen.

3.1 David Flusser (1917-2000)

Als jüdischer Professor für Religionswissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem deutete David Flusser wissenschaftlich besonders die Zeit von ca. 200 vor bis ca. 200 nach Christus. Dabei stellte er die Erforschung des Neuen Testaments und damit die Person Jesus in den Mittelpunkt seiner Vorlesungen und vieler Vorträge in Europa und Amerika. Nachdem er 1955 die Professorenwürde erreicht hatte, kamen viele Juden und Christen in seine Vorlesungen. Kurz vor seinem Tod betonte David Flusser gegenüber mehreren christlichen Dialogpartnern: »Jesus, der ist kristallklares Judentum!« Nach gründlichen Forschungen und jüdisch-christlichen Dialogen war er zu der Erkenntnis gekommen, dass Jesus als vollkommener Jude gelebt hat und deshalb für Juden und Christen eine glaubensvorbildliche Persönlichkeit geworden ist. In vielen Schriften bewies Flusser, dass das Christentum bis heute von Jesus her viele jüdische Traditionen in sich trägt. Unter anderem charakterisierte er Jesus als tapferen und großmütigen Märtyrer, der mit ähnlichen Motiven sein Leiden und Sterben geheiligt hat wie die ungefähr zeitgleichen jüdischen Märtyrer. Viele glaubenstreue Juden opferten unter der Zwangsherrschaft des heidnischen Königs Antiochos Epiphanes (175-164) ihr Leben, Leiden und Sterben zur Entsühnung für die damaligen Sünden im Volk Israel. Sie starben stellvertretend, um die Verzeihung Gottes für das ganze Bundesvolk Gottes zu erlangen. Jesus passte sich bei seinem Leiden und Sterben an die stellvertretend erlösende Mentalität früherer jüdischer Märtyrer an und weitete sie aus. Er starb für die Erlösung des Volkes Israel und aller Völker aller Zeiten. Flusser bewunderte die große Weitsicht und Heldenhaftigkeit Jesu, der während seines ganzen Lebens ein gesetzestreuer Jude blieb. Von seinen christlichen Zuhörern und Gesprächspartnern verlangte Flusser immer wieder die Anerkennung, dass sie mit dem Judentum eine weitgehende Glaubenseinheit besitzen und daher auch keine Judenfeindschaft haben dürfen. Es gehe heute im Christentum »um das Einrenken des Ausgerenkten«. Es gebe leider zuviel Zerbrochenes, Verworfenes und Abgehängtes. Flusser war der bisher mutigste und gründlichste jüdische Gesprächspartner der christlichen Gemeinschaften. Auch die Veröffentlichungen des Vat II regten ihn an. Er verkündete immer wieder, das jüdische Volk werde erst dann mit den Christen religiös zusammen denken und zusammen beten können, wenn die Christen Jesus als Juden beschreiben und verkünden können. Mehrere katholische und protestantische Exegeten und Fundamentaltheologen drängen ebenfalls auf die Erforschung der Jüdischkeit Jesu, um die partielle Zusammengehörigkeit des Christentums mit dem Judentum zu verdeutlichen.

3.2 Kardinal Augustin Bea (1881-1968)

Er stammte aus Süddeutschland. Nach Ausbildungen in Gymnasien und Universitäten trat er 21-jährig im Jahr 1902 in den Jesuitenorden ein und wurde zum Priester geweiht. Er übernahm dann viele Aufgaben als Exeget, als Betreuer seiner Mitbrüder und als Berater der Päpste. Papst Johannes XXIII. ernannte ihn am 14. Dezember 1959 zum Kardinal und am 4. Juni 1960 zum ersten Präsidenten des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen

(vgl. oben Kapitel 1.2). Als Sekretariatspräsident hatte er die Aufgabe, das Vat II inhaltlich vorzubereiten. Er organisierte deshalb auch Zusammenkünfte mit führenden Personen getrennter Christengemeinschaften und mit Vertretern nichtchristlicher Religionen.

Am 14. November 1960 übernahm Kardinal Bea seine Aufgabe, geistig-religiöse Grundlagen für das Konzil zu entwerfen. Um ökumenische Dimensionen für das Konzil entwickeln zu können, richtete er fünfzehn dialogische Unterkommissionen ein. Bald nach dem Beginn des Konzils in der Peterskirche wurden vom Einheitssekretariat besonders fünf Entwürfe vorgelegt: 1. Die Notwendigkeit des Gebets für die Einheit der Christen. 2. Das Wort Gottes. 3. Der katholische Ökumenismus. 4. Das jüdische Volk. 5. Die Religionsfreiheit. Kardinal Bea, der diese und später noch andere Entwürfe ausgestaltet hat, wurde von vielen Konzilsteilnehmern als geisterfüllter Hauptinitiator für reformerische und theologisch-seelsorgerisch tragfähige Texte gewertet. In den letzten Perioden des Konzils und danach veröffentlichte er informative Bücher über seine Bemühungen und über die dabei geführten Auseinandersetzungen.⁸

Auch jüdischerseits wurden Kardinal Beas Reformideen aufgegriffen. Der Generalsekretär des jüdischen Weltkongresses Gerhart Riegner (1911–2001) drückte in einem Vortrag am 18. Dezember 1981 zunächst seine Bewunderung über die Religiosität Beas aus: »Mit tiefreligiösem Glauben verband er die Gabe ruhiger Entschlossenheit [...]. Er besaß ungeheure Willenskraft und unermessliche Geduld und Energiereserven.« Riegner war besonders darüber erfreut, dass der Kardinal als eine der ersten Aufgaben des Konzils die Schaffung eines Dokuments über Religionsfreiheit angeregt und entworfen hatte. Bea hatte gesagt: »Wir betrachten die religiöse Freiheit als absoluten Wert, der universelle Anerkennung finden muss und nicht auf einzelne Länder beschränkt bleiben darf.« Riegner bejahte Beas Erkenntnisse, dass es keinen Frieden und keine Einheit zwischen den Völkern ohne Anerkennung der gegenseitigen Freiheit gibt. Er wies auch kritisch auf das jüdische Volk hin, das »keine theoretische Doktrin über das Problem der Religionsfreiheit entwickelt hat«. Die Anerkennung der Freiheit aller Religionen beurteilte Riegner als wichtiges christliches Neudenken, das auch im Judentum akzeptiert werden sollte. Er sagte in seinem Vortrag auch noch: »Wenn diese Grundsätze der Freiheit, auf denen jede zivilisierte Gesellschaft basiert, eingehalten werden, dann betrachtet das Judentum die Nichtjuden als der Erlösung würdig.«⁹ Mehrere besonders von Kardinal Bea angeregte Konzilerklärungen regten auch jüdische Selbstbesinnungen und Beziehungsverbesserungen zur katholischen Kirche an.

3.3 Johannes Oesterreicher (1904–1993)

Er war jüdischer Herkunft, verbrachte seine Jugendjahre in der Tschechei, trat bereits in jungen Jahren zum Katholizismus über und wurde 1927 zum Priester geweiht. Schriftstellerisch und predigend kämpfte er dann in Österreich gegen Antisemitismus, Rassismus und völkerfeindlichen Nationalsozialismus. 1938 musste er aus Österreich fliehen, um von den Nazis nicht umgebracht zu werden. 1939–1940 hielt er in Paris weiterhin mutige öffentliche Vorträge gegen Unterdrückung, Rassismus und Juden- und Christenfeindlich-

⁸ Augustin BEA, *Die Einheit der Christen*, Freiburg i. Br. 1963; DERS., *Einheit in Freiheit*, Betrachtungen über die menschliche Familie, Stuttgart 1964; DERS., *Die Kirche und das jüdische Volk*, Freiburg i. Br. 1966.

⁹ Diese Erklärungen von Gerhart Riegner finden sich u. a. im *Freiburger Rundbrief* 34 (1982) 5–9.

¹⁰ Vgl. Johannes OESTERREICHER, *Wider die Tyrannei des Rassenswahn*s. Rundfunkansprachen aus dem ersten Jahr vor Hitlers Krieg, Salzburg 1986, 47f.

¹¹ Die wohl deutlichsten Informationen darüber finden sich in Hans Hermann HENRIX, *Judentum und Christentum*. Gemeinschaft wider Willen, Regensburg 2004.

keiten der Nazis. In einer Rundfunkansprache sagte er einmal: »Wo der Rassenwahn seine Tyrannei aufrichtet, zerstört er die natürliche Gemeinschaft der Menschen. Die Nazis stehen außerhalb jeder menschlichen Zivilisation. Sie haben sich von der Gemeinschaft derer getrennt, die in Christus den Erlöser sehen. Darum rasen sie auch gegen alle, die sich zu Christus und zur Gemeinschaft aller Menschen bekennen.«¹⁰ Ab 1941 lebte er in den USA. 1953 gründete er in New Jersey das Institut für jüdisch-christliche Forschung. Dort bereitete er mit anderen christlichen Gelehrten und auch mit einigen Juden die Konzilserklärung gegen die Judenverachtung und Judenfeindschaft vor. Als Mitarbeiter von Kardinal Bea errang er während des Konzils großen Einfluss auf die meisten Konzilsväter. Er erkannte, dass sich Mehrheiten im Nahen Osten und auch Gruppen in Europa, Amerika und Asien in den Strudel der Feindseligkeiten gegen die sich entwickelnde Konzilserklärung über die Erwähltheit des jüdischen Volkes und seine innere Verbundenheit mit dem Christentum hineinziehen ließen. Er sammelte deshalb täglich alle Zeitungen und Artikel, in denen gegnerische Reaktionen gedruckt waren. Zuerst überreichte er sie jeweils Kardinal Bea und dann möglichst vielen Konzilsmitgliedern. Dadurch informierte Oesterreicher viele Mitglieder des Konzils sowohl über das jüdische Volk als auch über judenfeindliche Mentalitäten vieler Menschen verschiedener Religionen.

In Vorträgen außerhalb des Konzils bezeichnete Oesterreicher die Versöhnungserklärungen der Kirche mit dem Judentum und mit anderen Religionen als »spirituelle Ökumene«. Zusammen mit Kardinal Bea hat er bereits während des noch unvollendeten Konzils Diskussionen und Schlussfolgerungen des Konzils der breiten Öffentlichkeit schriftlich und verkündigend vermittelt. Von mehreren Diözesen und katholischen Organisationen wurden diese Öffentlichkeitsarbeiten als vorbildlich für eigene Verkündigungen erkannt und nachgeahmt. Viele Christen und Christinnen lernten von Johannes Oesterreicher, dass Vat II keine Wirkung haben kann, wenn nicht möglichst viele Menschen seine Inhalte in alle Welt hinaustragen.

4 Bewegungen zur Einheit und Wahrheit

Besonders seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat es mehrere innere Annäherungen zwischen christlichen Kirchen, der jüdischen Religion und anderen Religionen gegeben. Vielseitiges Bedenken der Glaubensinhalte, gemeinsame Frömmigkeitsübungen, Ringen um gegenseitiges Verstehen und um Frieden haben Einheit und Wahrheit zum Durchschimmern gebracht. Man kann sogar von partieller Globalisierung einiger Konzilserklärungen sprechen. Im Folgenden werden kurze Ergänzungen und Zusammenfassungen der teilweise gelungenen Einheitsannäherungen zwischen Judentum und Christentum wiedergegeben. Abschließend werden auch noch Hinweise auf interreligiöse Friedentreffen der katholischen Kirche mit anderen Religionen gegeben.

4.1 Angefangene Versöhnungen und Gemeinschaftlichkeiten

Das Vat II hat eine katholische Umkehr (teschuva) und mehrere Versöhnungsansätze besonders zwischen Christentum und Judentum eingeleitet.¹¹ Das am 25. März 2000 von Papst Johannes Paul II. an der Jerusalemer Klagemauer deponierte katholische Gelöbnis, dass »wir uns verpflichten möchten zu echter Brüderlichkeit mit dem Volk Deines (= Gottes) Bundes« wurden jüdischerseits dankbar als Zeichen der Reue, der Versöhnung und der Liebe des Christentums zum Judentum aufgenommen. Allerdings konnte die katholische Kirche den

auch noch derzeitigen Antisemitismus bis jetzt nicht überall kritisieren oder gar abschaffen. In mehreren christlichen Gemeinschaften wird dem jüdischen Volk vorgeworfen, es sei zu feindschaftlich gegen die muslimischen Nachbarvölker, es verdränge das Aufkommen des Friedens und es sei auch dem Christentum gegenüber zu misstrauisch. Als Gegenreaktion repetieren einige jüdische Menschen die seit langer Zeit überlieferten Vorwürfe, die Christen seien stets antisemitisch, weil sie den Juden die Verurteilung Jesu zum Tod und das antijesuanische Denken und Handeln in die Schuhe schieben. Bereits angefangene interreligiöse Zusammenkünfte christlicher, muslimischer und jüdischer Verantwortlicher sind also nach wie vor unentbehrlich, damit Frieden, Einigkeit und Vorbereitungen auf das Reich Gottes hin unternommen werden können.

4.2 Verwandtschaftliche Mystik

Bereits unter Punkt 2.2 wurde verdeutlicht, dass es vom Einen Gott her »gemeinsame Verkettungen« zwischen Christen, Juden und anderen religiösen Menschen gibt. Deshalb können jüdisch-mystische Erkenntnisse, Frömmigkeiten und Praktiken auch christlicherseits kritisch gesehen und eingeübt werden. Da das Christentum starke jüdische Grundlagen in sich trägt, kann auch das Judentum christliches an das jüdische Glaubensleben anpassen.

Die wichtigste Grundlage für das religiöse Zusammengehen von Juden und Christen bildet der schon in urchristlicher Zeit zentral gewordene Begriff »Tikkun ha-Olam = Wiederherstellung der Welt«. Damit sind alle von der Tora geforderten Bemühungen zur Zurückdrängung der Sünden und zur Reparatur und Verbesserung der Welt gemeint. Besonders in der Kabbala und im Chasidismus wurde mit dem Tikkun ha-Olam die göttlich-israelitische Zusammenarbeit zur allmählichen Vollendung der seit dem Sündenfall Adams und Evas beschädigten Welt verstanden. Das Volk Israel werde damit zum Miterlöser der Menschen werden. Gott, der Herrscher aller Menschen, lasse deshalb stets seine Schekhina (wörtlich: Einwohnung) mitten in Israels Verbannungen, Irrwegen und Herzen wohnen. Der Tikkun-Glaube ist ökumenisch besonders wichtig. Er lässt sich zweifellos mit katholisch-konzilischen Erneuerungstendenzen zusammenführen. In der elften Berakha des täglich zweimal gebeteten jüdischen Achtzehngebetes wird folgende Bitte an Gott gerichtet: »Bring zurück unsere Richter wie zu Anfang und unsere Ratgeber wie ehemals. Entferne Mängel von uns und sei König über uns – bald, Du allein in Erbarmen, Gerechtigkeit und Recht.« Dies ist ein Hauptpunkt des jüdischen Gebetslebens.¹² Die von Vat II ersehnte religiöse Teilvereinigung mit jüdischem Glaubensleben wird auch durch gemeinsame Deutungen der besonders im Zohar ausgebreiteten jüdischen Mystik gefördert werden. So wird heilsgeschichtliches Zusammenarbeiten der Juden und der Christen noch mehr heranreifen.

¹² Diese Hauptpunkte des jüdisch-universalen Glaubens werden ausführlich im Hauptwerk der jüdischen Kabbala ausgebreitet: *The Zohar*, ed. Daniel C. MATT, California 2004. Die Fortsetzung dieser die traditionelle jüdische Mystik erklärenden Werkes steht noch bevor.

¹³ Die hier zitierten gemeinsamen christlich-jüdischen Anliegen sind z. B. ausgeführt in Clemens THOMA, *Theologie jüdisch-christlicher Begegnung*, Augsburg 1994, bes. 411-414. Vgl. auch Moshe IDEL, *Messianic Mystics*, New Haven/London 1998; Johann MAIER, *Jüdische Mystik*, in: *ZMR* 90 (2006) 28-48.

4.3 Austauschgespräche mit anderen Religionen

Der erst kürzlich verstorbene israelische Dichter Jehuda Amichai verfasste ein Gedicht mit dem Titel »Das ist Dein Loblied«. Darin heißt es: »Gott liegt auf Seinem Rücken unter der Welt mit Reparaturen! Immer ist etwas kaputt! Ich wollte Ihm begegnen! Aber ich sehe nur Seine Schuhe und ich weine! Und das (= mein Weinen) ist Sein Loblied!« Das Weinen des offenbarungsverpflichteten jüdischen Volkes darf nicht – darin würde auch ein gläubiger christlicher Mensch mit Amichai übereinstimmen – vom Glauben an den stets alles neu machenden Gott (vgl. Jes 65,17; Jer 31,22; Apk 21,5) übertönt werden. Den von Schmerz und Enttäuschungen gepeinigten Menschen aller Religionen können sich durch Religionsgespräche verborgene Wege zur schweigenden und doch wirkenden Einen Gottheit öffnen.¹³

Die katholischen Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen üben also Einfluss auf das Judentum und auch auf andere Religionen aus. Alle Religionen sollen und wollen sich auf das eine und einzige Reich Gottes vorbereiten.

Zusammenfassung

Die Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die christlich-jüdischen Beziehungen stehen in diesem Beitrag im Mittelpunkt, sei es in der Betrachtung der grundlegenden Konzilerklärung *Nostra aetate* in den einzelnen Artikeln, sei es beispielsweise anhand dreier Persönlichkeiten, nämlich Augustin Kardinal Bea, Johannes Oesterreicher und David Flusser (»Jesus, der ist kristallklares Judentum!«), die sich auf dem Feld des jüdisch-christlichen Dialogs besonders verdient gemacht haben. Die Einheitsbestrebungen, die vom Konzil im Besonderen forciert wurden, könnten sich über verwandtschaftliche mystische Zugänge in der jüdischen Idee der Wiederherstellung der Welt, »Tikkun ha-Olam«, treffen.

Summary

The impact of the Second Vatican Council on Christian-Jewish relations is the focus of attention of this contribution, whether in its consideration of the individual articles of the Council's fundamental declaration *Nostra aetate* or, for example, on the basis of three prominent figures who rendered outstanding service to the area of Jewish-Christian dialogue, namely Augustine Cardinal Bea, Johannes Oesterreicher and David Flusser (»Jesus – he is crystal-clear Judaism!«). The unification efforts which were especially pushed by the Council could converge via kindred mystical approaches in the Jewish idea of the restoration of the world, »tikkun ha-olam«.

Sumario

El artículo trata de las consecuencias del Concilio Vaticano Segundo II para las relaciones entre judíos y cristianos, ya sea por lo dicho en los diferentes artículos de la Declaración *Nostra aetate* o por la actividad de tres personalidades como el cardenal Augustin Bea, Johannes Oesterreicher y David Flusser (»Jesús es judaísmo cristalino«), que han trabajado especialmente por el diálogo interreligioso. Las tendencias de unidad lanzadas por el Concilio podrían converger con aspectos místicos en la idea judía de la reinstauración del mundo »Tikkun ha-Olam«.

Der islamisch-christliche Dialog

(Situation und Perspektiven)

von Khaled Akasheh

Dieser Beitrag ist kein professoraler Text, sondern Ausdruck dessen, was »innerhalb meines Glaubens« ist,¹ innerhalb »der Überzeugungen, die ich in mir trage«.² Es handelt sich also eher um ein Zeugnis. Hat doch Papst Paul VI. selbst einmal gesagt: »Der heutige Mensch hört lieber auf Zeugen als auf Gelehrte«.³ Der Dialog setzt einen Anderen als mich, als uns voraus: Der »Andere«, hier verstanden als derjenige, der eine von der meinen verschiedene Religion hat, ist jetzt nicht mehr der, der »anders« ist – im Gegenteil: Er ist jetzt »bei uns«, besser gesagt: Er ist einer von uns geworden, er lebt in unseren Städten, in unseren Stadtvierteln und vielleicht in unseren Häusern.⁴ Er verkehrt mit uns nicht nur auf der Straße, sondern immer häufiger auch am Arbeitsplatz. Aus all diesen Gründen ist der Dialog keine freie Entscheidung, keine Option mehr, sondern eine *Notwendigkeit*. Bevor ich nun auf das Thema selbst eingehe, möchte ich einige Bemerkungen über den interreligiösen Dialog und die beiden Religionen, die im vorliegenden Fall in den Dialog eintreten, vorausschicken.

1 Der interreligiöse Dialog

Der interreligiöse Dialog spielt sich im Grunde genommen nicht zwischen zwei oder mehreren Religionen ab, sondern vielmehr zwischen Personen, die diesen Religionen angehören. In meinem Fall kann ich nur für einen Zweig des Christentums sprechen, für die katholische Kirche, und, um genauer zu sein, im Namen eines einzelnen Dikasteriums der römischen Kurie, nämlich des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog (*Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-Religioso, PCDI*).

*Dialog und Verkündigung*⁵ definiert, in teilweiser Übernahme eines Dokuments aus dem Sekretariat für die Nichtchristen,⁶ den interreligiösen Dialog in einem Kontext des religiösen Pluralismus als »alle ›positiven und konstruktiven interreligiösen Beziehungen mit Personen und Gemeinschaften anderen Glaubens, um sich gegenseitig zu verstehen und einander zu bereichern« (*Dialog und Mission*, Nr. 3), und zwar im Gehorsam gegenüber der Wahrheit und im Respekt vor der Freiheit. Dies beinhaltet sowohl gegenseitige Zeugnisgabe wie auch die Entdeckung der jeweils anderen religiösen Überzeugungen.⁷

Der Dialog zwischen Christen und Muslimen weist *gemeinsame Züge* mit anderen Arten des interreligiösen Dialogs auf, zum Beispiel mit dem Dialog zwischen Juden und Christen oder zwischen Buddhisten und Christen.

Ein Zeugnis für diese gemeinsamen Züge im Dialog mit den anderen Religionen findet sich in der Einladung an die Muslime wie auch an die Anhänger anderer Religionen, an dem Treffen des interreligiösen Gebets teilzunehmen, das Papst Johannes Paul II. 1986 und 2002 in Assisi angeregt hat. Ein weiteres Zeugnis liegt in der religiösen Vielfalt der Teilnehmer an dem im Wesentlichen vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog geförderten interreligiösen Kolloquium im Vatikan im Oktober 1999, am Vorabend des großen Jubiläumsjahrs 2000. Daran haben unter anderen mehrere Muslime teilgenommen.⁸

Der Dialog zwischen Christen und Muslimen weist weitere Züge auf, die auch den Dialog mit den Gläubigen anderer Religionen kennzeichnen, und zwar auf der Ebene der theologischen Grundlagen des Dialogs.⁹

Zugleich ist hervorzuheben, dass der interreligiöse Dialog, wie ihn die katholische Kirche sich vorstellt, weder auf einen Synkretismus noch auf den Relativismus abzielt, sondern vielmehr auf die Entdeckung der Brüderlichkeit und auf die Entwicklung der Freundschaft zwischen den Glaubenden, wie Papst Johannes Paul II. dargelegt hat: »Sie wissen, dass der Dialog die realen Unterschiede weder ignoriert noch den gemeinsamen Pilgerstand unterwegs zu neuen Ländern und neuen Himmeln aufhebt. Der Dialog lädt jeden dazu ein, jene Freundschaft stärker zu machen, die nicht trennt, aber auch nicht vermischt. Wir müssen alle diesen Weg mutiger gehen, so dass die Männer und Frauen unserer Welt sich unabhängig von der Nation oder Religion, zu der sie gehören, als Kinder des einen Gottes und als Brüder und Schwestern untereinander anerkennen.«¹⁰

Der Dialog zielt letztlich auf eine höhere Achtung vor dem Menschen, wie auch der neue Papst Benedikt XVI. unlängst betont hat: »Wir müssen uns in einem echten und aufrichtigen Dialog engagieren, basierend auf der Achtung vor der Würde einer jeden menschlichen Person, die, wie wir Christen unverbrüchlich glauben, nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist.«¹¹

2 Christentum und Islam

Es sei mir gestattet, wieder auf die elementaren Fragen zurückzukommen. Wichtig ist vor allem eines: Wir müssen sicher sein, dass wir uns auf dem rechten Weg befinden, dass wir dieselbe Sprache sprechen, dass wir wirklich in einem Dialog und nicht in einem Monolog begriffen sind!

1 Pierre CLAVERIE, *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, Paris 2004, 17.

2 Ebd.

3 PAUL VI., *Evangelii nuntiandi*, Nr. 41.

4 Siehe dazu das neue Werk von Francesca PACI, *L'Islam sotto casa. L'integrazione silenziosa*, préface de Khaled Fouad Allam, Venedig 2004.

5 PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG UND KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi*, 19. Mai 1991 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102), Bonn 1991.

6 PÄPSTLICHES SEKRETARIAT FÜR DIE NICHTCHRISTEN, *Dialog und Mission. Gedanken und Weisungen über die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen*, 10. Mai 1984.

7 *Dialog und Verkündigung*, Nr. 9.

8 Das Thema lautete: An der Schwelle zum dritten Jahrtausend:

die Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Religionen.

9 Siehe z. B. *Dialog und Verkündigung*, Nr. 14–32. Darin geht es um einen positiven Zugang der Kirche zu den religiösen Traditionen (Nr. 14), im Gehorsam gegenüber den Weisungen des II. Vaticanums (Nr. 15), in Anerkennung des Wirkens der göttlichen Gnade in den Menschen (Nr. 16) sowie des Handelns des Heiligen Geistes (Nr. 17), aber auch unter Betonung der Rolle der Kirche für die Entdeckung dessen, was gut ist, und dessen, was weniger gut ist und deshalb der Läuterung bedarf (Nr. 18). Das Heilshandeln Gottes ist eines – von Anbeginn der Schöpfung bis zum endgültigen Bund in Jesus Christus (Nr. 19) – und erstreckt sich über den Kreis des erwählten Volkes hinaus (Nr. 20), um seine Erfüllung in der universalen Sendung Jesu Christi zu finden (Nr. 21), die vor allem in der Ankündigung von Gottes Herrschaft bestand (Nr. 22), die alle Völker umfasst (Nr. 23). Die Kirchenväter (Nr. 24) entwickelten eine Theologie der Geschichte (Nr. 25), die vom

Lehramt weitergeführt wurde (Nr. 26). In seinem Grußwort an die römische Kurie nach dem Weltgebetstag für den Frieden in Assisi nannte Papst Johannes Paul II. die Hauptelemente eines positiven Zugangs zu den anderen Religionen und für die Praxis des interreligiösen Dialogs (Nr. 27): das Geheimnis der Einheit der Menschheit (Nr. 28) und der Einheit des Heils (Nr. 29). Die Unterscheidung der Früchte des Heiligen Geistes im Leben der einzelnen Anhänger der anderen Religionen und deren Traditionen selbst bleibt geboten, denn nicht alles in ihnen ist notwendigerweise gut (Nr. 30): Sie beinhalten zugleich Werte und Widersprüche (Nr. 31). Der Dialog wird somit zu einem Element der Läuterung (Nr. 32).

10 Papst JOHANNES PAUL II., *Botschaft an Kardinal Edward Idriss Cassidy zur 12. Internationalen Begegnung »Menschen und Religionen«* am 21. September 2000 in Lissabon.

11 Papst BENEDIKT XVI., *Ansprache an die Vertreter der anderen Religionen*, 24. April 2005.

Zwischen Christentum und Islam bestehen theologische Konvergenzen und spirituelle Bande.¹² Beide Religionen glauben an einen einzigen Gott, den Gott Abrahams. Für das Christentum wie für den Islam ist Gott einzig, ewig, Schöpfer des Alls und all dessen, was es enthält, er liebt die Gerechtigkeit und wird am Jüngsten Tag jeden nach seinen Werken richten.

Auf diese Konvergenzen hat sich Papst Johannes Paul II. bezogen, als er in seiner Ansprache an die jungen Muslime Marokkos sagte: »Wir Christen und Muslime haben viel gemeinsam, als Gläubige und als Menschen [...]. Abraham ist für uns ein Modell des Glaubens an Gott, der Unterwerfung unter seinen Willen und des Vertrauens in seine Güte. Wir glauben an denselben Gott, den einzigen Gott, den lebendigen Gott, den Gott, der die Welt erschafft und seine Geschöpfe zu ihrer Vollendung führt [...].«¹³ Eine weitere Konvergenz besteht hinsichtlich der menschlichen Werte: »Ich möchte zu euch auch von den menschlichen Werten sprechen, die ihre Grundlage in Gott haben, von jenen Werten, die die Entfaltung unserer Person und unserer Familien und Gesellschaften wie auch der internationalen Gemeinschaft betreffen. Ist nicht das Geheimnis Gottes die höchste Wirklichkeit, von der auch der Sinn abhängt, den der Mensch seinem Leben gibt?«¹⁴ »Ich glaube, dass wir Christen und Muslime mit Freude unsere gemeinsamen religiösen Werte anerkennen und Gott dafür danken sollten. Beide glauben wir an einen Gott, den einzigen Gott, den Allgerechten und Allbarmherzigen; wir glauben an die Beutung des Gebets, des Fastens und des Almosens, der Buße und der Vergebung; wir glauben, dass Gott uns am Ende der Zeiten ein barmherziger Richter sein wird, und wir hoffen, dass er nach der Auferstehung mit uns zufrieden sein wird und wir mit ihm zufrieden sein werden.«¹⁵

Die Muslime »beten mit uns den einzigen, barmherzigen Gott an, der am Jüngsten Tag die Menschen richten wird.«¹⁶ Von diesem selben Gott haben Christen und Muslime allerdings unterschiedliche Vorstellungen. Darin zeigt sich sicherlich ein Grundzug von Christentum und Islam: Beide sehen eine einzige Wirklichkeit auf verschiedene Weise.

Für den Christen ist Gott in seinem ewigen Wort Mensch geworden, indem er in der Zeit die menschliche Natur annahm und dabei ganz Gott blieb. Gott war durch seinen einziggeborenen Sohn nicht mehr fern, in einem unzugänglichen Himmel, sondern auf der Erde, eines von unseren Kindern, Bürger eines Landes, Sohn eines Volkes, geboren von einer Frau in einem bestimmten Augenblick der Geschichte. Die Inkarnation, das zentrale Ereignis der Menschheits- und Heilsgeschichte, hat nach dem göttlichen Plan im Blick auf ein anderes Ereignis stattgefunden, nämlich die Erlösung der Welt durch Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi, auf die die Sendung des Heiligen Geistes folgte. Die Menschwerdung des göttlichen Wortes wird von den Christen nicht so gesehen, als beträfe sie nur das Wort Gottes: In seiner Inkarnation hat sich Christus »gleichsam mit jedem Menschen verbunden.«¹⁷ Für die Kirche, die nach dem Willen Christi seine Sendung fortsetzen und das Evangelium zu allen Menschen aller Zeiten tragen soll, ist der Mensch zur Wegrüchtung

12 So Papst JOHANNES PAUL II. an die katholische Gemeinde von Ankara in der Türkei am 29. November 1979, in: PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTER-RELIGIÖSEN DIALOG, *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement de l'Eglise catholique* (1963-1997), Textsammlung von Francesco Gioia, Solesmes 1998, Nr. 339.

13 Papst JOHANNES PAUL II., *Ansprache an die jungen Muslime Marokkos* in Casablanca am 18. August 1985, Nr. 1; Übs. aus dem Französischen.

14 Ebd., Nr. 2.

15 Ebd., Nr. 10.

16 *Lumen gentium*, Nr. 16.

17 JOHANNES PAUL II., *Redemptor hominis*, Nr. 13; *Gaudium et spes*, Nr. 22, 2.

18 IRENÄUS, *Adversus haereses*, IV 20, 7.

19 JOHANNES PAUL II., *Ansprache* (wie Anm. 13), Nr. 10; Übs. aus dem Französischen.

20 MICHAEL L. FITZGERALD, *Dialogue et annonce, Une lecture dans la perspective des relations islamo-chrétiennes*, in: *Pro Dialogo*, Nr. 115, 2004/1, 41.

21 *Dialog und Verkündigung*, Nr. 42.

22 Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, Nr. 3.

geworden. Jedes menschliche Wesen ist das Antlitz Jesu und die »Ehre Gottes«. ¹⁸ Folglich hat die Kirche keine Schwierigkeit, die Menschenrechte anzuerkennen. Sie betrachtet sie nicht als Rechte, die den Rechten Gottes aufgesetzt wären.

Neben den theologischen Elementen und den Werten, die Christen und Muslime gemeinsam haben, gibt es freilich auch tief gehende theologische Divergenzen: »Die Treue verlangt aber auch, dass wir unsere Differenzen anerkennen und respektieren. Die grundsätzlichsie ist sicherlich der Blick, den wir auf die Person und das Werk Jesu von Nazaret richten. Ihr wisst, dass dieser Jesus nach der Überzeugung der Christen sie einer intimen Kenntnis des Gottesgeheimnisses und einer kindlichen Verbundenheit mit seinen Gaben teilhaftig werden lässt, sofern sie ihn als ihren Herrn und Heiland anerkennen. Genau da liegen wichtige Unterschiede, die wir in gegenseitiger Toleranz demütig und respektvoll anerkennen können; es ist ein Geheimnis, das uns Gott, da bin ich sicher, eines Tages aufdecken wird.« ¹⁹

3 Der islamisch-christliche Dialog

Hier sind nun einige Besonderheiten des Dialogs zwischen Christen und Muslimen darzustellen.

Auf der Linie der Konstitution *Lumen gentium* (Nr.16) des Zweiten Vatikanischen Konzils ruft Mgr Fitzgerald in Erinnerung: »Der Islam nimmt den ersten Rang unter den nichtbiblischen monotheistischen Religionen ein.« ²⁰ Daraus folgt, dass auch der islamisch-christliche Dialog nach dem jüdisch-christlichen Dialog den ersten Platz im interreligiösen Dialog der Kirche beanspruchen darf. Wie jeder interreligiöse Dialog kann er vier Formen annehmen: den Dialog des Lebens, den Dialog des Handelns, den Dialog des theologischen Austauschs und den Dialog der religiösen Erfahrung. ²¹

Am besten aber ist die *Magna charta* des Dialogs der Kirche mit den Muslimen im Konzilsdekret *Nostra aetate* – das allerdings nicht das Gründungsdekret des mit dem interreligiösen Dialog betrauten, 1964 gegründeten Dikasteriums ist – formuliert. Dort heißt es: »Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten.«

»Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslim kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen.« ²²

Dieser Dialog verlangt vom Christen eine gerechte und ausgewogene Einstellung gegenüber dem Islam, damit er über eventuelle in seiner Umgebung, seinem Land oder seiner Kirche gängige Vorurteile hinausgelangt. Er verlangt ferner tiefe christliche Überzeugung und Offenheit für die Wahrheit; der Christ muss sich daran erinnern, dass »die Fülle der

in Jesus Christus empfangenen Wahrheit ihm nicht die Garantie gibt, dass er diese Wahrheit auch voll verinnerlicht hat.²³ Alle diese Eigenschaften müssen einhergehen mit einer soliden, vor allem durch Studium erworbenen Kenntnis des Islam, dessen, was die Muslime wirklich glauben, sowie ihrer religiösen Praktiken.

Im Übrigen muss der im islamisch-christlichen Dialog engagierte Christ das Gespräch im Einklang mit der Kirche führen. Das hat Papst Johannes Paul II. eingeschärft: »Der Dialog muss sich in Gemeinschaft mit der Kirche abspielen. Ohne diese Grundüberzeugung läuft man Gefahr, dass er sich in einem oberflächlichen Experiment des Zusammenlebens ohne Engagement verliert.«²⁴ Diese Bedingung gilt auch für den Dialog mit den anderen Religionen.

Auf Seiten des Islam ist nicht selten von Muslimen und sogar im Dialog engagierten Muslimen zu hören, als *conditio sine qua non* des islamisch-christlichen Dialogs müsse ein theologischer Dialog ausgeschlossen werden. Darin stimmen sie mit dem islamischen Spruch überein, der sagt: »Keine Diskussion über Religionsfragen.«²⁵ Andererseits richtet der Koran an Muhammad im Rahmen der *da'wa*, des Aufrufs zum Islam, die Empfehlung: »Rufe mit Weisheit und milder Ermahnung die Menschen auf den Weg deines Herrn, und wenn du mit ihnen streitest, so tu es auf die sanfteste Weise.«²⁶ Dieselbe Empfehlung findet sich auch in einer anderen Textpassage des Korans: »Und streitet nicht mit dem Volk der Schrift, es sei denn in der besten Art; doch (streitet überhaupt nicht) mit denen von ihnen, die ungerecht sind. Und sprech: »Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt ward und was zu euch herabgesandt ward; und unser Gott und euer Gott ist Einer; und Ihm sind wir ergeben.«²⁷ Ungeachtet der Einschränkung, die manche Muslime,²⁸ insbesondere traditioneller Ausrichtung, gegenüber dem theologischen Dialog machen, ist und bleibt gerade dieser Dialog notwendig, und zwar aus mehr als einem Grund. Der Koran spricht mehr als einmal von den Schriften der Christen, von der Trinität, der Inkarnation, der Empfängnis Jesu, von seiner Geburt, von seinen Wundern (und zwar nicht nur denen in seinem Leben als Erwachsener, sondern auch von solchen, die er als Kleinkind gewirkt haben soll), von seinem Tod, seiner Himmelfahrt usw. Im Koran geht es außerdem um die Apostel, die Christen, die christliche Gemeinde. In diesem Bild von Jesus und seiner Gemeinschaft, das der Koran den Muslimen vermittelt, erkennen die Christen nicht im Vollsinn den Jesus, an den sie glauben, und erkennen auch sich selbst nicht im Vollsinn als Mitglieder dieser Gemeinschaft wieder. Oft habe ich zu muslimischen Freunden gesagt, im Arabien des 7. Jahrhunderts habe es sicherlich Christengemeinden gegeben, die denen ähnelten, die der Koran beschreibt, aber ebenso sicher erkannten wir in der Beschreibung, die der Koran gibt, den Glauben und die christliche Gemeinschaft nicht wieder, angefangen bei dem Koranwort *nasârâ*.²⁹ Ein eventueller theologischer Dialog zwischen Christen und Muslimen hat nicht zum Ziel, die Verkehrtheit der Religion des anderen oder die Über-

23 *Dialog und Mission*, Nr. 13.

24 Papst JOHANNES PAUL II., Ansprache an die österreichischen Bischöfe bei ihrem Ad-limina-Besuch in Rom am 20. November 2002; Übs. aus dem Französischen.

25 Auf Arabisch: *lâ jidâl fi 'l-dîn*.

26 Sure XVI, 126; deutsch nach: *Der Koran*. Das heilige Buch des Islam, neu bearb. u. erl. von L. W. WINTER, München 1959, 224.

27 Sure XXIX, 46.

28 Nicht selten begegnet man Muslimen, und zwar aus allen Gemeinschaften und Strömungen, die bereit sind – allerdings nur ganz persönlich –, in einen theologischen und spirituellen Dialog einzutreten.

29 Dieser Name könnte entweder die Leute aus Nazaret bezeichnen, der Stadt Josefs und Marias und dann Jesu, der sie zu Beginn seines öffentlichen Wirkens verließ, um sich in Kafarnaum niederzulassen, oder er könnte diejenigen meinen, die Jesus

unterstützten (arabisch: *nasârâ*). Wir wissen, dass »man in Antiochien die Jünger zum ersten Mal Christen nannte« (Apg 11,26).

30 JOHANNES PAUL II., *Neujahrsansprache an das beim Hl. Stuhl akkreditierte diplomatische Corps* am 13. Januar 2003.

31 Von der Situation dieses Dialogs auf der Ebene der Ortskirchen zu sprechen ist schwierig, wenn nicht gar unmöglich.

legenheit der jeweils eigenen aufzuzeigen, aber auch nicht, den anderen von der jeweils eigenen Religion zu überzeugen. Der Dialog kann eine Gelegenheit zur Konversion sein, aber diese kann nicht das Ziel des Dialogs bilden. Dies ist eine der Charakteristika im Verhältnis zwischen Dialog und Verkündigung.

Der islamisch-christliche Dialog ist schließlich ein Beitrag von erstrangiger Bedeutung im Kampf gegen die religiös motivierte Gewalt in der Welt. Das hat auch Papst Johannes Paul II. unterstrichen: »Der ökumenische Dialog zwischen Christen und die respektvollen Kontakte zu den anderen Religionen, insbesondere zum Islam, sind das beste Gegenmittel zu sektiererischen Verirrungen, zum Fanatismus oder religiösen Terrorismus.«³⁰

4 Aktuelle Situation des islamisch-christlichen Dialogs

Der hier beschriebene Dialog ist derjenige, den der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog im Namen der Weltkirche führt.³¹ Es ist ein Dialog, den man als offiziell bezeichnen kann. Er gewinnt zuallererst Gestalt durch eine *Botschaft* an die Muslime, die alljährlich gegen Ende des Ramadan zum Fest *‘Id al-Fitr* verschickt wird. Dieses Glückwunschschreiben will seitens der Christen freundschaftliche Verbundenheit signalisieren, aber auch, aufgrund des Themas, dem es sich widmet, den Wunsch nach einer spirituellen Teilhabe an dem, was die geistlichen Nachkommen Abrahams einen kann. Diese in die ganze Welt verschickte Botschaft bietet Anlass, die Bande zur muslimischen Gemeinschaft zu schaffen oder fester zu knüpfen. In den letzten Jahren hießen die dafür gewählten Themen:

2002: Christen und Muslime auf den Wegen des Friedens;

2003: Heute Frieden schaffen;

2004: Die Kinder, Geschenk Gottes für die Zukunft der Menschheit.

Dieser offizielle Dialog verwirklicht sich konkreter durch permanente Verbindungskomitees zwischen dem Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog, der stets im Namen der Kirche aktiv wird, und den großen internationalen Institutionen oder Organisationen der Muslime.

So ist im Jahre 1995 das Islamisch-Christliche Verbindungskomitee zwischen dem PCDI und vier wichtigen internationalen muslimischen Organisationen entstanden; drei von ihnen haben ihren Sitz in Saudi-Arabien. Diese vier Organisationen sind die Liga der islamischen Welt (*World Muslim League*), der Islamische Weltkongress (*World Muslim Congress*), der Islamische Weltrat für die Da'wa und die humanitäre Hilfe und die Islamische Organisation für Erziehung, Wissenschaften und Kultur (*Islamic Education, Science and Culture Organization*). Das Komitee tritt auf abwechselnde Einladung beider Seiten einmal im Jahr zusammen, um sich über ein Thema auszutauschen und die Situation der Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in der ganzen Welt zu überschauen. Am Schluss des Treffens wird auf Arabisch und Englisch ein gemeinsames Pressecommuniqué verfasst und von den Leitern und Sekretären der beiden Delegationen unterzeichnet. Die Mitglieder des Komitees sind theoretisch sechs von jeder Seite. Im Lauf der Jahre wurde beschlossen, dem Gespräch mehr Gewicht zu geben und das Exposé auf ein Thema einzugrenzen, das von zwei Vortragenden, einem Christen und einem Muslim, behandelt wird. Der Dialog wird im Allgemeinen sehr offen und freundschaftlich geführt, entbehrt aber nicht der Schwierigkeiten. In der Regel besteht Übereinstimmung hinsichtlich des Themas der Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen zur Verteidigung der großen Menschheitswerte; zu Spannungen aber kommt es, wenn spezielle Situationen in einzelnen Ländern zur Sprache kommen, wo die Diskriminierung und manchmal auch die

Verfolgung von Christen auftritt; und schwierig wird es, wenn es um Grundfragen geht, wie etwa die Schaffung einer Kultur des Dialogs, oder um strittige Fragen, wie die Freiheit zum Religionswechsel. Doch trotz dieser Schwierigkeiten wächst das Bewusstsein vom Dialog, von seiner Bedeutung, und ein insgesamt freier und tiefer gehender Austausch unter den Mitgliedern kommt zustande.

Um nur die jüngsten Begegnungen zu erwähnen: Die eine fand am 12. und 13. Juli 2002 auf Einladung der muslimischen Seite in Leicester in Großbritannien statt. Das Thema dieses Treffens lautete: »Der Rassismus aus muslimischer und christlicher Sicht« und »Auf dem Weg zu einer Kultur des Dialogs«. Den Abschluss bildete ein Meinungsaustausch über die Situation der islamisch-christlichen Beziehungen. Eine weitere, von der christlichen Seite organisierte Begegnung hätte 2003 in Damaskus vor sich gehen sollen, wurde aber am 19. und 20. Januar 2004 in Rom durchgeführt. Sie hatte das Thema »Menschenwürde und Menschenrechte in den bewaffneten Konflikten«, und ihr folgte ein Gespräch über die Situation der islamisch-christlichen Beziehungen.

Am 15. Februar 2003 haben Hamid A. Al-Rifaie als Präsident des Internationalen Islamischen Forums für den Dialog (*International Islamic Forum for Dialogue*) und Mgr Michael Fitzgerald als Präsident des PCDI ein gemeinsames Schreiben unterzeichnet, in dem sie Präsident George W. Bush und Premierminister Tony Blair dazu aufforderten, alles zu tun, um einem Land und einem Volk die Leiden eines neuen Krieges zu ersparen; in einem weiteren Schreiben wandten sie sich an Präsident Saddam Hussein, in dem sie ihn aufriefen, enger mit den Vereinten Nationen zusammenzuarbeiten, damit alle Motive für ein bewaffnetes Eingreifen beseitigt werden könnten.

Das zweite Komitee in Verbindung mit der Institution al-Azhar in Ägypten nennt sich Gemischtes Komitee für den Dialog. Es wird seitens des PCDI aus der Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Muslimen und seitens von al-Azhar aus dem Permanenten Komitee von al-Azhar für den Dialog mit den monotheistischen Religionen (CPADRM) gebildet.

Dieses Komitee für den christlich-islamischen Dialog zwischen der angesehenen muslimischen Universität al-Azhar und dem Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog ist nach vier Jahre dauernden Verhandlungen am 28. Mai 1998 gegründet worden. Es bezweckt im Wesentlichen, die den beiden monotheistischen Religionen gemeinsamen großen moralischen Werte zu verteidigen, eine bessere gegenseitige Kenntnis der Glaubensüberzeugungen und der Praxis einer jeden zu fördern und über die Ausbildung der geistlichen Führer beider Seiten zu wachen.

Im Lauf der letzten drei Jahre hat sich das Komitee dreimal getroffen: am 23. Februar 2002 in Rom, am 24. und 25. Februar 2003 in Kairo und am 24. und 25. Februar 2004 in Rom. Nach dem historischen Besuch Papst Johannes Pauls II. im al-Azhar im Jahr 2000 wurde aufgrund eines Vorschlags unserer muslimischen Partner beschlossen, der 24. Februar, das Datum dieses Besuchs, solle der Tag des jährlichen Zusammentreffens werden. Die Begegnungen haben im Allgemeinen in freundlich-entspannter Atmosphäre stattgefunden. Der Großimam Tantawi hat die Mitglieder des Komitees stets herzlich und voller Wohlwollen empfangen. Die Teilnehmerzahl beträgt in der Regel sechs von jeder Seite.

Die Themen dieser Treffen waren 2002 »Der religiöse Extremismus und sein Einfluss auf die Menschheit«; 2003 »Das Phänomen des Terrorismus und die Verantwortung der Religionen«; 2004 »Das Nein zur Verallgemeinerung in der Rede von der Religion oder der Gemeinschaft des anderen und die Fähigkeit zur Selbstkritik«. Im Jahre 2003, kurz vor dem Irak-Krieg, hat das Komitee ein gemeinsames Kommuniqué veröffentlicht, in dem es Stellung gegen einen solchen Krieg bezog.

Neben diesen Komitees hat der PCDI einen Dialog mit zwei internationalen muslimischen Institutionen entwickelt:

Die erste nennt sich Weltgesellschaft für islamische Mission (*World Islamic Call Society*), kurz WICS. Sie ist eine libysche Institution zur Verbreitung des Islam, gegründet von Präsident M. Khadafi. Sie hat ihren Sitz in Libyen und Repräsentanzen in mehreren Hauptstädten oder Großstädten, darunter Rom. Die Kolloquien finden alle zwei Jahr statt, einmal in Tripolis, einmal in Rom. Zwischen die beiden offiziellen Versammlungen wird jeweils ein Vorbereitungstreffen eingeschoben, das auch die jährliche Sitzung des Koordinationskomitees bildet.

Vom 16. bis zum 18. März 2002 fand das Kolloquium in Tripolis statt. Von katholischer Seite waren 13 Teilnehmer dabei; sie kamen, neben den drei Repräsentanten des PCDI und den fünf Personen aus der libyschen Kirche, aus Frankreich, Jordanien, dem Libanon und von Malta. Von muslimischer Seite waren 14 Personen anwesend, Mitglieder des WICS, aber auch von al-Azhar, vom Nationalkomitee für den islamisch-christlichen Dialog im Libanon, vom Internationalen Institut für arabische Studien in Khartum und von der al-Qarawiyyin-Universität in Fes.

Eine Vorbereitungssitzung fand am 5. März 2003 in Rom statt. Die Position des Papstes zum Krieg wurde von den muslimischen Partnern begrüßt.

Vom 8. bis zum 10. März 2004 wurde das Kolloquium zwischen dem Päpstlichen Rat und der WICS in Rom abgehalten; sein Thema war: »Priester und Imame – ihre Rolle, Ausbildung und Zusammenarbeit«.

Die zweite Institution ist eine iranische Einrichtung. Sie hat ihren Sitz in Teheran und nennt sich Organisation für islamische Kultur und Beziehungen (*Organization for Islamic Culture & Relations*). Die beiden letzten Begegnungen fanden im September 2001 in Teheran und im Dezember 2003 in Rom statt.

An diesem letzten Treffen nahmen, wie schon 2001, von jeder Seite acht Personen teil. Es dauerte drei Tage, während derer acht Vorträge über die vier Grundpfeiler des Friedens gehalten wurden, wie sie die Enzyklika *Pacem in terris* des seligen Papstes Johannes XXIII. aufführt: Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit. Über jedes Thema legte je ein christlicher und muslimischer Vertreter sein Exposé vor. Jeder Halbttag schloss mit einer Diskussion von etwa einer Stunde. Das Treffen endete am Morgen des 2. Dezember mit einem Besuch aller Teilnehmer bei Papst Johannes Paul II. im Vatikan.

Der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog bietet, stets in dem Bestreben, den Dialog zu fördern, mittels der Stiftung *Nostra Aetate* Studierenden aus anderen Religionen eine Reihe von Stipendien an, damit sie in Rom selbst das Christentum studieren und sich konkret im interreligiösen Dialog bilden können. Die Studierenden, die in den Genuss dieser Stipendien kamen, waren bis heute in ihrer großen Mehrheit Muslime und verfügten im Allgemeinen bei ihrer Ankunft über eine gediegene Universitätsausbildung.

Der offizielle Dialog vollzieht sich auch in Form der Besuche muslimischer Persönlichkeiten, die am Sitz des Päpstlichen Rates in Rom empfangen werden.

Bei diesem Versuch, die Situation des islamisch-christlichen Dialogs zu bewerten, kann ich wohl sagen, dass dieser Dialog heute unleugbar unter der weltweiten politischen und wirtschaftlichen Situation, unter dem ungleichgewichtigen Verhältnis zwischen Nord und Süd, aber auch unter dem Zustand des Verhältnisses zwischen Orient und Okzident leidet.

Andererseits tut er sich schwer damit, der Verschiedenheit der Situationen Rechnung zu tragen; gerade sie verlangt eine gewisse Anpassung des Dialogs, soll nicht bei manchen Menschen oder Gruppierungen der Eindruck entstehen, man habe sie aufgegeben und

verraten. Außerdem muss der Dialog in vielen Ländern die Existenz einer autochthonen christlichen bzw. muslimischen Gemeinschaft, das Verhältnis zwischen der muslimischen bzw. christlichen Mehrheit und der muslimischen bzw. christlichen Minderheit, die privilegierten Beziehungen einer der beiden Religionen zum Staat oder die Anerkennung einer von beiden als Staatsreligion und schließlich auch die örtliche Situation von Freiheit und Demokratie in Betracht ziehen. Freiheit und Demokratie scheinen heute in den Ländern mit muslimischer Mehrheit nicht gerade in Blüte zu stehen.

5 Perspektiven für den islamisch-christlichen Dialog

Dass im islamisch-christlichen Dialog der theologische Dialog ausgeschlossen blieb, war bisher gewissermaßen die Regel. Eine bessere Bildung und vertiefte Studien könnten ermöglichen, dass man ihn ins Auge fasst und dann auch tatsächlich beginnt.

Der islamisch-christliche Dialog sollte in den nächsten Jahren zu einer gelassenen Relektüre der Geschichte unserer Beziehungen und zu einer gemeinsamen Bewertung dessen führen, was Licht und Schatten in ihnen ist, wie Papst Johannes Paul II. es ausgedrückt hat: »Wir Christen und Muslime haben uns im Allgemeinen schlecht verstanden, und in der Vergangenheit haben wir uns zuweilen einander widersetzt und uns sogar in Polemiken und Kriegen erschöpft.«³²

Diese Relektüre der Vergangenheit verlangt vertiefte Studien und eine Erforschung der Tatsachen; da ist dann natürlich kein Raum mehr für Verkürzungen, Anachronismen, Vereinfachungen und Geschichtsfälschung. In einer solchen geistigen Haltung wäre es möglich, die bewegte Geschichte unserer beiden Gemeinschaften, die darin aufgetretenen Polemiken, die entzweierenden Kriege und namentlich die muslimischen Eroberungen, die allmähliche Islamisierung der eroberten Gebiete einerseits und die Kreuzzüge und den Kolonialismus andererseits einer neuen prüfenden Betrachtung zu unterziehen.

Der islamisch-christliche Dialog ist aufgerufen, sich zu vertiefen in der Freude an dem, was uns verbindet, und in der gelassenen Annahme dessen, was uns trennt; sonst würden wir einen Synkretismus fördern und verbreiten, der faktisch auf die Ablehnung unserer Unterschiede und letztlich des göttlichen Geheimnisses hinausläufe. Dieser Synkretismus würde außerdem zum Tod des Dialogs führen und wäre das Ergebnis des uns umgebenden Relativismus.

Der islamisch-christliche Dialog ist aufgerufen, breiter zu werden, sich dabei aber gleichzeitig vor Vereinfachung und Synkretismus zu hüten.

Der islamisch-christliche Dialog läuft immer Gefahr, von den Staaten und großen internationalen Organisationen vereinnahmt und für partikuläre Interessen und Absichten in Dienst genommen zu werden.

Dagegen kann in einer Zeit der Globalisierung ein gesunder und echter islamisch-christlicher Dialog dazu beitragen, dem Menschen den Sinn für seine transzendente Dimension zurückzugeben, seine Hoffnung zu erneuern, und ihm helfen, gegen die Entzauberung der Welt zu kämpfen.

32 JOHANNES PAUL II., *Ansprache* (wie Anm. 13), Nr. 10; Übs. aus dem Französischen.

33 JOHANNES PAUL II., *Neujahrsansprache* (wie Anm. 30), Nr. 4; Übs. aus dem Französischen.

34 Ebd.

35 BENEDIKT XVI., *Homilie* von 21. April 2005; Übs. aus dem Französischen.

36 BENEDIKT XVI., *Ansprache* (wie Anm. 11); Übs. aus dem Französischen. Die Problematik der »Regensburger Vorlesung« konnte hier nicht berück-

sichtigt werden. Vgl. dazu BENEDIKT XVI., *Glaube und Vernunft*. Die Regensburger Vorlesung, kommentiert von Gesine SCHWAN, Adel Theodor KHOURY, Karl Kardinal LEHMANN, Freiburg 2006.

6 Die Wünsche

Die Kirche hat im Übrigen einige Wünsche, deren Verwirklichung den islamisch-christlichen Dialog fördern würde. So hat Papst Johannes Paul II. zu einer größeren Gegenseitigkeit und einer höheren Achtung der Religionsfreiheit aufgerufen: »Achtung und Dialog verlangen die Gegenseitigkeit in allen Bereichen, vor allem was die Grundfreiheiten und insbesondere die religiöse Würde anbelangt.« Und: »Was den Bereich der Religionsfreiheit betrifft, muss er eine Gegenseitigkeit einschließen, das heißt eine Gleichbehandlung.«³³

Die Entwicklung der Solidarität zwischen den Menschen und Nationen ist nachgerade ein Gesetz der Welt von heute geworden. Es kommt darauf an, dass sie, namentlich durch den islamisch-christlichen Dialog und durch die Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen, auf gutes Handeln ausgerichtet ist, worauf Papst Johannes Paul II. hingewiesen hat: »Alle Völker befinden sich auf wirtschaftlicher, politischer und kultureller Ebene in einer Situation der gegenseitigen Abhängigkeit. Jedes Land hat die anderen nötig oder wird sie nötig haben. Gott hat die Erde der gesamten Menschheit anvertraut und die Solidarität zu einem Gesetz gemacht, das im Guten wie im Bösen gilt.«³⁴

Die Entwicklung der Gerechtigkeit auf politischer, wirtschaftlicher, kultureller, nationaler, regionaler und internationaler Ebene, die Erneuerung der religiösen Studien, des religiösen Diskurses und der religiösen Erziehung, die Integration einer richtigen und gesunden Laizität, die Ausbildung einer Kultur des Respekts und des Friedens, das Recht auf das Anderssein und folglich die Achtung gegenüber den Minderheiten – das alles würde den Kontext des Dialogs sicherlich verbessern.

7 Schluss

In der katholischen Kirche haben die Päpste seit dem Konzil den islamisch-christlichen Dialog stets nachdrücklich unterstützt. Papst Paul VI. hat den Weg eröffnet, als er das Heilige Land besuchte und sich mit muslimischen Würdenträgern traf, als er mehrere muslimische Führer im Vatikan empfing bzw. ihnen durch seine Vertreter einen Besuch abstattete. Sein zweiter Nachfolger, Papst Johannes Paul II., ist in dieser Richtung weitergeschritten und hat das Feld seit seiner Begegnung mit jungen Muslimen in Casablanca am 19. August 1985 und vor allem seit dem ersten Treffen, dem interreligiösen Weltgebetstag für den Frieden, in Assisi im Oktober 1986 noch erweitert. Seine Besuche in Ägypten, auf dem Sinai und in Kairo, aber auch in al-Azhar im Jahr 2000, sodann in Syrien, in Damaskus in der Omajjaden-Moschee im Jahr 2001 wie auch der Weltgebetstag für den Frieden in Assisi im Januar 2002 haben dem islamisch-christlichen Dialog eine neue Dimension verliehen. Der neue Papst, Benedikt XVI., hat bereits seine Absicht bekundet, diesen Weg weiter zu verfolgen: »Auch mit denen, die anderen Religionen folgen, will die Kirche weiterhin einen offenen und aufrichtigen Dialog führen, auf der Suche nach dem wahren Gut des Menschen und der Gesellschaft.«³⁵ Einige Tage später hat er erneut bekräftigt: »Ich versichere Ihnen, dass die Kirche fortfahren will, Brücken der Freundschaft zu den Gläubigen aller Religionen zu bauen, um das wahre Gut jedes Menschen und der gesamten Gesellschaft zu finden.«³⁶ Er hat seiner Genugtuung darüber Ausdruck verliehen, dass sich der Dialog zwischen Christen und Muslimen auf örtlicher wie auf Weltebene weiterentwickelt. Doch der Dialog ist nicht allein dem Papst und einer Behörde der römischen Kurie anvertraut: Er ist einem jeden von uns aufgetragen, in der Vielfalt und gegenseitigen Ergänzung unserer Charismen und unserer jeweiligen Aufgaben.

Zusammenfassung

Der Dialog in seiner Vieldimensionalität ist mittlerweile mehr oder weniger eine Notwendigkeit geworden. Vorliegender Beitrag beschreibt u. a. die diesbezüglichen offiziellen Initiativen der katholischen Kirche im Rahmen des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog, insofern sie die islamische Welt betreffen. Christen und Muslime haben denselben Gott, aber wesentlich unterschiedliche Vorstellungen, die sich speziell in der differierenden Sicht auf Jesus Christus manifestieren. Der Dialog auf der Ebene der offiziellen Institutionen und Vertretungen musste bis jetzt aber Religionsfragen und theologische Erörterungen aussparen.

Summary

By now dialogue in its multi-dimensionality has become more or less a necessity. The contribution presented here describes, among other things, the official initiatives of the Catholic Church in this respect within the framework of the Pontifical Council for Inter-religious Dialogue insofar as these initiatives concern the Islamic world. Christians and Muslims have the same God, but fundamentally different ideas which are manifested specifically in their differing views of Jesus Christ. Up to now, however, dialogue on the level of official institutions and agencies has had to pass over religious questions and theological discussions.

Sumario

El diálogo interreligioso en sus diferentes dimensiones es hoy una imperiosa necesidad. El artículo describe las iniciativas de la Iglesia católica respecto al Islam en el marco del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso. Cristianos y musulmanes tienen el mismo Dios, pero tienen al mismo tiempo visiones muy diferentes sobre todo en lo que respecta a la figura de Jesucristo. Paradójicamente, el diálogo al nivel oficial de las instituciones religiosas y sus representantes ha tenido que renunciar hasta hoy a las cuestiones religiosas y teológicas.

Das Christentum und die Religion Afrikas

Situation und Perspektiven des Dialogs

von Bénézet Bujo

Wir möchten im Folgenden nur einige Leitlinien ziehen, die als »input« für die Diskussion dienen können. Das Wort *Religion* steht im Singular, trotz mehrerer Stimmen, die es im Plural gebrauchen wollen. Es ist hier nicht der Ort, dieses Problem zu diskutieren, es sei aber daran erinnert, dass die aktuellen Forschungen zur ägyptisch-pharaonischen Philosophie oder Weisheit immer wieder die Aufmerksamkeit auf einen wahrscheinlich gemeinsamen Ursprung der afrikanischen Kultur lenken, die auf dem ganzen Kontinent südlich der Sahara eine höchst erstaunliche Gemeinsamkeit aufweist.

In diesem knappen Beitrag werden wir uns darauf beschränken, den Platz Gottes und die Verehrung der Ahnen herauszuarbeiten, die für die traditionelle afrikanische Religion kennzeichnend sind.

1 Die traditionelle afrikanische Religion ist monotheistisch

Die meisten ernstzunehmenden Studien über den traditionellen afrikanischen Glauben haben gezeigt, dass der Afrikaner an einen einzigen Gott glaubt. Das gilt mit Sicherheit für die Maasai in Kenia, die von *Ngai* sprechen, einem Gott, der die Zehn Gebote erlassen hat und die Gerechten wie die Ungerechten richten wird, um sie zu belohnen oder zu bestrafen. Bei den Chokwe in der Demokratischen Republik Kongo spricht man von *Nzambi Mukulu*. Der Terminus *Mukulu* bedeutet hier »der Alte«, »der Erstgeborene« oder richtiger: Der »Ahn der Ahnen«. Die Mongo in der Demokratischen Republik Kongo ihrerseits nennen Gott *Nkoko*, »Ahn« oder »Urahn«. Bei alledem geht es nicht darum, Gott mit den Menschen auf ein und dieselbe Ebene zu stellen, vielmehr will man der Idee Ausdruck verleihen, dass Gott die wahre und einzige Quelle allen Lebens ist. Was die Bashi von Kongo-Kinshasa angeht, weist Professor V. Mulago gwa Cikala Musharhamina darauf hin, dass einer der am häufigsten zur Benennung Gottes gebrauchten Namen *Nyamuzinda* lautet, das heißt »Der, der dort ist, wo alles endet, jenseits dessen es nichts gibt, mithin die erste und letzte Ursache von allem, *principium et finis, alpha et omega*. Dies also ist der am häufigsten verwendete Name. Er leitet sich ab aus dem Verb *kuzinda* = am Ende sein. *Nyamuzinda* = derjenige, der am Ende ist. Er wird niemals im Plural gebraucht.«¹ Ferner können wir den Fall der Yoruba und der Igbo in Nigeria anführen; sie sprechen von *Orise* (Yoruba) und von *Chukwu* oder *Chi-ukwu* (Igbo), um die Idee auszudrücken, dass Gott die Quelle ist, aus der alles fließt, was ist. Und Bolaji Idowu fügt hinzu, es bedeute, dass Gott diese gewaltige, unfassbare Quelle des Seins ist.²

¹ V. MULAGO GWA CIKALA M.,
La religion traditionnelle des
Bantu et leur vision du monde,
Kinshasa 1986, 101.

² Bolaji IDOWU, African
Traditional Religion. A Definition,
London 1973, 160.

In Ruanda und Burundi wird Gott *Imana* genannt. Alexis Kagame stellt in seinem berühmten Werk *La philosophie bantu-rwandaise de l'être* (Brüssel 1956) fest, dass das Wort zunächst einmal »Chance« bedeutet. Es wird auch auf zahlreiche andere Dinge angewendet, doch bei allen gibt es einen Konvergenzpunkt. Und Kagame zieht den Schluss: »Es folgt, dass diese Gegenstände *immana* per Ableitung genannt werden, insofern sie Erinnerungen an die guten Vorzeichen sind, die man von Gott durch ihre Mittler erhielt. Die Divination erstrebt, ein Wissen zu erlangen, das den Menschen unbekannt ist und nur durch Gott selbst offenbart werden kann.«³ Man könnte diese Erkundung durch ganz Afrika immer weiter fortsetzen, aber überall würde man auf dieselbe Idee treffen, dass nämlich Gott ein einiger ist und dass es neben ihm keinen anderen gibt. Aus genau diesem Grund kann Thomas Kamainda sagen: »Die Originalität des Christentums besteht nicht darin, dass es eine monotheistische Konzeption vertritt – auch unsere Vorväter kannten ja das Höchste Wesen –, sondern vielmehr darin, dass es jene Gestalt von Irrtümern gereinigt, vollkommen und endgültig bekannt gemacht hat, in der Gott erkannt, geliebt und verehrt werden will.«⁴

In jedem Fall gilt es zu beachten, dass der afrikanische Gott schon lange vor dem Christentum kein Stammesgott sein muss, der andere Völker ausschliesse, vielmehr ist eine Offenheit für die anderen Menschen zu beobachten, auch wenn sie nicht zur selben Gruppe gehören. In diesem Sinn unterstreicht Alexis Kagame in dem bereits zitierten Werk, dass der *Imana* genannte Gott Ruandas nicht ausschließlich für Ruanda Gott ist. Er möchte, dass man unterscheidet zwischen *Imana y'i Rwanda* und *Imana y'u Rwanda*. Kagame zufolge bedeutet *Imana y'i Rwanda* »der Gott, den man in Ruanda Imana nennt«, während *Imana y'u Rwanda* mit »der Gott Ruandas« zu übersetzen sei. Nach dieser Logik drückt *Imana y'i Rwanda* die Idee aus, dass es überall, nicht nur in Ruanda, nur einen einzigen Gott gibt, dem freilich verschiedene Namen zugelegt werden.⁵

Manche westliche Forscher haben die These aufgestellt, die Afrikaner hätten keinen Begriff eines personalen Gottes, sondern sähen in Gott ein energetisches Prinzip. Diese These wird durch alle Untersuchungen widerlegt, die bisher von den Afrikanern selbst angestellt worden sind. In der Tat zeigen zahlreiche Sprichwörter, Redensarten und Sagen, dass Gott ein Partner und kein Prinzip ist. So ist er in gewissen Mythen derjenige, zu dem die Menschen hingehen können, um sich Rat zu holen, damit sie ihr Leben besser zu bewältigen vermögen.⁶

Man hat auch behauptet, die Afrikaner beteten nicht zu ihrem Gott, weil er ein allzu fernes Wesen sei. Bischof Declercq schrieb zum Beispiel 1930, ein Mensch aus dem Volk der Luba bete nicht zu Gott und erhebe seine Stimme nicht zu ihm. Seine Gebete und inständigen Bitten richteten sich vielmehr an die Ahnen, auf deren Dienste er ausschließlich vertraue. Und der Franziskaner François-Marie Lufuluabo Mizeka kommentierte die Worte des berühmten Bischofs so: »Zur Zeit, als das geschrieben wurde, lehrten mich meine Eltern beten, auf den ersten Fisch zu verzichten und sagen: ›Gott, höchstes Wesen, Sonne mit dem strahlenden Feuer, das man nicht anschauen kann, ohne von seinen Feuern verbrannt zu werden, du, der Schild, an dem sich jede Kraft bricht, dieser Fisch ist für dich, der folgende wird für mich

3 A. KAGAME, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Brüssel 1956, 334-335.

4 Th. KAMAINDA, *Deux conceptions monothéistes dans l'Uele*, in: *Approche du non-chrétien. Rapport et compte-rendu de la XXXIve Semaine de Missiologie*, Löwen 1964, 45-55, hier 53.

5 Vgl. KAGAME, *La philosophie* (wie Anm. 3), 334; D. NOTHOMB, *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente*, Brüssel 31969, 91.

6 Vgl. L. STAPPERS, *Un mythe de Baamilembwe (songyé méridionaux)*, in: *Cahiers des Religions Africaines* 2 (1968) 347-351. DERS., *Dieu chez les Baamilembwe*, in: *Cahiers des Religions Africaines* 2 (1968) 171-172.

7 F.-M. LUFULUABO, in: *African Ecclesial Review* 1962, 250. Zitiert in W. BÜHLMANN, *Wenn Gott zu allen Menschen geht. Für eine neue Erfahrung der Auserwählung*, Freiburg i. Br. 1981, 132.

sein.«⁷ Im Übrigen würde allein die afrikanische Onomastik mit ihren zahlreichen theophorischen Namen genügen, um die Meinung zu widerlegen, dass sich die Afrikaner nicht persönlich an ihren Gott wenden. Dabei ist es durchaus richtig, dass sich das engste Verhältnis des Afrikaners zur unsichtbaren Welt in seiner Beziehung zu seinen Toten manifestiert.

2 Die Verehrung der Ahnen

Um das Problem der Ahnen besser zu verstehen, muss man sich in Erinnerung rufen, dass die afrikanische Gemeinschaft dreidimensional ist: Sie umfasst die Lebenden, die Toten und die noch nicht Geborenen. Diese drei Dimensionen implizieren sich gegenseitig.

Wer aber sind die Ahnen? Sie sind die Toten, die ein exemplarisches Leben geführt und dadurch dazu beigetragen haben, ihr Volk am Leben zu halten, indem sie die Fülle des Lebens sicherstellten. Die Kriterien dafür, dass jemand den Ahnentitel verdient, können bei den verschiedenen Völkern mehr oder weniger stark differieren. Im Allgemeinen muss man eine vielköpfige Nachkommenschaft haben, ein vorbildliches Leben geführt, Beweise für Weisheit geliefert haben und lebenssatt gestorben sein. Doch diese Kriterien sind nicht überall gleich, denn mancherorts gilt es nicht als erforderlich, dass jemand eine zahlreiche Nachkommenschaft hat oder lebenssatt gestorben ist. So ist es beispielsweise bei den Lugbara im Kongo und in Uganda, für die sogar ein kleines Kind Ahnenstatus erlangen kann.

Eines ist allen Fällen gemeinsam: Man glaubt, dass die Ahnen die Lebenden schützen. Sie sind es, die das Schicksal ihrer Familie auf Erden lenken. Wenn Hungersnot herrscht, eine Krankheit ausgebrochen ist oder andere Übel drücken, wenden sich die Lebenden an ihre Ahnen, um diesem Übel zu entgehen. Dieser Dienst schließt das Eingreifen Gottes keineswegs aus, aber man glaubt, dass Gott sich selbst durch die Ahnen mitteilt und den Lebenden das Leben in Fülle schenkt, zum Beispiel indem er Nachkommen und Neugeborene schickt (*Habyarimana*: Gott allein gebiert und zeugt!). Doch diese von Gott gewollte Fülle kann man nicht erhalten, wenn man von den Ahnen abgeschnitten ist. Die Gemeinschaft in ihrer dreidimensionalen Ganzheit kann nicht gesund und glücklich sein, wenn etwas falsch ist in unserem Verhältnis zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt. Das bedeutet letztlich auch, dass die Verstorbenen selbst, sogar jene, die nicht offiziell Ahnen genannt werden, nicht glücklich sein können, wenn sie sich nicht um die kümmern, die noch auf Erden leben. Es sind also nicht nur die Beziehungen der Toten zu den Lebenden wichtig, sondern auch die der Lebenden zu den Toten. Das bedeutet, dass die Toten selbst die Lebenden brauchen, um sich in ihrer Persönlichkeit zu entfalten und zu wachsen. Folglich gibt es eine ständige Interaktion zwischen den Lebenden und den Toten. Somit haben die Wichtigsten unter ihnen, die Ahnen, die am Ursprung des Lebens aller Nachkommen stehen, einen privilegierten Platz in der Verehrung seitens der Lebenden, und sie sind verpflichtet, sich in besonderer Weise um das Leben aller zu kümmern. Selbst wenn es sich wie bei den Lugbara um Baby-Ahnen handelt, haben sie auf mystische Weise Kinder gezeugt und geboren und kümmern sich auch weiterhin um die Lebenden.

3 Das Problem der afrikanischen Eschatologie

Mit dem zuletzt Gesagten rühren wir an die bedeutsame Frage der Eschatologie in der schwarzafrikanischen Vorstellungswelt. Dieses Problem hat eine Reihe von afrikanischen Theologen intensiv beschäftigt; allerdings hat man in diesem Punkt noch keine klare

Erarbeitung der christlich-afrikanischen Theologie erreicht. Ich will das Thema kurz aufgreifen und dabei zwei Dimensionen unterscheiden: die Vorstellung von der Zeit und die Vorstellung vom Weiterleben.

3.1 Die zyklisch-spiralige Vorstellung von der Zeit

Der Theologe, der sich am intensivsten mit dem Thema Zeit in der afrikanischen Religion befasst hat, ist der Kenianer John S. Mbiti. Zusammenfassend kann man sagen, dass ihm zufolge der Schwarzafrikaner seine ganze Aufmerksamkeit ausschließlich auf die Vergangenheit und die Gegenwart richtet, aber keinerlei Vorstellung von der Zukunft hat.⁸ Um seine These zu untermauern, geht Mbiti von den Swahili-Begriffen *sasa* und *zamani* aus, wobei *sasa* das »Jetzt« und *zamani* das »Vergangene« bezeichnet. Wie der Autor meint, charakterisiert das *sasa* den Zeitraum eines bewussten Lebens; er verbindet das Individuum mit seiner unmittelbaren Umgebung. Das *zamani* hingegen bezieht sich auf die Zeit der Mythen und stellt die Grundlage des *sasa* dar, zumindest garantiert es ihm Sicherheit. Es verknüpft also alle geschaffenen Dinge, so dass diese allesamt in der »Makrozeit« enthalten sind.

Aus dieser These leitete Mbiti eine weitere ab, der zufolge alle schwarzafrikanischen Völker ihre eigene Geschichte haben. Doch diese Geschichte bewegt sich rückwärts, indem sie vom *sasa* zum *zamani* schreitet. Wörtlich: »Das Gravitationszentrum des menschlichen Denkens und Handelns liegt eher im *zamani* als in einer nahezu nichtexistenten und begrenzten Zukunft.«⁹ Mit anderen Worten: Die Geschichte geht von der gegenwärtigen Erfahrung zu dem Punkt der Vergangenheit, an dem sich gemäß schwarzafrikanischer Vorstellung der Anfang befindet. Für die Schwarzafrikaner schreitet die Geschichte also nicht vorwärts, und genau deshalb gibt es keine Vorstellung von Zukunft, die ein Goldenes Zeitalter ankündigen könnte, in dem alles radikal anders würde als im *sasa* und im *zamani*. So gesehen gibt es in diesem Verständnis von Zeit keinerlei messianische Perspektive, und folglich ist, anders als im Judentum und Christentum, auch keine bessere und vollendete Welt zu erwarten. Das bedeutet jedoch, so Mbiti, nicht, dass der Schwarzafrikaner Pessimist wäre. Er glaubt nämlich nicht an die Vernichtung der Welt. Es soll vielmehr einfach verdeutlicht werden, dass er in der Vergangenheit lebt, die der Gegenwart Bestand verleiht. Aus diesem Grund beschäftigen sich alle Mythen mit der Vergangenheit und mit dem Ursprung der Ethnien, denn das Goldene Zeitalter liegt nicht vor dem Menschen, sondern hinter ihm. Nichts legt die Auffassung nahe, dass die Welt eines Tages zu Ende geht; kein Mythos spricht davon.¹⁰

Diese These von John S. Mbiti ist von den späteren Forschern, afrikanischen Theologen oder Philosophen, nicht aufrechterhalten worden. Man hat vielmehr die letztlich wesentliche Tatsache hervorgehoben, dass wir es in Schwarzafrika mit einer anamnetischen Gemeinschaft zu tun haben, die das Gedächtnis der Ahnen pflegt. Die Gemeinschaft der Lebenden muss sich immer wieder auf die irdischen Erfahrungen der Toten, das heißt der

8 Vgl. J. S. MBITI, *African Religions and Philosophy*, London/Ibadan / Nairobi 1983, 15–18.

9 J. S. MBITI, *L'éschatologie*, in: Kwesi A. DICKSON / P. ELLINGWORTH (Hg.), *Pour une théologie africaine*, Yaoundé 1969, 219–253, hier 223.

10 Vgl. ebd., 224–225. Siehe auch MBITI, *African Religions* (wie Anm. 8), 24–25.

11 Vgl. M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964, 30.

12 D. MOLLAT, *Art. Jugement*, in: DBS, Bd. 4, 1385. Siehe die Angabe bei M. SECKLER, ebd.

13 Zu diesem Thema siehe B. BUJO, *Anamnetische Solidarität und afrikanisches Ahnendenken*, in: Edmund ARENS (Hg.), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, Freiburg i. Br. 1995, 31–63, hier 48.

Ahnen, beziehen, so dass das Leben sowohl für die Lebenden als auch für die Verstorbenen und noch nicht Geborenen in Fülle strömen kann. Bei konkreten Handlungen geht es im Grunde darum, die Biographie der Ahnen zu erzählen, denn gerade in dieser Biographie wird das Heil greifbar. In diesem Sinne greift der Schwarzafrikaner die Gesten, Riten und Aussagen der Ahnen auf. Im großen Ganzen handelt es sich hier um ein zyklisches Denken, das sich gleichwohl in Gestalt einer Spirale und nicht einfach *per modum circulationis* entfaltet. Wie Max Seckler, ausgehend vom *exitus-redditus* des Thomas von Aquin, sehr schön gesehen und ins Blickfeld gerückt hat, ist diese Sehweise der biblischen Vorstellung durchaus nicht fremd, wenn man sich beispielsweise den Johannesprolog vor Augen führt.¹¹ Dazu schreibt D. Mollat: »Die Betonung auf dem Anfang (*arché*) konnotiert den Gedanken des Endes [...]; die Zugehörigkeit der Welt zu Christus am Anfang verlangt, dass er ihn am Ende wiederkehren lässt. Von Ewigkeit zu Ewigkeit durch den Gang der Geschichte – das ist der Sinn der Theologie des Logos.«¹² Liest man den Johannesprolog mit afrikanischen Augen, so ist man überrascht durch die spiralig aufsteigenden Wiederholungen, die man darin findet; er oszilliert nach rückwärts und nach vorwärts, ohne dabei jedoch im Gedanken zu stagnieren, vielmehr vollzieht er einen substantiellen Fortschritt. Das anamnetische Denken Afrikas ist mit diesem zyklisch-spiraligen Ansatz eng verwandt. Die Riten, Gesten und Worte der Alten und Ahnen können nur dann zur lebendigen Erinnerung werden, wenn man in einem zugleich zyklischen und spiraligen Denken auf commemorativ-narrative Weise vorgeht, um die *magnalia*, die Großtaten der Ahnen in ihrer befreienden Kraft greifbar zu machen. Nur in diesem Sinn findet sich das Goldene Zeitalter in der Vergangenheit. Indes handelt es sich dabei nicht um eine geronnene Vergangenheit, die eine Art ethnozentrischen Fehlschluss fördern würde. Die Ahnen haben Bedeutung nur als Modelle, die uns die Kunst des Lebens lehren und uns zeigen, wie man das Leben in Fülle weitergibt. Spricht man von Modellen, so bedeutet dies mit anderen Worten, dass es hier nicht um blinde Imitation der Tradition der Ahnen geht.¹³ Vielmehr muss die Tradition den Nachkommen erlauben, in Richtung auf eine Zukunft zu schreiten, die besser und vielleicht sogar anders ist als jene, die die Ahnen kannten. Hier bekommt denn auch das afrikanische Palaver seine ganze Bedeutung. Es ist nämlich ein Verfahren, in dem die Gemeinschaft eingeladen wird zur Unterscheidung und Auslegung der Traditionen: Die Anamnese der Ahnen hat nur dann Sinn, wenn man sich ständig auf ihren Geist und nicht auf den Buchstaben ihrer Vorschriften bezieht. Die Frage, die eine Gemeinschaft im Palaver beschäftigt, lautet: Wie lässt sich in Erfahrung bringen, wie die Ahnen, lebten sie heute noch, sich gegenüber modernen Problemen verhalten würden, um zu einer Lösung für sie zu finden? Im Palaver erhält also die Anamnese ihre ganze belebende Dimension für die dreigliedrige Gemeinschaft der Lebenden, der Toten und der noch nicht Geborenen.

Mit dem soeben Gesagten gelangen wir zu einem zweiten Aspekt der schwarzafrikanischen eschatologischen Vorstellung, nämlich zum Problem des Weiterlebens der Individuen und der Gemeinschaft.

3.2 Individuelle und kommunitäre Unsterblichkeit

Weiter oben haben wir hervorgehoben, dass jede schwarzafrikanische Gemeinschaft drei Dimensionen umfasst, denn die Lebenden, die Toten und die noch nicht Geborenen sind unlösbar miteinander verbunden.

Basierend auf dieser Vorstellung, hat John S. Mbiti eine ganz breite Reflexion über den Begriff der Unsterblichkeit in Schwarzafrika entwickelt. Zu Recht hat er darauf aufmerksam gemacht, dass der Schwarzafrikaner sein Weiterleben nur dann gesichert sieht, wenn er

Nachkommen hat, die die Erinnerung an ihn für alle Zeit fortführen und ihn von Generation zu Generation vergegenwärtigen.¹⁴ Aus diesem Grund ist zum Beispiel eine Ehe ohne Kinder ein Problem des Weiterlebens nicht nur für die Einzelnen, sondern für die ganze Clangemeinschaft aus Lebenden und Toten. Diese Idee von Unsterblichkeit ist besonders von dem ruandischen Philosophen Alexis Kagame mit Bezug auf den letzten Daseinssinn des Menschen behandelt worden.¹⁵ Der Autor sagt deutlich, dass für die *bazimu*, die Verstorbenen, eine Existenz ohne Ende keine adäquate Antwort auf die Frage nach dem letzten Sinnziel ist. Er stellt fest: »Die lebendigen Menschen von heute sind die *bazimu* von morgen, so wie die *bazimu* von heute die lebendigen Menschen von gestern sind. Somit kann unsere Philosophie nicht an das ›letzte Ziel‹ des Menschen denken und dabei von den *bazimu* absehen.«¹⁶ Das heißt mit anderen Worten: Die Tatsache, dass man Nachkommen hat, ist kein rein individueller Sachverhalt, vielmehr geht es dabei darum, »sowohl ›das letzte Ziel‹ der lebenden Menschen als auch das der *bazimu* sicherzustellen«.¹⁷ Falls also ein ganzes Geschlecht keine Nachkommen mehr bekäme, wäre dies das größte denkbare Unglück, denn dieses Geschlecht hätte beklagenswerter Weise sein letztes Sinnziel verfehlt.¹⁸ Die Frage, die sich für Kagame stellt, lautet: Wie kann das Christentum diese Vorstellung der Bantu von den *bazimu* mit dem von der christlichen Lehre verkündeten letzten Sinnziel vereinbaren? Für unseren Philosophen handelt es sich um zwei verschiedene Welten, und die Bantulehre lässt sich in diesem Punkt nicht christianisieren.¹⁹ Die afrikanische Religion dreht sich in der Tat um eine anthropozentrische Eschatologie, denn es geht in ihr vor allem um den Menschen, ohne dass Gott direkt impliziert wäre, wie es der christlichen Vorstellung entspricht. In seinem Kommentar zu Kagames These zur Eschatologie stellt Liboire Kagabo fest, der individuelle Tod des Menschen gebe dessen Leib nicht der Verwesung im Grabe preis, sofern er ihn seinen Nachkommen weitergegeben habe. In diesem Sinne sterbe der Leib des Dahingegangenen nicht, er lebe weiter in der Nachkommenschaft. Letzten Endes heißt das, dass für Alexis Kagame die beiden Komponenten des Menschen, nämlich Leib und Seele, ewig sind. Während die Seele ihre Existenz in der Gemeinschaft der Toten fortsetzt, lebt der Leib in der Gemeinschaft der Lebenden fort.²⁰ – Diese These Kagames ist allerdings problematisch, wenn man sich die afrikanische Konzeption vor Augen hält, die ja die Dichotomie zwischen Leib und Seele nicht kennt. Der Afrikaner kann sich nämlich im Allgemeinen die Toten nicht ohne eine gewisse leibliche Dimension vorstellen. Außerdem müsste die These, die das Weiterleben auf die biologische Ebene beschränken möchte, genauer präzisiert und eingehender diskutiert werden. Das ist hier nicht möglich. Indes kann man mit Judith Mbula Bahemuka festhalten, dass die Zeugung von Nachkommen in Afrika über das Biologische hinaus auch an die spirituelle und religiöse

14 Vgl. MBITI, *African Religions* (wie Anm. 8), 110; 133f. Siehe auch V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*, Paris 1965, 178.

15 Siehe KAGAME, *La philosophie* (wie Anm. 3), 363–379. DERS., *La place de Dieu et de l'homme dans la religion des Bantu*, in: *Cahiers des Religions Africaines* 2 (1968) 213–222; 3 (1969) 5–11; DERS., *Le fondement ultime de la morale bantu*, in: *Our Cœur de l'Afrique* 5 (1969) 231–236.

16 KAGAME, *La philosophie* (wie Anm. 3), 375. Das Wort *bazimu* ist im Originaltext durch Fettdruck hervorgehoben.

17 Ebd., 376.

18 Vgl. ebd., 377.

19 Vgl. KAGAME, *Le fondement* (wie Anm. 15), 235.

20 Vgl. L. KAGABO, Alexis Kagame. Les traces d'une théologie africaine, in: B. BUJO/J. ILUNGA MUYA (Hg.), *La théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, Bd. II, Fribourg 2005, 13–45, hier 25.

21 Vgl. J. MBULA BAHEMUKA, *Our Religious Heritage*, Nairobi 1982, 101–102.

22 Vgl. V. MULAGO, *La religion traditionnelle, élément central de la culture bantu*, in: *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation. Colloque de Cotonou 16–22 août 1970*, Paris 1972, 115–155, hier 127.

23 Ich verweise hier auf meine demnächst bei Herder (QD) erscheinende Studie: »Plädoyer für ein neues Modell von Ehe und Sexualität. Afrikanische Anfragen an das westliche Christentum«.

24 Vgl. B. BUJO, *How Concrete is an African Theology?*, in: *St Augustine Papers V/2* (2004) 1–11, hier 6–7.

Dimension rührt. Was die religiöse Dimension betrifft, so handelt es sich tatsächlich um eine Kooperation zwischen dem Menschen und dem Schöpfergott. Was die spirituelle Sphäre angeht, waltet die Erhaltung des Bandes zwischen dem Schöpfer und seinem Volk, so dass der Einzelne in der Lage ist, Gott zu erreichen.²¹ Im Klartext bedeutet das, dass sich die Ewigkeit des Leibes nicht von der der Seele trennen lässt; der ganze Mensch ist ewig. Im Übrigen gilt es die These Kagames zu nuancieren, da er nur das Anthropozentrische in der Eschatologie hervorhebt. Gewiss legt der Afrikaner den Akzent auf die Gemeinschaft der Toten und der Lebenden, aber er schließt Gott nicht aus seiner eschatologischen Sicht aus, zumal dies ja durch die Bezugnahme auf die Lebensfülle geschieht, die nach schwarzafrikanischer Vorstellung allein von Gott kommen kann. Daher kann Vincent Mulagwa Cikala Musharhamina sagen, im Jenseits erfreuten sich die verstorbenen Bashi der Gegenwart Nyamuzindas (Gottes), der Ahnen und der anderen spirituellen Wesen.²² – Eine weitere Präzisierung gegenüber John S. Mbiti und auch Alexis Kagame betrifft das Weiterleben in den und durch die Nachkommen. Wie J. Mbula Bahemuka feststellt, sollte man dieses Weiterleben nicht auf die biologische Dimension allein beschränken. Hier bedürfte es einer genauen Exegese des afrikanischen Denkens und einer eingehenden Klärung des Begriffs des Lebens, der ja so zentral und, um es noch einmal zu sagen, so vielgesichtig ist. Bekanntlich verstärkt auch der Blutpakt die vitalen Bande, und die so Verbundenen sind dies nicht nur für dieses Leben, sondern auch für das Leben jenseits des Todes: Der Begriff des Lebens in afrikanischer Sicht lässt sich auf all das ausdehnen, was ein Einzelner für das Wachsen der Lebenskraft in der Gemeinschaft ganz allgemein tut, ohne dass dies auf die Zeugung im rein biologischen Sinn zu reduzieren ist.²³

Doch mit dieser Interpretation der Tradition deuten wir bereits das Problem der Art und Weise des jenseitigen Lebens in afrikanischer Perspektive an, nämlich dass das Wesentliche an diesem Leben nicht die Nachkommenschaft ist, sondern die Relationen, die allerdings die biologische Nachkommenschaft voraussetzen. Wenn sich jedoch diese Relationen auch ohne diese Nachkommenschaft gestalten können, kann keine Rede mehr davon sein, dass dies ein Unglück oder eine Minderung des jenseitigen Lebens wäre. Dieser Gedanke lässt sich folgendermaßen explizieren: Für die Afrikaner ist das Leben ein stetiges Wachstum, das auch mit dem Tode nicht endet. Die Toten sind nicht glücklich, wenn sie von den Beziehungen zu den Lebenden abgeschnitten werden, und umgekehrt. Andererseits müssen die beiden Gemeinschaften immer in Beziehung zur Welt der noch nicht Geborenen stehen, die eine Verstärkung für den Erhalt der dreidimensionalen Beziehungen darstellen. In christliche Kategorien übersetzt bedeutet dies, dass es zur Glückseligkeit nicht genügt, nach dem Tod Gott zu schauen, und dass die *visio beatifica* oder *contemplatio Dei* für die Afrikaner zu wenig ist. Man sollte eher von der *relatio cum Deo* sprechen, die nicht nur die anderen Menschen im Jenseits einschließt, sondern auch all diejenigen, welche noch auf dieser Erde weilen.²⁴ Was die Dimension der noch nicht Geborenen angeht, so wird auch sie sich nicht auf die biologische Geburt beschränken, ihr Feld wird vielmehr so erweitert, dass sie auch alle die einschließt, die die Frucht unserer guten Werke und somit in der Nächstenliebe geboren und gezeugt sind. Sie ihrerseits vermögen diese Liebe in ihrem Umkreis zu verbreiten, indem sie durch ihre guten Werke andere Kinder gebären und zeugen. – Wenn man das letzte Sinnziel in der afrikanischen Eschatologie so versteht, wird die These von Alexis Kagame, die die Vorstellung der Bantureligion in diesem Zusammenhang für nicht christianisierbar erklärt, einer neuen Überprüfung unterzogen werden müssen. Im Übrigen sollte man nicht von »christianisieren« oder »Christianisierung« sprechen, sondern vom Dialog zwischen der afrikanischen Religion und dem Christentum.

4 Afrikanische Religion und Christentum im Dialog?

Die Elemente, von denen in diesem ganzen Beitrag die Rede ist, sollten eigentlich das Christentum dazu anregen, in Dialog mit der afrikanischen Religion zu treten. Leider muss man zur Kenntnis nehmen, dass dies nicht der Fall war. Die Evangelisierung des schwarzen Kontinents erfolgte nämlich im Zeichen des *compelle intrare*. Die afrikanische Religion wurde nicht als Partnerin des Christentums betrachtet, sondern als eine heidnische Religion, die es unbedingt zu bekehren galt. Obwohl die Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils Grundprinzipien für den Dialog des Christentums mit allen Religionen formuliert hat,²⁵ befasst sie sich, wie man weiß, vor allem mit den so genannten »großen Religionen« und dem Judentum.²⁶ Was die afrikanische Religion und andere nicht zu den großen zählende Religionen angeht, so ist ein Dokument, das starkes Echo gefunden hat, das Dekret *Ad gentes*, dessen Text sozusagen das Programm für die Inkulturation des christlichen Glaubens geworden ist.²⁷ Im Grunde spricht das Dekret mehr von Kultur als von Religion. Seine Lehre legt den Akzent auf die Läuterung der Kultur²⁸ und die Adaptation, denn: »Wenn man so vorangeht, wird jeder Anschein von Synkretismus und falschem Partikularismus ausgeschlossen; das christliche Leben wird dem Geist und der Eigenart einer jeden Kultur angepasst; die besonderen Traditionen, zusammen mit den vom Evangelium erleuchteten Gaben der verschiedenen Völkerfamilien, werden in die katholische Einheit hineingenommen.«²⁹ Kurz gesagt: Weder in der Erklärung *Nostra aetate* noch im Dekret *Ad gentes* kann man von Dialog mit der afrikanischen Religion sprechen, die anonym geblieben ist und vor allem das Objekt für die missionarische Tätigkeit der Kirche zu sein scheint, die sich an neue Kulturen und Sitten anpassen muss, nachdem sie sie geläutert hat. Doch wenn man die afrikanische Religion näher untersucht, treten mehrere Punkte hervor, die zu einem echten Dialog mit dem christlichen Glauben auffordern, dergestalt dass er zu einer gegenseitigen Bereicherung wird. Im Folgenden möchte ich nur einige Elemente daraus anführen.

4.1 Das Problem der Gottesvorstellung

Die knappe Analyse, die wir ganz zu Beginn unserer Überlegungen angestellt haben, ist dazu angetan, den christlichen Glauben zu einem Dialog aufzufordern, der sich aller Wahrscheinlichkeit nach als fruchtbar erweisen dürfte. Gott ist in Schwarzafrika, anders als häufig angenommen, ein einziger. Er ist der Schöpfer aller Dinge (der Menschen und der anderen Seienden). Er ist kein abstrakter, sondern ein lebendiger Gott, die Quelle des Lebens: Die Denominationen Gottes und die theophorischen Namen, die wir oben angeführt haben,

25 Siehe vor allem: *Nostra aetate*, Nr. 1.

26 Vgl. die Angaben von O. H. PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 21994, 304. Pesch lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass es zum Zeitpunkt des Konzils nicht genügend Spezialisten gab, die über ausreichende Kenntnis der verschiedenen Religionen verfügten. Das könnte in etwa entschuldigen, dass das II. Vaticanum neben anderen auch die traditionelle afrikanische Religion vernachlässigt hat.

27 Der am häufigsten zitierte Text ist *Ad gentes*, Nr. 22.

28 Vgl. *Ad gentes*, Nr. 21.

29 Ebd., Nr. 22.

30 Siehe oben Anm. 7.

31 Vgl. die Studie von J. RATZINGER, Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis, in: DERS., Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten, Freiburg i. Br. 1997, 40-59.

32 Wer nicht glaubt, dass die Afrikaner zu ihrem Gott beten, der sei auf folgende beeindruckende Sammlung von Gebeten verwiesen: J. S. MBITI, *The Prayers of African Religion*, Maryknoll/New York 1975. Siehe auch das, was wir ganz zu Anfang über Gott in Afrika gesagt haben.

sind in dieser Hinsicht überaus berechtigt. Die Namen, die Gott selbst zugelegt werden, sind oft selbst schon ein Verweis auf die höchste Quelle des Lebens. Einer dieser Namen lautet zum Beispiel auf Kilendu (das im Osten von Kongo-Kinshasa gesprochen wird) *Dja*. *Dja* weist einen engen Bezug zur Gestalt der Großmutter auf und drückt die Idee von einem überreichen Aufkeimen mit zahllosen Sprösslingen aus. Von diesem Gott kommen der Mann und die Frau her. Das heißt gleichzeitig, dass es in jeder Person, ob Mann oder Frau, ein in unterschiedlichen Graden empfangenes weibliches Element gibt, so dass jede Person ihrerseits für den anderen ein *Dja* ist. Was wiederum heißt, dass jede Person wie der Gott *Dja* selbst Kinder gebären soll.

Wenn die Missionare wirklich begriffen hätten, wie wichtig die Gottesnamen für die Afrikaner sind, hätten sie keine Namen eingeführt, die der Kultur der afrikanischen Völker fremd sind. So haben sie etwa, statt in ihrer Verkündigung des Evangeliums den Namen *Dja* zu übernehmen, einen anderen Namen konstruiert, nämlich *Gindri*, um damit faktisch einem abendländischen philosophischen Begriff zu entsprechen, der die Transzendenz Gottes (*Gi*) und seine Ubiquität (*ndri*) ausdrückt. Die Menschen, die Kilendu sprechen, kümmern sich aber nicht um dieses für sie abstrakte Problem von Gottes Transzendenz und Ubiquität. Sie wissen, dass ihr Gott Lebensquell nicht nur für die Lendu, sondern für alle Menschen ist und dass er dem Universum Bestand verleiht.

Der gleiche Irrtum hat die Missionare in Ruanda und Burundi dazu verführt, den traditionellen Gottesnamen *Imana* nicht für die Verkündigung des Evangeliums zuzulassen. Sie haben diesen so inhaltsreichen Namen ersetzt durch den Swahili-Ausdruck *Mungu*. Nun ist aber *imungu* bei den ruandischen und burundischen Völkern eine Art Termit, und es muss als Blasphemie erscheinen, wenn man Gott mit diesem Insekt gleichsetzt. Ein solches Missverständnis war nur möglich, weil sich die Verkünder des Evangeliums nicht klar gemacht haben, dass der Gottesbegriff Schwarzafrikas dem der Bibel sehr nahe steht. Der Gott der Afrikaner ist ein Gott, der einen Namen hat und, wie schon gesagt, den Menschen nicht fern ist – trotz der gegenteiligen Behauptungen mancher ausländischer Forscher.³⁰ Es gibt nicht nur den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der den Menschen nahe ist und mit dem man sprechen kann; dies gilt sicher auch für den Gott der Afrikaner, der kein abstrakter Begriff ist, sondern sich von den Menschen anrufen lässt,³¹ und deshalb kann man auch zu ihm beten.³² Diese wenigen Bemerkungen dürften schon genügen, um klar zu machen, dass das Christentum den Dialog mit der traditionellen afrikanischen Religion suchen muss, gerade hinsichtlich des Gottesbegriffs, der so reich ist und nicht im Widerspruch zum Gott der Bibel steht. Die Vorstellung, die der Afrikaner von seinem Gott hat und die sich in theophorischen Namen wie *Habyrimana*, *Byaruhanga* usw. ausdrückt, weist einen auffallenden Gleichklang mit dem Johannesevangelium oder mit der Christologie des Paulus auf, wo letztlich Christus die Fülle des Lebens Gottes offenbart und selbst diese Fülle ist.

4.2 Das Problem der Eschatologie

In der Begegnung zwischen der afrikanischen Religion und dem Christentum in Sachen Eschatologie wirft die anamnetische Konzeption von der Vergangenheit in den Ahnen die Frage nach der individuellen Unsterblichkeit und dem glückseligen Leben nach dem Tode auf.

Als wir das Problem der Unsterblichkeit ansprachen, haben wir gesehen, dass der Afrikaner sein Weiterleben in der Nachkommenschaft, aber auch in der Gemeinschaft der Ahnen sieht. Es ist das Problem der dreidimensionalen Gemeinschaft. Das heißt, dass der Afrikaner nicht ein künftiges Weltende erwartet, sondern die Verlängerung des Lebens

durch die interpersonalen Beziehungen in Gemeinschaft. Die Frage nach der Auferstehung, wie sie uns die klassische Theologie präsentiert, stellt sich also in diesem Sinn nicht für die schwarzafrikanische Welt. Es ist interessant zu beobachten, dass für diese Welt der Verstorbene zugleich in der Sphäre der Ahnen und mitten unter den noch Lebenden weilt: Er ist bei den Vorfahren (Ahnen) und lebt durch die Weitergabe des biologischen Lebens gleichzeitig in seiner Nachkommenschaft. Eine Auferstehung am Ende der Welt ist nicht vorstellbar, denn es gibt keine Dichotomie zwischen Seele und Leib. Der Mensch ist zur Gänze in der Welt der Ahnen, und ohne diese zu verlassen, prolongiert sich sein Körper in der sichtbaren Welt, um sich in den gesamten Kosmos einzufügen. Das impliziert natürlich auch das Problem des glückseligen Lebens, wie es vom Christentum gesehen wird. Diesem zufolge besteht das letzte Sinnziel in der Vollendung des Menschen in Gott, der alles in allen sein wird.³³ Dies bedeutet letztlich, dass alles, was der Mensch an Gutem haben kann, eine Vorbereitung und ein Weg zu diesem höchsten Ziel ist, wo alle unsere legitimen Wünsche sich in dem einen Höchsten Gut als der Totalität des Ganzen erfüllen.³⁴ Von hier aus hat sich auch die Theologie über die Menschen entwickelt, die es zu Lebzeiten versäumt, dieses Höchste Gut zu suchen, und so ihr letztes Ziel verfehlt haben.³⁵

Wenden wir uns der afrikanischen Vorstellung zu, so springt der Unterschied ins Auge. Der Verstorbene, dessen letztes Ziel die Gemeinschaft mit den Ahnen, den Lebend-Toten, ist, und der durchaus weiß, dass diese nur in Gott Bestand haben, will gleichzeitig fort-dauern durch die und in der Gemeinschaft der Lebenden. Er kann sich nicht glückselig oder vollendet nennen ohne die Interaktion mit der Welt der Lebenden, der Toten und der noch nicht Geborenen. Wenn man ihm also die Auferstehung und das letzte Ziel in christlichem Sinne verkündet, so wird er sich nicht damit zufrieden geben, auf der Grundlage eines ziemlich abstrakten Arguments, dem zufolge Gott die Totalität aller Güter ist, seine Vollendung in Gott zu finden. Für den Afrikaner will Gott, der die Gemeinschaft in drei Dimensionen geschaffen hat, dass die menschliche Person fortfährt, ihre Personalität innerhalb dieser Gemeinschaft zu verwirklichen. So wird sie sich auch durch und in Gott vollendet wissen können. Mit anderen Worten: Für den Afrikaner hat die menschliche Person niemals ihre wahre Vollendung erreicht, denn selbst nach dem Tod wird sie erst Person durch ein Bündel von Beziehungen mit den Lebenden, den Toten und den noch nicht Geborenen, damit ihre Beziehung zu Gott einen Sinn haben kann. Es geht also nicht nur um die *communio sanctorum*, sondern vielmehr um eine radikale *communio* mit allen Menschen und mit dem gesamten Kosmos, der den Menschen begleiten und mit ihm gerettet werden soll, damit Christus in allem den Vorrang habe. Was die klassische *beatitudo aeterna* angeht, muss man präzisieren, dass für den Afrikaner die Leiden auch nach dem Tode fort-dauern, wiewohl dies bei Gott geschieht, denn insofern, als die Mitglieder der Gemeinschaft der Lebenden auch weiterhin leiden, oder insofern, als manche dieser Mitglieder nicht in die Gemeinschaft der Ahnen in *communio* mit Gott aufgenommen wurden, kann man nicht vollkommen glückselig sein; man leidet mit denen, die unglücklich sind, oder zumindest muss man auch den Verdross derer in Betracht ziehen, die sich

33 Zu Details siehe G. GRESHAKE, Art. Eschatologie, IV: Systematisch-theologisch, in: LThK3, Bd. 3, 874-876.

34 Dieser Gedanke ist sehr schön entfaltet bei Thomas von Aquin. Details und Analyse der Texte siehe bei B. BUJO, Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin, Paderborn u. a. 1984, 77ff. Von besonde-

rem Interesse ist bei Thomas die Unterscheidung zwischen *beatitudo* »ut res« und *beatitudo* »ut adeptio rei«. Vgl. STh I-II q. 2 a. 7; q. 3 a. 1; I q. 26 a. 3 u. a.

35 Vgl. GRESHAKE, Eschatologie (wie Anm. 33), 875.

36 In dieser Hinsicht liest man mit Gewinn die Studie von A. VANNESTE, *Nature et grâce dans la théologie occidentale. Dialogue avec H. de Lubac*, Löwen 1996, 131-183, vor allem 161ff.

37 GS Nr. 11.

38 Ebd. Nr. 22. Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptor hominis* vom 4. März 1979, Nr. 10.

nicht vom Bösen haben befreien können. Das Böse ist in afrikanischer Sicht etwas, was sich im Inneren des Menschen so festsetzt, dass dann, wenn der Böse stirbt, das Böse nicht mit ihm stirbt, sondern ihn umklammert. So können auch die Toten, obwohl sie tot sind, noch die interpersonalen Beziehungen stören, und so gesehen kann man sie weder einfach ignorieren noch ihres umherirrenden Lebens froh werden, sondern muss immer versuchen, sie zu befrieden. Diese Befriedung wäre, in afrikanischer Sicht, aus der *vita beata* in Gott nicht ausgeschlossen.

Der christliche Glaube wird dieser afrikanische Vorstellung Rechnung tragen müssen und darf sie nicht einfach als Objekt der Bekehrung betrachten; vielmehr wird er in ihr ein Angebot zum Dialog zu sehen haben, bei dem es weder Sieger noch Besiegte gibt, sondern man einander besser zu verstehen sucht und sich vielleicht gegenseitig bereichern kann, indem man etwa den einen oder anderen Punkt des bislang für definitiv Gehaltenen besser präzisiert.

5 Schluss

Die afrikanische Religion ist eine wichtige Dimension im Leben eines Afrikaners. Sie ist eine Religion, die keine Dichotomie zwischen dem Profanen und dem Sakralen kennt, denn das Leben ist eines und muss in seiner Gesamtdimension gelebt werden. So ist die Politik für den Afrikaner nicht vom Religiösen zu trennen, denn dieses gibt jener erst Konsistenz. Sichtbare und unsichtbare Welt durchdringen einander so, dass die eine nicht ohne die andere bestehen kann. In christlicher Sicht stellt sich damit das Problem von *Natur* und *Übernatur*, das in der klassischen abendländischen Theologie zuweilen auf eine Dichotomie hinausläuft, vor allem wenn die Rede von *duplex ordo*, *duplex beatitudo* oder *superadditum* ist, womit übernatürliche, nicht mit den Dingen dieser Welt zu verwechselnde Realitäten gemeint sind.³⁶ Dass dies die afrikanische Eschatologie, wie wir sie skizziert haben, vor gewisse Probleme stellt, ist nur zu offensichtlich. Um die sich bietenden Schwierigkeiten in etwa zu überwinden, sollte man besser von der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* ausgehen, die von der »integralen Berufung des Menschen« spricht.³⁷ Mit der Ankunft des Neuen Bundes macht Christus »dem Menschen den Menschen selbst voll kund« und erschließt ihm seine höchste Berufung.³⁸ Gerade dies legt nahe, dass es nur eine einzige Berufung des Menschen gibt, nämlich in der Zugehörigkeit zu Gott im vollen Maße Mensch zu sein.

Wenn man das Gesagte in Betracht zieht, wird es möglich sein, leichter in die Logik des afrikanischen eschatologischen Denkens einzudringen, in dem der Mensch als Ganzer sich auf seine Bestimmung und sein letztes Sinnziel hinbewegt, das darin besteht, in totaler *communio* mit den Ahnen und folglich auch in totaler *communio* mit Gott zu stehen. Es gibt nicht das Leben hienieden und das Leben dort droben, sondern nur ein einziges Leben, das nach dem Tode sein Wachstum in Gott und in Einheit mit allen Menschen und der ganzen Schöpfung fortsetzt.

Die hier angestellte Überlegung über das Fehlen der Dichotomie zwischen *Natur* und *Übernatur* in der schwarzafrikanischen Vorstellungswelt ist auch von großer Bedeutsamkeit für das Problem der Theologie der Gnade, die in dieser Sicht nicht etwas Hinzugefügtes (*aliquid superadditum*) ist, sondern die nämliche Lebenskraft, die Gott von seiner Schöpfung an dem Menschen schenkt und die er durch das Eintreten der Ahnen, deren Proto-Ahn Christus ist, stärkt.

Nicht nur die Theologie der Gnade im klassischen Sinn, sondern auch die ethische Frage des Naturgesetzes muss einer neuen Prüfung unterzogen werden. In der afrikanischen Vorstellung wird die menschliche Person ja nicht von einem Naturgesetz geleitet, sondern durch das dreigliedrige kommunitäre Leben, das sich im Palaver artikuliert, in welchem man die Richtlinien für die Fragen des Lebensflusses findet und wo man nicht vom Profanen einerseits und vom Sakralen andererseits spricht. Das Ganze muss unterfangen sein von der Idee des Lebens in Fülle, die nur aus einer einzigen Quelle erfließen kann: aus Gott! Dieser Prozess, der den Lebensfluss in der Gemeinschaft regelt, wird nicht nur das ethische Prinzip sein müssen, es ist sogar so, dass die Kirche in Afrika nur dann eine Chance hat, den Menschen in seiner tiefsten Realität zu erreichen, wenn das Palaver der Modus wird, der dazu beiträgt, die Gemeinschaft der Gläubigen aufzubauen, so dass sie zu einer Kirche wird, die wirklich *Familie Gottes* im afrikanischen Sinne ist.

Aus dem Französischen übersetzt von Michael Lauble

Zusammenfassung

Die traditionelle afrikanische Religion ist monotheistisch und von einem Gottesbild analog zu dem christlich-jüdischen »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« geprägt. Für die Afrikaner ist das Leben ein stetiger Wachstumsprozess, der auch mit dem Tod nicht endet; er ist dreidimensional im Hinblick auf die Lebenden, die Toten und die noch nicht Geborenen und eine integrale Gegebenheit und Aufgabe, wie es auch in *Gaudium et spes*, Artikel 11, zum Ausdruck kommt. Diese Integralität und Umfängenheit steht mit einer klassisch abendländischen dichotomischen Struktur von Natur-Übernatur in einer wesentlichen Spannung.

Summary

Traditional African religion is monotheistic and characterized by an image of God analogous to the Christian-Jewish »God of Abraham, Isaac and Jacob«. For Africans, life is a constant process of growth which does not stop at death; this process is three-dimensional with respect to the living, to the dead and to those not yet born, and it is an integral fact and undertaking, as is also expressed in *Gaudium et spes*, article 11. This integrality and all-embracing nature are in a state of fundamental tension with a classically western, dichotomous structure of the natural – the supernatural.

Sumario

La religión tradicional africana es monoteísta y defiende una imagen de Dios análoga al Dios judeo-cristiano de »Abraham, Isaac y Jacob«. Para los africanos, la vida es un continuo proceso de crecimiento, que no termina con la muerte. Es un proceso tridimensional respecto a los vivos, los muertos y los todavía no nacidos; se trata de un fenómeno y tarea integral, como lo dice también *Gaudium et spes* 11. Esa integralidad y totalidad está en tensa relación con la clásica dicotomía occidental entre naturaleza y supranaturaleza.

Der Friedensbeitrag des Religionsdialogs nach der Erfahrung der Gemeinschaft Sant'Egidio

von Ambrogio Spreafico

Der Titel dieses Beitrags weist auf einen grundlegenden Zug des Einsatzes der Gemeinschaft Sant'Egidio in den vergangenen 20 Jahren hin. Dieser geht vom Treffen der Religionen aus, das Johannes Paul II. 1986 in Assisi gewollt hat: die Verbindung zwischen Dialog und Frieden. Und man könnte noch einen anderen Aspekt hinzufügen, der seitdem in den Themen der internationalen Treffen unserer Gemeinschaft aufgegriffen wurde: das Gebet. Dieser Aspekt betont die spirituelle Quelle unserer Treffen, die dabei allerdings die Nichtgläubigen nicht ausschließen. Ich möchte nun den Weg der Gemeinschaft Sant'Egidio auf dem Gebiet des interreligiösen Dialogs erläutern, indem ich in diesem Zusammenhang einige Ereignisse darstelle, aber gleichzeitig auch Leitlinien aufzeige, die die Arbeit der Gemeinschaft in diesen Jahren geprägt haben.¹

1 Der Geist von Assisi

Nach dem 11. September 2001 sagen viele, dass sich die Welt verändert hat. Wir haben unsere Schwäche und Verletzbarkeit deutlicher gesehen. Auch die Reichen des Westens, sogar die größte Weltmacht, machen die Erfahrung, dass man sie treffen kann und dass es fast unmöglich ist, sich vor unbekannten Bedrohungen zu schützen, die noch nicht ganz aufgeklärt sind. Der Terrorismus hat auch im Herzen Europas bei den Attentaten in Madrid zugeschlagen. Diese Ereignisse haben in direkter Weise die Religionen einbezogen, insbesondere das Christentum, den Islam und auch das Judentum – wegen der Probleme im Nahen Osten. Wieder einmal wurde der Westen, den man getroffen hat, von einigen unbewusst und von anderen in direkter Weise, mit dem Christentum gleichgesetzt, und der Terrorismus mit dem Islam. Der Krieg im Irak hat, unabhängig von den wahren oder angeblichen Begründungen, die ihn verursacht haben, sicherlich nicht dazu beigetragen, das Klima des weltweiten Zusammenlebens zu verbessern.

1 Vgl. dazu u. a. folgende Werke: Andrea RICCARDI, *Der Präventivfriede*, Würzburg 2005; DERS., *Gott hat keine Angst*. Die Kraft des Evangeliums in einer Welt des Wandels, Würzburg 2003; DERS., *Salz der Erde, Licht der Welt*. Glaubenszeugnis und Christenverfolgung im 20. Jahrhundert, Freiburg 2002; DERS., *Sant'Egidio, Rom und die Welt*. Gespräch mit Jean-Dominique Durand und Régis Ladous, St. Ottilien 1998; DERS., *Jean Paul II. Un pape charismatique*, Paris 2004; DERS., *Sant'Egidio, L'Évangile au-delà des frontières*. Entretiens avec Dominique Chivot, Paris 2001;

GEMEINSCHAFT SANT'EGIDIO, *Jesus als Freund*. Mit geistig behinderten Menschen auf dem Weg des Evangeliums, Würzburg 2004; Roberto MOROZZO DELLA ROCCA, *Mosambik*. Frieden schaffen in Afrika, Würzburg 2003; Hanspeter OSCHWALD, *Bibel, Mystik und Politik*. Die Gemeinschaft Sant'Egidio, Freiburg 1998; Marco IMPAGLIAZZO / Mario GIRO, *Algerien als Geisel*. Zwischen Militär und Fundamentalismus. Ein schwieriger Weg zum Frieden, Münster 1998; Carlo Maria MARTINI, *Die Rast der Taube*. Dem Frieden Raum geben, München 1996; Albert FRANZ (Hg.),

Weltreligionen für den Frieden. Die Internationalen Friedentreffen von Sant'Egidio, Trier 1996; Jean Dominique DURAND, *L'esprit d'Assise*. Discours et messages de Jean Paul II à la Communauté de Sant'Egidio. Une contribution à l'histoire de la paix, Paris 2005; Roberto MOROZZO DELLA ROCCA, *Mozambique*. De la guerre à la paix. Histoire d'une médiation insolite, Paris 1997.

Ich glaube, dass man alle Initiativen dieser Jahre zur Förderung der Begegnung und des Dialogs unterstützen muss, um ohne Widersprüche zu sagen, dass die Religionen den Konflikt nicht wollen und den Terrorismus verurteilen. Die Gemeinschaft Sant'Egidio hat sich mit Ausdauer für den Geist der Begegnung unter den Religionen eingesetzt, der mittlerweile »Geist von Assisi« genannt wird, seitdem Johannes Paul II. 1986 den Weltgebetstag nach Assisi einberufen hat. Von diesem Ereignis geht ein Geist aus, der mit der Zeit mehr oder weniger überall Begegnungen, Debatten, Augenblicke der Reflexion und des Gebetes gefördert hat, wie die Schlussbotschaft der Interreligiösen Versammlung, die am 28. Oktober 1999 im Vatikan stattfand, unterstreicht.

Wenn man über die Erfahrung des interreligiösen Dialogs einer Bewegung wie der Gemeinschaft Sant'Egidio spricht, muss man insbesondere vom Leben einer christlichen Gemeinschaft sprechen. Unsere Gemeinschaft ist – natürlich – nicht entstanden, um interreligiösen Dialog zu fördern. Wir sind eine christliche Gemeinschaft, die in Rom im Herzen der Katholischen Kirche 1968 entstanden ist. Unser Gemeinschaftsleben wird vom gemeinsamen und täglichen Gebet geführt und begleitet, es reicht vom Evangelium über den Dienst an den Armen und der Arbeit für den Frieden bis zur Freundschaft. Und gerade deswegen haben wir das Gefühl, dass eine Gemeinschaft wie die unsrige dazu berufen ist, sich nicht aus den Fragen der Welt und der Geschichte herauszuhalten.

Unser Einsatz ist auch ein Bestandteil einer Linie, die mit der Neuentdeckung des Glaubens als wichtigem Faktor des Lebens und des Zusammenlebens verbunden ist. Ein beachtlicher Teil der Vordenker des 20. Jahrhunderts hielt das Verschwinden der Religionen bis zum Ende des Jahrhunderts für unabänderlich, zumindest aber eine starke Schwächung ihres Einflusses. Sie wären höchstens als privater Bezugspunkt für wenige übrig geblieben. Die kommunistischen Regime des Ostens hatten mit der Zeit den Raum des religiösen Lebens eingeschränkt; in Albanien wurde sogar der atheistische Staat ausgerufen, in dem jede religiöse Praxis verboten war oder unter schwerer Strafe stand. Im Westen schienen Konsumismus und Moderne den traditionellen Raum der Religionen grundlegend zu untergraben. Man sah das unvermeidbare Verschwinden der Religionen aus dem Leben der Menschen voraus. So würde das 20. Jahrhundert als das am meisten säkularisierte Jahrhundert der Geschichte zu Ende gehen. Doch das Ende des 20. Jahrhunderts war nicht so; im Gegenteil, das vergangene Jahrhundert hat dem neuen Jahrhundert eine wichtige Rolle der Religionen im öffentlichen und privaten Leben hinterlassen. Der Strom so vieler Menschen, die zum Tod von Johannes Paul II. nach Rom kamen, ist sicherlich der Beweis einer großen Aufmerksamkeit, die sich insbesondere auf seine Person bezieht, er bringt jedoch auch eine Suche nach Orientierung und Sinn zum Ausdruck, die den Glauben betrifft.

Wenn man diese Dinge feststellt, soll dabei nicht ein Lob auf den Sieg über die Säkularisierung gesungen werden (denn sie bildet weiterhin einen wichtigen Bestandteil unserer Zeit, besonders in Europa); vielmehr ist das eine feststellbare Entwicklung, wenn man das Leben vieler Völker überall auf der Welt beobachtet. Denn die Religionen üben eine öffentliche Funktion aus, sie spielen eine Rolle bei vielen sozialen und persönlichen Prozessen, sie sind ein wichtiger Bestandteil der gegenwärtigen Geschichte. Das ist ein Anlass zur Hoffnung für viele Frauen und Männer, die sich in harten Lebenssituationen befinden. Wir sehen das in der christlichen Welt des Südens, zum Beispiel in Afrika, wo die Armut sehr groß ist: der Glaube ist ein Element der Hoffnung im Leben, er drängt zur Solidarität auch in konkreten Problemsituationen, er ist ein Faktor der Humanisierung. Der Glaube erneuert das soziale Zusammenleben und regt die Männer und Frauen an, ein besseres Leben auf dem Weg der Weisheit und Heiligkeit zu führen, die alle Religionen als Weg der Gläubigen ansehen.

Deshalb waren die Jahre seit dem 11. September eine Gelegenheit, um neu über den Wert des Dialogs unter den Religionen nachzudenken. Für viele ist er eine gefährliche Naivität oder zumindest nutzlos. Für die Katholische Kirche ist er ein Weg, der vom Zweiten Vatikanum eingeschlagen wurde, ohne Vermischungen und ohne Synkretismen, sondern mit großem Einsatz. Johannes Paul II. hat vor und nach dem 11. September wiederholt den Wert der Arbeit für den Dialog betont. Er glaubte sehr, dass der interreligiöse Dialog eine gerechtere Vision der Beziehungen unter den Völkern fördern kann. Auch Papst Benedikt XVI. sagte, als er nach seiner Wahl in der Homilie zu den Kardinälen über die Ökumene sprach: »In diesem Bewußtsein wende ich mich an alle, auch an diejenigen, die anderen Religionen angehören oder die einfach eine Antwort auf die Grundfragen des Daseins suchen und sie noch nicht gefunden haben [...], um sie dessen zu vergewissern, daß die Kirche mit ihnen weiterhin einen offenen und aufrichtigen Dialog pflegen will in der Suche nach dem wahren Guten des Menschen und der Gesellschaft. [...] Ich werde weder an Kräften noch an Hingabe sparen, um den verheißungsvollen Dialog fortzusetzen, der von meinen verehrungswürdigen Vorgängern mit den verschiedenen Kulturen angeknüpft wurde, denn aus dem gegenseitigen Verständnis erwachsen die Bedingungen für eine bessere Zukunft aller«. Und dann hat er in der Homilie am Tag der Einführung und beim Besuch der Basilika St. Paul diesen Einsatz insbesondere in Bezug auf die anderen Kirchen und christlichen Gemeinschaften, auf das Judentum und den Islam wieder aufgegriffen. Der Dialog bedeutet jedoch sicherlich keinen Verzicht auf die Suche nach der Wahrheit und noch weniger ein Abgleiten in ein leichtfertiges Nachgeben des Relativismus.

Damals, 1986, stand man am Scheideweg von epochalen Veränderungen, deren Reichweite noch wenig bewusst war. Niemand sah den schnellen Zusammenbruch der Sowjetunion voraus, auch wenn manche Veränderungen am Horizont zu erkennen waren. Die Ereignisse der heutigen Welt haben seitdem eine unglaubliche Beschleunigung erfahren, mit unvorhersehbarem Ausgang: das Ende des sowjetischen Imperiums, der Zerfall der Dritten Welt, der fortschreitende Globalisierungsprozess, neue Konflikte auf ethnischer (und manchmal auch religiöser) Basis. Im internationalen Kontext haben sich die Religionen, deren Untergang im 20. Jahrhundert viele vorhergesagt hatten, auch als Element von großer geopolitischer Tragweite erwiesen, sodass man sie beim Umgang mit den Spannungen der heutigen Welt berücksichtigen muss. Jener 27. Oktober 1986 bleibt heute noch mehr als gestern ein dichtes Bild voller Hinweise und von großer spiritueller Bedeutung, in einer Welt, in der man heute ganz normal von Religionskrieg oder Kampf der Kulturen spricht. Er bleibt ein Hinweis, auch wenn das Durcheinander und die Entwurzelung größer werden.

2 Die Arbeit der Gemeinschaft Sant'Egidio

Die Gemeinschaft Sant'Egidio wollte diesen Aufruf aufgreifen und – das ist heute sehr deutlich – hat nicht versucht, genau das zu wiederholen, was in Assisi geschehen war, sondern sie hat die Inspiration in direkter Weise aufgegriffen; sie hat »das Bedürfnis verstanden, diese spirituelle Bewegung, die Assisi gesammelt und hervorgerufen hatte, fortzusetzen und sogar auszuweiten, um wie ein Fluss des Friedens die bitteren Wurzeln des Krieges fortzuschwemmen«. Darin stellte Assisi wirklich eine Wende dar; denn es ging nicht um komplizierte Verhandlungen und auch nicht um eine wissenschaftliche Tagung zum Thema der Religionen und des Friedens, sondern um etwas viel Einfacheres: eine Versammlung von Gläubigen mit unterschiedlichen Horizonten zu einem Friedensgebet. Im Herbst 1987, also ein Jahr später, hat die Gemeinschaft Sant'Egidio in Rom das erste Internationale

Treffen zum Thema »Das Gebet an der Wurzel des Friedens« organisiert. Seit Assisi hat die Gemeinschaft Sant'Egidio viele Energien für die Begegnung von Gläubigen über die Probleme der Welt, über Krieg und Frieden eingesetzt. Schon vor Assisi 1986 gab es einen Einsatz der Gemeinschaft, den ich nicht so sehr als interreligiösen Dialog bezeichnen würde, sondern eher als Begegnungen und Freundschaft mit Gläubigen verschiedener Religionen. Zum Beispiel begegnet die Gemeinschaft in ihrem Dienst für die Armen und insbesondere seit der Eröffnung der Mensa für die Armen in Rom Immigranten und Flüchtlingen, die zu unterschiedlichen Religionen gehören. Diese Begegnungen mit armen Männern und Frauen haben uns den Blick für die Welt geöffnet und uns dazu gebracht, Freundschaften mit Menschen aufzubauen, die anders sind als wir. Auch in diesem Fall – wie in anderen Fällen – waren die Armen unsere Lehrmeister: sie haben uns geholfen, gegen die Versuchung anzukämpfen, Begegnung nur mit denen zu suchen, die uns ähnlich sind. Wir haben dadurch verstanden, dass der Respekt gegenüber der Verschiedenheit die Unterschiede als Reichtum und nicht als Anlass für Trennungen verstehen lässt.

Im Laufe der Jahre nach 1986 wollte die Gemeinschaft Sant'Egidio das Bild von Assisi nicht nur als Zielpunkt und kreative Rezeption des Konzils betrachten, sondern sie wollte insbesondere diesen Geist in unterschiedlichen Zeiten leben, in denen Begegnung und Dialog notwendig waren. Seitdem hat sie nämlich einen Weg begonnen, der jedes Jahr in verschiedene europäische Städte geführt hat: Warschau 1989 in einem Klima, das im Osten von Veränderungen ganz erfüllt war. Ich erinnere mich an Warschau 1989, an das Treffen »Nie wieder Krieg«, anlässlich der fünfzig Jahre seit dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges. Das Klima damals im September war voller Spannung, in der Erwartung auf eine baldige politische Veränderung in Polen. Danach folgte eine Pilgerreise nach Auschwitz, ein Höhepunkt unseres Weges. Es war das erste Mal, dass Vertreter verschiedener Religionen gemeinsam in einem Vernichtungslager versammelt waren: Juden, Christen, Muslime, Buddhisten, Hindus. Im Lager Birkenau haben wir den Todesweg bis zu den Krematorien zurückgelegt und eine gemeinsame Geste vollzogen, indem wir Blumenkränze niederlegten und im schweigenden Gebet der Opfer der *Shoa* und der Millionen von Gefangenen gedachten, die von den Nationalsozialisten umgebracht wurden. Wegen der *Shoa* gab es eine ökumenische Pilgerreise, was vorher noch nie stattgefunden hatte, und dadurch wurden auch die vielen anderen Opfer der nationalsozialistischen Todesmaschinerie ins Bewusstsein gerufen. Dieses Zeichen von Solidarität mit allen Opfern wurde zur Verpflichtung zum gegenseitigen Verstehen und zur Überwindung von altem Groll und alten Trennungen, zu einer Art Reinigung des Gedächtnisses. Nur wenige Wochen nach dem Gebet von Warschau und der Pilgerreise von Birkenau fiel die Berliner Mauer, und es taten sich immer mehr Öffnungen im eisernen Vorhang auf.

Beim Treffen von Brüssel im Jahr 1992 wollten die Vertreter der verschiedenen Religionen auf Anregung der Gemeinschaft und im Kontext einer Freundschaft, die mit den Jahren gewachsen war, gemeinsam die Fragen aufgreifen, die sich in den armen Ländern des Südens der Welt stellen; dabei haben sie ihre Stimmen in einem gemeinsamen Appell vereinigt: »Um Afrika nicht zu vergessen«. Gleichzeitig fand in Rom im Zentrum der Gemeinschaft Sant'Egidio die letzte Verhandlungsrunde zur Befriedung von Mosambik statt, die kurz danach mit der Unterzeichnung des Friedensvertrages zwischen der Regierung und der Guerilla abgeschlossen wurde. Diese zeitliche Übereinstimmung hat uns deutlich gemacht, wie wichtig die schwache Kraft der Gläubigen sein kann. Das Treffen in Bukarest 1998, an dem Patriarchen und Metropolitane aller orthodoxen Kirchen teilnahmen, war wie eine Vorbereitung des anschließenden Besuches von Johannes Paul II. im ersten Land mit orthodoxer Mehrheit.

Ich möchte nur aufzeigen, wie all diese Treffen auf eine Methode hinweisen. Eine Methode für den Dialog in der gemeinsamen Suche nach Frieden, die auf der Freundschaft unter Anhängern der Religionen aufbaut. Diese Freundschaft regt die Gläubigen dazu an, sich zu verstehen und zu achten, und sie macht den Wert des Friedens in den verschiedenen religiösen Traditionen deutlich. Es handelte sich nicht um Kongresse von Spezialisten der Religionen, auch nicht um Studientagungen über den Frieden, sondern um eine Reflexion von Vertretern verschiedener religiöser Traditionen, die stellvertretend sind für ein vielfältiges und spezielles Lebensumfeld. Alles geschah in einem Klima von Freundschaft und Dialog, das immer eines der wertvollsten Aspekte dieser jährlichen Treffen darstellt. Die Etappen dieser Reise sind mittlerweile zahlreich. Die erwähnten sind nur einige wichtige Beispiele. Man kann viele Informationen darüber auf der Homepage unserer Gemeinschaft finden. Gerade erst ist ein Buch auf Französisch erschienen, in dem die Botschaften, die Johannes Paul II. an die jährlichen Treffen gesandt hat, und die Friedensappelle, die von den Religionsoberhäuptern am Ende eines jeden Treffens unterzeichnet wurden, veröffentlicht sind.

3 Neue Entwicklungen

Im vergangenen Jahrzehnt hat sich die internationale Lage sehr verändert. Unsere Treffen, die 1987 begannen, haben gewissermaßen diese Entwicklung vor und nach dem Zusammenbruch des eisernen Vorhangs, der Europa in zwei Teile trennte, und nach dem Zerfall der kommunistischen Regime in Europa begleitet. Heute durchleben wir schwierige Zeiten. Welchen Sinn hat die Fortsetzung unserer Treffen im Geist des Dialogs in einer Zeit, in der sich viele fragen, wie man sich am besten schützen kann? Ich glaube, dass heute die Annäherung, das gegenseitige Kennenlernen, der Dialog, die religiöse Bitte um Frieden notwendiger sind als gestern. Die Anhänger der Religionen können ihren Glaubensbrüdern durch ein inspiriertes Wort in der Tiefe Orientierung schenken und durch ein Leben, das ihrem Glauben entspricht. Deshalb haben wir bei all unseren Treffen immer einen starken Appell verspürt, uns persönlich und spirituell zu erneuern. Bei unseren Treffen können Menschen unterschiedlicher Glaubensrichtungen ohne Furcht über alles sprechen: das weist auf ein spirituelles Klima hin, das sich entwickelt hat und das von Vertrauen gekennzeichnet ist.

Es geht insbesondere darum, die Religion vom Krieg zu trennen, die religiösen Traditionen vom Instinkt des Krieges zu entsolidarisieren. Es reicht nicht aus zu vermeiden, dass die Religion zum Anlass für den Krieg oder einfach für Trennungen oder Verachtung wird; es muss auch zu einem Zeichen einer »radikalen Ablehnung« des Krieges und der Gewalt zur Lösung von Konflikten kommen, »ein Zeichen der Achtung und gegenseitigen Annahme der Menschen in der Verschiedenheit und Gleichheit, in der sie leben, denn der Respekt vor der Verschiedenheit ist eine vorrangige Grundlage für eine zivile Gesellschaft und für den Frieden«. Es gibt auch die Verantwortung, die Religion zu einem festen Bestandteil des Friedens zu machen. Andrea Riccardi hat mehrere Male wiederholt, dass die Kriege Menschen unterschiedlicher Religionen einander angenähert haben: »In der Schule der Schmerzen hat sich eine tiefere Solidarität unter Menschen verschiedener Religionen entwickelt, und ein Gefühl von Verantwortung für das Schicksal des Menschen, für Frieden und Krieg ist gewachsen«. Für ihn hat der interreligiöse Dialog »in den finsternen Tagen des Zweiten Weltkrieges« begonnen, in den Vernichtungslagern, und was die Ökumene betrifft, war das Leid der Märtyrer eine »Schule der Einheit«.

Der Gläubige muss zum Sucher nach Frieden und zum Arbeiter für die Versöhnung werden, denn in dieser komplizierten und schwierigen Welt, in dieser Welt, die sich sehr

verändert hat, »können alle Krieg führen, aber alle können auch Frieden schaffen«. Es gibt eine Herausforderung und eine sehr große Verantwortung: Der Versuchung widerstehen, die religiösen Gefühle zu instrumentalisieren, um Trennungen und Gegensätze unter ihren universalistischen Traditionen zu schaffen; stattdessen müssen ihre friedensschaffenden Energien freigesetzt werden. Der Dienst am Frieden ist daher wirklich »eine heilige Verantwortung« für die Gläubigen im Bewusstsein eines gemeinsamen Schicksals und mit dem Ziel, den Frieden in den Herzen aufzubauen, Frieden unter den Religionen und Völkern zu schaffen.

Die dritte Verantwortung für den Frieden betrifft die Öffnung der gläubigen Menschen für die anderen Religionen und auch für die Nichtgläubigen, um die Menschen guten Willens zusammenzuführen, wie es der Intuition von Papst Roncalli entspricht. Der Dialog zwischen laizistischem und religiösem Humanismus ist sicherlich ein wesentlicher Beitrag dieser Treffen, und wir könnten sagen, ein grundlegender Zug unserer Methode. In den vergangenen Jahren hat die Beteiligung von Männern und Frauen aus der Welt der Kultur, der Politik, der Wirtschaft und der Kunst zugenommen. Dahinter steht die Entscheidung, einen Austausch der Religionen mit der Vielfältigkeit der Welt und mit ihrer Verschiedenheit zu ermöglichen. In Italien bezeichnen wir diesen Dialog seit vielen Jahren als Dialog zwischen Nichtgläubigen und Gläubigen.

Dieser »Geist von Assisi« ist eine deutliche und heitere Antwort auf die Instrumentalisierung der Religionen für den Krieg. Und diese Antwort wurde einstimmig gegeben (das heißt sie kam aus den verschiedenen Religionen) und hat den Wert des Dialogs und einer freundschaftlichen Nähe betont. Auf dieser Linie sind verschiedene neue Beziehungen unter den Religionsgemeinschaften entstanden, auch auf Ebene der Gläubigen und nicht nur der Oberhäupter oder Intellektuellen. Man könnte sagen, dass eine Ökumene des Volkes entstanden ist, an der nicht nur die Religionsoberhäupter, sondern auch die Menschen beteiligt sind. Nur einige Zahlen: im vergangenen Jahr in Mailand gab es bei der Tagung 36 Foren und ca. 30 Konferenzen von Religionsoberhäuptern in den Pfarreien und in anderen Zentren der Stadt und des Hinterlandes. An der Schlusszeremonie auf dem Domplatz nahmen ca. 20.000 Menschen teil. Was kann der Geist von Assisi heute eingeben, während wir an einer heiklen Kehrtwende in den Beziehungen zwischen Völkern und Religionen stehen? Der Geist von Assisi, also die freundschaftliche Annäherung unterschiedlicher religiöser Welten, wirft noch einmal ein Licht darauf, dass die Friedensbotschaft ein tiefer Bestandteil der großen religiösen Traditionen der Welt ist. Was wollen und können heute die Männer und Frauen der verschiedenen Religionen tun? Sie stoßen immer weniger auf homogene Welten. Wir leben in einer Zeit, in der Menschen unterschiedlicher Religionen oder Ethnien näher zusammenleben. Diese Erfahrung macht Europa durch die Immigration, aber auch durch ein neues Miteinander von Ost und West. Diese Herausforderung stellt sich auch in Afrika, wo man sich gerade in dieser schwierigen Zeit mit der Zerbrechlichkeit der Nationalstaaten auseinandersetzen muss, die durch ethnische, religiöse oder andersartige Unterschiede in Frage gestellt werden können. Es ist die Herausforderung der Wiedergeburt der Nationen, der Beziehungen von Religion und Nation, der ethnischen Säuberungen in einigen Gegenden der Welt. Aber es ist auch die Herausforderung der virtuellen Welt, in der man immer mehr allen begegnet: in der virtuellen Welt lebt man immer mehr zusammen, und wir sind dazu bestimmt, auf den zu stoßen, der anders ist als wir. Und schließlich ist es die Herausforderung einer Welt, in der man alles sieht und in der man immer mehr den Reichtum von wenigen und die Armut vieler sieht.

Bei diesen Treffen haben wir eine gemeinsame Sprache vom Frieden entdeckt, wobei nicht auf die Unterschiede der eigenen religiösen Traditionen verzichtet und keine Verwässerung betrieben wurde. Diese gemeinsame Sprache wurde bei zahlreichen Dialogforen

gesprächen, zu denen wir in diesen Jahren eingeladen haben: es ging um Analysen der Situationen von Leid und Konflikten bis zu ehrlichen Diskussionen über wichtige Fragen der Religionen. Deshalb haben wir uns viel Zeit genommen, um unsere Meinungen über diese unterschiedlichen Fragen auszutauschen. Der Unterschied ist nicht nur Anlass für Konflikte: der Unterschied regt durch den »Dialog« dazu an, zu verstehen und sich zu verstehen. Mitten in den Unterschieden wurden Schlupflöcher der Kommunikation geschaffen, und das war nicht immer einfach, nicht nur aufgrund der Sprache, sondern auch aufgrund unterschiedlicher Denksysteme und sehr verschiedener Bezugspunkte. Die Kommunikation hat den Weg der Freundschaft aufgetan: eine Freude, die das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Familie der Männer und Frauen gestärkt hat. Im Herzen des Dialogs unter den verschiedenen Religionsgemeinschaften ist die Frage des Himmels enthalten: Gott und das Leben des Gläubigen. Doch auch die Fragen der Erde: der Friede und die Solidarität. Und die Welt braucht den Beitrag der Religionen, um die Probleme der Erde mit Blick auf den Himmel anzugehen. Ohne Blick auf den Himmel, der einen großen Einsatz erfordert, bleibt nichts anderes übrig als ein Realismus, der Gefangener von sich selbst und vom Recht des Stärkeren ist.

Der Geist des Dialogs ist also nicht am Ende. Er ist nicht am 11. September gestorben, er ist auch nicht in den vielen Spannungen verloschen oder hat seine Bedeutung durch manche Verworrenheiten verloren. Ausgehend von Assisi haben die Religionen durch den Dialog aus der Tiefe in eigener Weise und mit Überzeugung ihre Friedensbotschaft deutlich gemacht. Man hat auf die Wege der geheimnisvollen Einheit des Menschengeschlechtes und auf die Schätze für das friedliche Zusammenleben der Völker und Gruppen hingewiesen. Freundschaft, Wissen, gegenseitige Achtung und Dialog waren die verbindenden Bestandteile des Bildes von einer Welt, aus der der Dämon des Konfliktes verbannt ist. Noch einmal wurde deutlich, dass die Kraft der Gläubigen nicht in der Arroganz besteht, sondern in Heiligkeit und Weisheit: das ist die innere Kraft dessen, der trotz der mehr oder weniger schwierigen Ereignisse den Weg des Guten aufzeigen kann. Gleichzeitig wurde immer mehr bewusst, dass die Verantwortung der Gläubigen gewachsen ist und sich mittlerweile auf alle bezieht, nicht nur auf die eigene Religionsgemeinschaft. Die Stimme von Johannes Paul II. hat sich in diesem Sinn mit aller Deutlichkeit Verhör geschaffen und die Gläubigen zur Kraft des Glaubens aufgerufen: »Die Dringlichkeit des Augenblicks erinnert die Menschheit daran, dass wir nur im Antlitz Gottes den Grund unserer Existenz und die Wurzel unserer Hoffnung finden können«. Johannes Paul II. sagte in seiner Abschlussrede in Assisi: »[...] wir haben in Fülle Friedensvisionen in den Blick genommen: sie setzen Energien für eine neue Friedenssprache frei, für neue Friedensgesten, für Gesten, die die fatalen Ketten der Trennungen zerbrechen [...]. Der Friede wartet auf seine Baumeister [...]«.

4 Schluss

Ich möchte abschließend als Zusammenfassung einige Aspekte der internationalen Treffen der Gemeinschaft Sant'Egidio unterstreichen:

- 1 Das starke Bewusstsein, dass die Religionen eine Kraft des Friedens und der Versöhnung in sich tragen, die weit über die Konflikte hinausgeht, die uns die Geschichte als Erbe hinterlässt oder die sich manchmal heute noch mit der Maske der Religion bedecken.
- 2 Dieses Bewusstsein führt dazu, dass die kulturellen und religiösen Unterschiede kein Anlass zu Auseinandersetzungen sind, sondern im Gegenteil eine Quelle gegenseitigen

Reichtums darstellen. Die Geschichte beweist, dass ein höherer Zivilisationsgrad erreicht wurde, wenn die Kulturen und Religionen zusammengelebt haben. Es reicht aus, an das fruchtbare Zusammenleben von Juden, Christen und Muslimen an den Ufern des Mittelmeeres über viele Jahrhunderte hinweg zu erinnern.

3 Aus diesem Bewusstsein geht der Wunsch nach Begegnung und Dialog hervor, wobei man sich immer der eigenen Identität und Unterschiedlichkeit bewusst ist. Denn unser Ziel besteht nicht darin, eine einzige Weltreligion zu schaffen, die das Ergebnis einer Ansammlung von gemeinsamen Werten aller Religionen wäre, wie mancher vielleicht anstreben möchte; unser Ziel ist noch weniger ein Synkretismus. Der Dialog ist dagegen nur möglich, wenn man von einer starken Identität ausgeht, die dann auch fähig ist, sich mit anderen auszutauschen und die im Austausch wächst.

4 Auf dieser Ebene entwickelten sich verschiedene Initiativen der kulturellen und sozialen Zusammenarbeit; sie beziehen sich auf eine Ebene von gemeinsamen Werten und einer Praxis, die Gerechtigkeit und Frieden fördern und die Rechte der Ärmsten verteidigen möchte. Dabei beziehe ich mich nicht nur auf große internationale Treffen, sondern auch auf einen kleinen und alltäglichen solidarischen Einsatz von Gruppen und Individuen unterschiedlicher religiöser Traditionen.

5 Auf katholischer Seite wollte Johannes Paul II. im heiligen Jahr 2000 einige Gesten tun, wie das Gebet mit der Vergebungsbitte, das mit dem Dokument der internationalen Theologenkommission *Erinnern und Versöhnen: Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit* (Einsiedeln 2000) verbunden war, oder das Gedenken an die Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts, die eine starke spirituelle Anregung zur Begegnung und zum Neuverständnis der Vergangenheit waren.

Es bleiben jedoch offene Fragen und einige ungelöste Probleme:

1 Kampf oder Dialog? – Man kann nicht leugnen, dass die Ereignisse des 11. September wieder eindringlich die Frage über das Zusammenleben der Kulturen gestellt haben, die unterschiedlich oder sogar gegensätzlich erscheinen. Samuel Huntington hat in seinem berühmten Buch *The Clash of Civilisations* die Hypothese von einem unvermeidlichen Kampf der Kulturen aufgestellt, die im Grunde genommen als unvereinbar erscheinen. Als Mitglied der Katholischen Kirche glaube ich, dass das Evangelium Jesu Christi mir nicht erlaubt, die Perspektive des Kampfes zu akzeptieren. Ich bin vielmehr davon überzeugt, dass die Kulturen in einer globalen Welt dazu gezwungen sind, sich zu begegnen, sich auszutauschen und Formen des Zusammenlebens zu finden, um sich nicht zu zerstören. Es gibt die Gefahr eines *clashs*, das kann man auch an den zahlreichen bestehenden Konflikten erkennen, und manche sind unendlich. Die Religionen müssen eine friedensschaffende Funktion ausüben, sie dürfen kein Benzin sein, das neue Flammen schafft.

2 Mission und/oder Dialog? – Manchmal werden Mission und Dialog als Gegensätze gesehen. Einige behaupten, dass der Dialog die Hauptursache für die Schwäche der Mission sei, zu der jeder Christ aufgrund der ausdrücklichen Sendung Jesu an die Apostel verpflichtet ist. Das Problem ist in Wahrheit jedoch vielschichtiger. Manchmal entspricht der Mangel an missionarischem Geist der Unfähigkeit zum Dialog. Denn nur mit einer klaren und genauen Identität kann man einen Dialog führen. Wie die Enzyklika *Redemptoris Missio* und das Dokument des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog *Dialog und Verkündigung* in unterschiedlicher Weise hervorheben, sind Mission und Dialog zwei Aspekte desselben Prozesses, durch den der Christ den Inhalt seines Glaubens nach außen im Respekt gegenüber dem Gesprächspartner weitergibt.

3 Die Rolle der akademischen Institutionen. Die akademischen Institutionen müssten die Kenntnis der verschiedenen religiösen Traditionen stärken und eine Interpretation der

heiligen Texte der jeweiligen Religionen durchführen, bei der die Texte durch ein historisches und kontextuelles Verständnis von den engen Grenzen der Ursprungskulturen befreit werden, die manchmal zu einseitigem Verständnis führen. Damit ist eine weitreichende Verantwortung für die Ausbildung der jungen Generationen verbunden, damit sie den anderen achten und respektieren. So stellt sich für einige auch die Anfrage, einen Dialog auf theologischer Ebene zu beginnen.

4 Schließlich besteht die Gefahr einer rassistischen und intoleranten Mentalität. Das konnte man in dieser Zeit in Europa an Episoden erkennen, bei denen Gebetsorte oder Vertreter der Religionen betroffen wurden, doch man nimmt es auch in einer Mentalität wahr, die den anderen aufgrund seiner Kultur oder Religion mit Angst und daher als Bedrohung für die eigene Sicherheit und den eigenen Wohlstand ansieht. Die Gläubigen müssen die Herausforderung aufgreifen, mit Geduld eine Kultur aufzubauen, die sich durch den Wunsch nach gegenseitiger Kenntnis, durch die Notwendigkeit des Dialogs und die gegenseitige Achtung auszeichnet.

Zusammenfassung

Der Artikel zeichnet die Tätigkeit und die Spiritualität der Gemeinschaft Sant'Egidio, die 1968 in Rom gegründet worden war, in den letzten Jahren nach. Einen markanten Eckstein für den Beitrag der Gemeinschaft im Religionsdialog bildete das Friedensgebet der Religionen im Jahre 1986, das Johannes Paul II. in Assisi initiierte. Es wurde von Sant'Egidio aufgegriffen und weitergeführt, so etwa im Rahmen des 1992 zustande gekommenen Friedensvertrages in Mosambik – als starker und konkreter Ausdruck der Verbindung von Religion und Frieden. Es bleiben aber weiterhin offene Fragen und ungelöste Probleme auf dem Feld der Religionsbegegnung. Hier ist nicht zuletzt auch das akademische Umfeld in seinem Beitrag zu einer friedfertigen Kultur des Zusammenlebens gefordert.

Summary

The article traces the activity and spirituality of the Community of Sant'Egidio in recent years, which was founded in Rome in 1968. The 1986 Interreligious Peace Prayer which Pope John Paul II initiated in Assisi provided a prominent cornerstone for the contribution of the community in the dialogue of religions. The Prayer was taken up and continued by Sant'Egidio – for instance within the framework of the peace treaty in Mozambique which came about in 1992 – as a powerful and concrete expression of the connection between religion and peace. But open questions and unsolved problems still remain in the area of encounter among religions. Not least of all the academic sphere is also faced with a challenge in its contribution to a peace-loving culture of coexistence.

Sumario

El artículo trata de la actividad y la espiritualidad de la Comunidad de Sant'Egidio, fundada en 1968 en Roma, durante los últimos años. Un hito en la contribución de la Comunidad al diálogo interreligioso fue la oración de las religiones por la paz, que Juan Pablo II inició en 1986 en Asís. La Comunidad asumió y continuó dicha iniciativa, por ejemplo en el marco del contrato de paz llevado a cabo en 1992 en Mozambique que muestra de forma concreta la unión entre religión y paz. Pero siguen quedando cuestiones abiertas y problemas sin resolver en el campo del diálogo interreligioso. Ante esta situación, el mundo académico está llamado también a contribuir a una cultura pacífica de la convivencia.

Das Land ohne Übel ist nicht von dieser Welt II Fiktionen über den »Jesuitenstaat« in Paraguay

von Wolf Lustig

1 Zwischen Ideendrama und erzählter *memoria*

Das literarische Interesse am »Experiment« der Jesuiten in Südamerika setzte bereits während der Zeit ihres historischen Wirkens ein und scheint bis heute ungebrochen. Mindestens zehn umfangreichere Werke unterschiedlicher Gattungen sind in den letzten 250 Jahren entstanden.¹ Sie stammen von Autoren aus mehreren »beteiligten« oder »unbeteiligten« Ländern, von denen drei durchaus weltliterarischen Rang erreicht haben:

1759	Voltaire	Frankreich	<i>Candide ou l'Optimisme</i>	Novelle
1938	Alfred Döblin	Deutschland	<i>Der blaue Tiger</i>	Roman
1943	Fritz Hochwälder	Österreich	<i>Das Heilige Experiment</i>	Drama
1963	Tomás Cabot	Spanien	<i>La Reducción</i>	Roman
1979	Alcy Cheuiche	Brasilien	<i>Sepé Tiaraju</i>	Roman
1986	Deonísio da Silva	Brasilien	<i>A Cidade dos Padres</i>	Roman
1996	Luis Hernáez	Paraguay	<i>Donde ladrón no llega</i>	Roman
1998	Augusto Roa Bastos	Paraguay	<i>La tierra sin mal</i>	Drama
1999	Félix Álvarez Sáenz	Paraguay	<i>Mburuvichá</i>	Roman
2006	Oscar Riquelme	Paraguay	<i>Misión inolvidable</i>	Verserzählung

Mit Ausnahme der Erzählung von Voltaire, die nicht nur zeitlich als »Frühwerk« aus dem Rahmen fällt, sondern auch durch ihre extrem polemisch-verzerrende Sicht (die Jesuiten erscheinen als menschenverachtende, im Luxus schwelgende Militaristen und sind eher Präfigurationen moderner Diktatoren-Camarillas), machen alle anderen hier angeführten Titel jenes »Randereignis der Geschichte« (Hochwälder) zum zentralen Gegenstand der literarischen Gestaltung.

1 Unser besonderer Dank für seine kompetente Hilfe bei der Suche nach einschlägigen literarischen Bearbeitungen gilt dem in Paraguay lebenden Historiker und Ethnologen P. Bartomeu MELIÀ S.J. – Eine wichtige Handreichung für alle, die sich mit der literarischen und historiographischen Verarbeitung der Reduktionen in Paraguay befassen wollen, ist Bartomeu MELIÀ/Liane Maria NAGEL (Hg.), *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones*. Una bibliografía didáctica, Asunción 1995.

2 Fritz POHLE, »Das Land ohne Tod« – Alfred Döblins Kolumbusfahrt in der Pariser Nationalbibliothek. Versuch einer Annäherung, in: Alfred DÖBLIN, *Das Land ohne Tod*, Frankfurt/M. 1991, 861–1034, hier 867.

3 Zugrunde gelegt wurde die in Anm. 2 genannte Ausgabe. Die nachfolgend in Text und Anmerkungen in Klammern angeführten Seitenangaben beziehen sich auf diese zweibändige Edition mit durchgehender Paginierung. Unter den nicht sehr zahlreichen Studien, die sich speziell diesem Werk Döblins widmen, sind

besonders hervorzuheben: Michael Patrick WICHERT, *Erzählte Fremdheitserfahrung – Studien zu Alfred Döblins »Amazonas«-Trilogie*, Konstanz 2003, (<http://www.ub.uni-konstanz.de/kops/volltexte/2003/1001/pdf/BlauerTiger.Net.pdf>), und Michael RÖSSNER, *Lateinamerikavisionen im frühen 20. Jahrhundert*, in: Gustav SIEBENMANN/Hans-Joachim KÖNIG (Hg.), *Das Bild Lateinamerikas im deutschen Sprachraum*, Tübingen 1992, 163–177.

4 POHLE, Land (wie Anm. 2), 988ff.

5 Vgl. POHLE, Land (wie Anm. 2), 870.

Ganz wesentlich für die Form der Behandlung sind freilich die unterschiedlichen Perspektiven, aus denen Europäer und Südamerikaner das Phänomen betrachten. Ist es für die ersten eher eine kuriose Episode, die für allerlei Projektionen aktueller Problemstellungen taugt, sehen die anderen darin eine herausragende Epoche ihrer eigenen Geschichte und einen identitätsbildenden Faktor mit einem hohen schöpferischem Potenzial.

Für Paraguayer und Südbrazilianer ist es eine Herausforderung besonderer Natur darüber zu reflektieren, dass auf ihrem Boden im Verlauf von 150 Jahren gerade im Rahmen der *Conquista espiritual* der autochthone Mythos des »Lands ohne Übel« reale Gestalt anzunehmen schien. Dies wäre ein Thema einer gesonderten Untersuchung, ebenso wie die Frage, ob bzw. warum in den regionalen Literaturen des ehemaligen Reduktionsgebiets in den letzten Jahrzehnten so etwas wie ein »Jesuiten-Boom« zu verzeichnen ist. Wir schließen daher mit *La Tierra sin Mal* nur ein einziges südamerikanisches Werk exemplarisch in unsere Untersuchung ein, dem es in besonderem Maße um die bedrohte Erinnerung an das guarani-jesuitische Vermächtnis in Paraguay geht, und konfrontieren es mit seiner europäischen Vorlage, Hochwälders *Heiligem Experiment*, der in Europa wohl erfolgreichsten Bearbeitung des Stoffes. Während diese beiden Theaterstücke den Konflikt von Kulturen und Ideen in seiner dramatischen Zuspitzung vor Augen führen, sind die beiden anderen hier besprochenen Werke repräsentative Beispiele für eine ganz andere, erzählende Aneignung des Stoffes: Der episch breit angelegte Totalroman von großer philosophischer und religiöser Tiefe bei Döblin und der eher konventionelle historische Roman mit erbaulicher Tendenz in der Tradition des Realismus-Naturalismus im Falle des Spaniers Tomás Cabot.

2 Alfred Döblin: *Der blaue Tiger* (1938)

Alfred Döblins zweibändiger Roman *Das Land ohne Tod* ist die umfangreichste und komplexeste literarische Verarbeitung des jesuitischen Unternehmens in Paraguay. Nach übereinstimmender Auffassung der Kritik handelt es sich um »ein bedeutendes und irritierendes, vielschichtiges und nicht eben leicht zugängliches Werk.«² Eines der Themen, das der Autor in ausladender Erzählweise umkreist, ist das konfliktreiche Aufeinandertreffen der abendländischen Zivilisation mit südamerikanischer Kultur und Natur vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Der »Erste Roman« widmet sich unter dem Titel *Die Fahrt ins Land ohne Tod* in drei »Büchern« dem mythischen Volk der Amazonas, bei dem Flüchtlinge aus dem Inkareich Zuflucht finden, dem Einfall europäischer Eroberer in das »Reich von Kandinamarca« und schließlich der Figur des Padre Las Casas. Im Mittelpunkt des »Zweiten Romans« mit dem Titel *Der blaue Tiger*³ wird in zunächst fünf Büchern die Geschichte der Jesuiten in Paraguay von der Ankunft in São Paulo bis zur Ausweisung entfaltet. Die letzten beiden Bücher *Der neue Urwald* und *Abgesang* versetzen den Leser in die 20er Jahre des 20. Jahrhunderts und führen in diesem zeitgenössischen Kontext am mitteleuropäischen und amerikanischen Schauplatz die Auseinandersetzung dreier leitmotivischer Aktanten des Werkes fort: »Die Natur, die Erde, der ›Wald‹, dem sich zunächst die weißen Eroberer und ihre kirchlichen Gegenspieler als einer *äußeren* feindlichen Macht genähert hatten, [...] tritt ihnen nun am vorläufigen Endpunkt der historischen Entwicklung als der *neue Urwald in ihnen selbst* gegenüber.«⁴

Wie diese Deutung schon nahe legt, ist das Sinngefüge des Romans von einer geschichtsphilosophischen und kulturanthropologischen Reflexion bestimmt, der ein ungleich größeres Gewicht zukommt, als dem Bemühen um geschichtliche »Wahrheit«, wenngleich der Autor selbst seiner ureigenen Konzeption des historischen Romans treu bleibt.⁵

Alfred Döblin hat – insbesondere während seines französischen Exils – in der Pariser Nationalbibliothek ein intensives Quellenstudium betrieben.⁶ Die gewonnenen Fakten verarbeitet er jedoch in großer schöpferischer Freiheit: Der Text ist frei von Jahreszahlen und konstruiert seine eigene, neue chronologische Abfolge und Parallelität der Ereignisse. Hier scheint er sich einer mythischen Wirklichkeitsauffassung anzunähern, die man sonst gerade den Autoren des neueren spanischamerikanischen Romans bescheinigt und die Geschichte weniger linear als zyklisch begreift. Tatsächlich stellen – nicht nur im ersten Buch von den Amazonen – die Mythen der amerikanischen Völker und besonders der von den Jesuiten missionierten Tupi-Guarani-Völker eine wesentliche Stoffquelle und Interpretationsfolie dar. Eine Schlüsselfunktion kommt dabei dem Romantitel zu, der auf den zentralen Guarani-Mythos des *yvy marã'ẽy* verweist, jenes »Land ohne Übel«, das Völker des südamerikanischen Tieflandes unter der Führung messianischer Schamanen auf weiten Wanderungen durch den Erdteil zu erreichen suchten. Das zentrale Bild des »blauen Tigers« entstammt einem Schöpfungsmythos der Apapokúva-Guarani, den der Jenenser Völkerkundler Kurt Nimuendaju Unkel in Brasilien aufgezeichnet und 1914 veröffentlicht hat.⁷ Der Tiger (gemeint ist die im Deutschen üblicherweise als Jaguar bezeichnete amerikanische Raubkatze), »das böse Untier, der Träger der Vernichtung« (651) steht für die zerstörerische Gewalt, die die heilvolle Weltordnung bedroht: Im Roman ist der blaue Tiger »in einem weitergehenden Sinn [...] Symbol für die europäische Zivilisation« und ihre Auswüchse.⁸ Er steht auch für die Bedrohungen, denen – zunächst in Form der Mameluken-Angriffe, dann durch die zunehmende Merkantilisierung und »Verweltlichung« – das »indianische Kanaan« ausgesetzt ist, das irdische Land ohne Tod, als welches die Jesuitenmissionen in ihrer glücklichsten Phase erscheinen.⁹ Zugleich ist er eine Anknüpfung an das »grausame Tygerthier«, als welches Las Casas in seiner *Kurzgefassten Beschreibung* die weißen Eroberer denunziert.¹⁰

Döblin zeichnet in den ersten fünf Büchern des *Blauen Tigers* das Projekt der Jesuiten in Aufbau, Blüte und Niedergang und verknüpft seine Entwicklung mit vier jesuitischen Protagonisten, die nicht zuletzt unterschiedliche Haltungen in der Situation des Kultur- und Religionskontaktes verkörpern. Die folgende Tabelle verdeutlicht die Struktur der Handlung in Döblins Roman anhand der Titel der einzelnen Bücher und ausgewählter Kapitelüberschriften sowie der jeweiligen Protagonisten. Dabei nehmen wir eine Beschränkung auf das von den Jesuiten getragene Geschehen vor, das sich von São Paulo über Guaira bis ins heutige Uruguay (Yapeyu) bewegt, und klammern die stets auch präsente europäische Handlungsebene (»Ich, der König« in Spanien, die Päpste in Rom) aus.

6 Die wichtigsten Quellen werden von POHLE angeführt: ebd., 877.

7 Kurt Nimuendaju UNKEL, Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapokúva-Guarani, in: Zeitschrift für Ethnologie 46 (1914) 284-403.

8 POHLE, Land (wie Anm. 2), 890.

9 Vgl. WICHERT, *Fremdheitsforschung* (wie Anm. 3), 87, wo der blaue Tiger als »Sinnbild für Zerstörung und Zerfall eines gesellschaftlichen Experiments« gedeutet wird.

10 POHLE, Land (wie Anm. 2), 890.

11 Döblin, der jüdischer Abstammung war, 1941 zum Katholizismus konvertierte und sich in Amerika von Jesuitenpatres taufen ließ, sah schon früh in Wanderung und »Staatsgründung« der Jesuiten Parallelen zur jüdischen Geschichte. Siehe hierzu Alfred DÖBLIN, *Flucht und Sammlung des Judentums*. Aufsätze und Erzählungen, Amsterdam 1935, 116, und POHLE, Land (wie Anm. 2), 1031f.

12 Döblin legt keinen besonderen Wert auf korrekte Schreibung spanischer oder indianischer Namen. Ebenso wird die historische Faktentreue und Chronologie der künst-

lerischen Aussage untergeordnet: Manuel de Nóbrega und Ruiz de Montoya waren nicht als Zeitgenossen in den Reduktionen tätig – im Sinngedanken des Romans ist es aber kohärent, dass sie als ideologisch-theologische Gegenspieler und komplementäre Charaktere auftreten und der eine den anderen in der geistigen Führerschaft ablöst.

13 POHLE, Land (wie Anm. 2), 957.

I	San Paolo	Meerfahrt Überraschungen bei der Ankunft Die Sklavenlager Der Kriegszustand, die Sklavenjagd	
II	Wanderung durch die Wildnis	Auszug aus Piratininga Wallfahrt nach der himmlischen Gnade Indianische Diplomaten Der erste Überfall Marianas Verzauberung	Emanuel de Nobrega Mariana
III	Das indianische Kanaan	Ankunft in Guayra Die Bräuche lassen es nicht zu Man muss wandern Der Regen fällt auf Emanuels Acker Kolonisatoren wider Willen Das Schwungrad rollt König Nikolaus Riubuni	Emanuel de Nobrega
IV	Die Arche Noah	Bau der Arche Noah Man bewaffnet sich Friede über der christlichen Republik Staatsvisite in Yapeyu	Montoya
V	Die Zeitenwende	Das finstere Ende Montoyas Die christliche Republik im Glanz Die Schlacht in der Steppe Spanien räumt mit alten Beständen auf Das Ende der christlichen Republik	Luis de la Roca

Die Jesuitenschar kommt naiv und unerfahren in São Paulo an und durchlebt dort eine Initiation in die raue Wirklichkeit des kolonialen Südamerika. Es dauert seine Zeit, bis ihnen die frommen Schuppen von den Augen fallen und sie sich nicht länger der Tatsache verschließen können, dass die Paulistaner ihre Existenz auf Sklavenjagd und -handel begründen. Die Missionsaktivitäten werden in diesem Kontext zu einem erheblichen Störfaktor und haben hier keinerlei Perspektive.

In einer gewissen Analogie zum Auszug aus der babylonischen Gefangenschaft¹¹ verlassen sie den verderbten Vorposten der europäischen Zivilisation. Am Ende der langen Wanderung, die von einigen Rückschlägen gekennzeichnet ist, begründet Emanuel de Nobrega in Loretto¹² schließlich das »indianische Kanaan«, ein irdisches »Land ohne Tod«, »Amalgam christlicher resp. *primitiv* frühchristlicher und indianischer Formen und Inhalte, die sich widerspruchsvoll miteinander verbinden.«¹³ Dieser Erfolg ist jedoch in hohem Maße dem Interesse der Indianer zu danken, die in den Patres »kampflustige Zauberer« sehen. Sie sind es nun, die sich – wieder ohne es zunächst zu durchblicken – in das Spiel einlassen. »Wider Willen« werden sie zu Conquistadoren, die den Guarani zivilisatorisches Know-How vermitteln, das nicht selten magisch interpretiert wird. Nur

selten werden von Seiten der Patres Bedenken formuliert: »das ist ja nicht gemeint, um Gottes Willen« (427).

Pater Emanuel stirbt bei einem verheerenden Angriff auf die Reduktion – das Ruder übernimmt Montoya, der die Guarani angesichts der weiter bestehenden Bedrohung durch das Heer von Mameluken und »freien« Indianern unter dem »König Nicolas Riobuni«¹⁴ nach Südwesten führt, um die Mission neu zu begründen. Montoya ist von gänzlich anderem Schlag: verschlossen, »hart, stolz und kalt« (498), ein pragmatischer, strenger Vertreter der europäischen Kirche mit jenem Hang zum Inquisitorischen, der aus seiner *Conquista Espiritual* bekannt ist. Unter ihm verlieren die als »Land ohne Tod« entstandenen Missionen nach dem Auszug aus Guaira ihren paradiesischen Charakter, werden vom »indianischen Kanaan« zur »christlichen Republik« und zur religiös, kulturell und wirtschaftlich abgeschotteten »Arche Noah«. Döblin hat an anderer Stelle zum Ausdruck gebracht – wieder unter Herstellung eines Bezuges zwischen Juden und Jesuiten –, dass solches »ein völlig idealistisches Bemühen, eine Flucht aus der Wirklichkeit [ist], die nicht gelingen kann. [...] Wir haben an den Jesuiten in Paraguay ein Beispiel. Es gibt keine Inseln mehr auf der Erde.«¹⁵

Eine wesentliche Neuerung, die dem urchristlichen Konzept des Neuen Jerusalem unter dem Pazifisten Nobrega entgegengesetzt ist, liegt in der Bewaffnung der Reduktionen, für die Montoya unter anderem durch eine Reise nach Madrid und Rom die Voraussetzungen schafft. Obgleich sie im Roman auch einem Anliegen der Indianer entspricht, ist sie Konsequenz eines »Teufelspaktes« mit den europäischen Machtstrukturen, dem sich Pater Emanuel strikt verwehrt hatte.¹⁶

Montoya stirbt als »Albdruck für seine Umgebung«, zu einem Zeitpunkt, als die »christliche Republik im Glanz« steht. Diese Überschrift bezieht sich vor allem auf wirtschaftliche Prosperität dank der Mateproduktion und auf das reibungslose Funktionieren des »Staates«, zu dem die Missionen mehr und mehr geworden sind. Die Indianer bleiben indessen Naturmenschen,¹⁷ resistent gegen den christlichen Glauben und sehen die Mission als einen großen Markt: »Sie brachten Gaben, und die Gabe musste zu dem Wert der erwarteten Gnade stimmen, die Rechnung war minutiös.« (958).

Diese letzte trügerische Blüte ereignet sich unter der Regierung des selbstherrlichen und »majestätischen« (601) Luis de la Roca. Neben seinem realpolitischen Pragmatismus charakterisiert ihn auch eine ans Zynische grenzende Meinung über die Indianer, die als Zeichen allgemeiner geistiger Verflachung und Verhärtung zu deuten ist: »Sehen Sie, es war eine geniale Methode, ein genialer Einfall von unseren ersten Vätern, unsere jesuitischen Grundsätze, einfach unsere eigenen Grundsätze den Leuten beizubringen. Da wird nicht groß gedacht und gefragt, eigenes Urteil gibt es nicht, wer ist denn auch schließlich dazu fähig, schon in Europa, und nun diese Täubchengehirne, es wird gelehrt, einfach, freundlich, und dann wird gefolgt.« (603)

Die Arche steuert indes auf ihren sicheren Untergang zu. Ein Faktor, der den *in loco* moralisch schon besiegelten Niedergang nur noch vollendet, ist die politische Interes-

14 Döblin verarbeitet hier die legendäre Episode eines »Königs« Nicolás I. von Paraguay und »Kaiser« der Mameluken, der angeblich ein Heer um sich sammelte, um die Guarani aus der Versklavung durch den Jesuitenstaat zu befreien. Vgl. hierzu MELIÄ/NAGEL, *Guaranies y jesuitas* (wie Anm. 1), 233, und den dort zitierten Felix BECKER.

15 DÖBLIN, *Flucht* (wie Anm. 11), zit. nach POHLE, *Land* (wie Anm. 2), 974.

16 POHLE, *Land* (wie Anm. 2), 972.

17 »Sie hingen am Halse Sukuruja. Sukuruja ließ sie nicht los.« (598) Sukuruja ist in Döblins Text eine leitmotivisch in Erscheinung tretende Natur- und Wassergottheit, die sich symbolisch-konfliktiv der abendländischen Zivilisation entgegenstellt.

18 »Ihr seid Heiden geworden, wie Mariana!« (474) ist ein für Montoya typischer Vorwurf. Er misstraut im Wortsinne dem »Klima«, d. h. der umgebenden Natur und der in ihr waltenden Kräfte, die schon mehrere Brüder »entführt« und »verzaubert« haben.

senlage in Europa im Zeichen der aufklärerischen »Zeitenwende«. Ein »kurzer Prozess«, der sich wie folgt resümiert: »Mit Haß war ihr Reich am Parana beladen. Sie hatten sich als böses Gewissen in das Land gesetzt, dann fingen sie an, stark zu werden und anderen die Geschäfte zu verderben, sie waren listig und geschickt, keiner war ihnen gewachsen, darüber gingen Jahrzehnte, Jahrhunderte hin. Man nahm jetzt Rache.« (643) »Der Gottesstaat, der großartige, der einzig menschenwürdige Versuch, war [...] missglückt.« (644)

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, alle interessanten Aspekte des jesuitischen Themas in Döblins epischem Roman darzustellen und zu analysieren, zumal es dafür auch einer eingehenderen Würdigung des ersten Teilromans und der restlichen Bücher des zweiten bedürfte. Die Erörterung eines zentralen Motivs mag jedoch zu einem vertieften Verständnis des soeben dargelegten Ablaufs der Handlung beitragen. Es handelt sich um die Frage, wo und inwiefern es im »Land ohne Tod« zu einer kulturellen und natürlich auch religiösen Begegnung zwischen Jesuiten und Indigenen kommt.

Deutlich wurde bereits, dass dies in der V. Phase unter La Roca überhaupt nicht der Fall ist. In einem kulturell ignoranten Paternalismus sieht er die Indianer als unmündige Kinder, wenn nicht als Tiere: von »Pudeln« ist die Rede (603). Dass diese weit von einem Verstehen und Annehmen des christlichen Glaubens entfernt sind, wird nicht einmal wahrgenommen. Auch Montoya – obwohl er als historische Figur unter anderem durch seine grundlegenden Werke über die Guarani-Sprache als herausragender Kenner der Guarani-Kultur und ihrer religiösen Aspekte ausgewiesen ist – fährt in dem Roman eine seinem Charakter entsprechende »harte« Linie. Seine »Arche Noah« ist eine Festung, sie wehrt nicht nur durch die Bewaffnung Bedrohungen von außen ab, sondern weiß auch um die Gefahr, die von innen durch teilweise sogar unter den Brüdern aufkeimendes Heidentum droht.¹⁸

Zwei Gegenpositionen verkörpern der junge Bruder Mariana und sein Oberer Emanuel. Ersterer ist ein klassischer »Überläufer« und Abtrünniger, der auf dem Marsch von São Paulo ins indianische Kanaan vollkommen in den Bann der indianischen Kultur und Religion gerät, wie es im Kapitel »Marianas Verzauberung« erzählt wird (360-370). Grundlage ist eine große Empfänglichkeit für das indianische Denken und Fühlen, ein Auf-sie-hören-Wollen, das geradezu als Vorschau der erst 70 Jahre später sich konstituierenden *Teología indígena* erscheint: »[...] Oh Gott, du bist mein Gott. Bist du auch der Gott dieser Dunklen? Wie sie mich anblicken, was sie von mir erwarten, ich möchte ihnen gerne etwas sagen. Aber ich weiß nichts. Ich möchte Ihnen zuhören. Jesus, Maria, verzeiht mir, dies ist die Wahrheit: ich möchte ihnen nur zuhören.« (361f)

Dass wirklich ein interreligiöser Dialog mit beiderseitigem Wunsch nach Verstehen erfolgt, macht die Reaktion der »Dunklen« auf Marianas Haltung deutlich: »Wie die Dunklen ihn belauschten. Welch heimliches ernstes Spiel sie mit ihm trieben. Wie sie ihn verstehen wollten. Da bereitete sich doch, fühlten sie, für sie viel vor. Wie schreckliche Sterne leuchteten die andern Priester über ihren Gruppen, dieser aber stieg von seinem Stern herunter, seine Stimme verlor ihr Donnern, nahm die Sprache ihres Volkes an. Er würde ihnen Macht bringen, würde sie dahin in das geheimnisvolle Wunderland der Seligen führen, von dem die großen alten Väter erzählten. Würde er es können? Würden die andern weißen Väter es ihm gestatten?« (36)

Die Antwort auf diese Frage ist selbstverständlich Nein. Diese Form der Akkulturation stößt auf wenig Akzeptanz bei Pater Emanuel. Doch als er die Tragweite der Entwicklung erkennt, ist Mariana schon in die Welt der »Dunklen« eingetreten. Sie verehren ihn als Zauberer und Führer, doch schon bald stirbt er bei dem Versuch, mit seinem Volk den Fluss zu überqueren, einen konsequenten Tod: der Flussgeist, Bruder der Natur- und Amazonas-Gottheit Sukuruja, holt ihn zu sich.

Eine ambivalentere Position nimmt Emanuel selbst ein. Äußerlich gegen die heidnisch-naturreligiöse Verlockung gefeit, unterliegt er doch bis zu einem gewissen Grade dem Zauber der charismatischen Indianerin Maladonata, genannt die »rote Katze« (433). Die folgende Passage ist symptomatisch für Emanuels Gefühl gegenüber dieser Frau und für deren Wahrnehmung und (Miss-)Verständnis der weißen Kultur: »Sie berichtete, sie habe soundsoviel Rosenkränze mit den Frauen gebetet. Er sagte nicht: Rote Katze, wie dein Gesicht blank ist, wie du straff gehst, das ist die Jugend, und was für eine Jugend, Mariana hatte schon recht vor diesem Land zu warnen [...]. Emanuel lobte Maladonata: ›Du wirst noch tüchtig wie eine Äbtissin werden.‹ ›Was ist das?‹ Er erklärte es. Dann ging sie. Sie wollte für ihn eine Äbtissin sein. Er war ihr manchmal gram. Sie war ihm lästig. Er fühlte, daß sie ihm mit Gewalt seinen Willen abzwang und immer weiter war als er. Er tritt im Innern mit ihr: Was maßt du dir an, Geschöpf, du sollst mir vom Leibe gehen, du sollst mich nicht mit deinen grellen Katzenaugen anfunkeln, ich weiß allein, was ich will, ich bin Christ und Soldat und will es bleiben.« (433)

Kurz darauf stirbt Emanuel bei einem Angriff des »Königs« Nicolas Riubuni auf die Reduktion und gerät bei Maladonatas Volk in den Ruf eines großen Zauberers.¹⁹

Soweit zum Verstehen und Nichtverstehen(-Wollen) auf der Ebene der Figuren. Welches ist aber das Verständnis und die Bewertung des Erzählers gegenüber der dargestellten Wirklichkeit, insbesondere gegenüber dem Jesuitenprojekt und der Kultur und Religion der Dunklen? Hier gewinnt die Opposition *abendländische Zivilisation* vs. *Natur* als – wenn auch vereinfachende – Interpretationsfolie eine tragende Funktion. Der europäische Pol manifestiert sich dabei in zwei grundlegenden Ausdrucksformen: der barbarischen, todbringenden, materialistischen der Konquistadoren, Protagonisten des ersten Teilromans, und in jenem philanthropisch-spirituell-transzendenten Ansatz, der zunächst von Las Casas und nach seinem Vorbild in wiederum unterschiedlichen Realisierungen von den Jesuiten umgesetzt wird. Ihre »Experimente« haben einen äußerst prekären Charakter und stehen unablässig unter innerer und äußerer Bedrohung, sinnfällig verkörpert durch die Naturkraft Sukuruja auf der einen Seite und auf der anderen die machtpolitischen Interessen und Sachzwänge, die bereits unaufhaltsam nach »Globalisierung« drängen.

19 Die interkulturellen Aspekte des Romans werden von WICHERT (*Fremdheitserfahrung*, wie Anm. 3) im Kap. 3.1.2 herausgearbeitet. Er konstatiert bei dem »eindeutige[n] Christ« Emanuel de Nobrega »verhinderte Fremdheitserfahrung infolge religiösen Homogenitätsdenkens« (ebd., 76ff.). Nobrega steht hinsichtlich seiner Annäherung an die »Dunklen« – auch im Erzählablauf – zwischen Mariana (»Verhinderte Fremdheitserfahrung infolge totaler Identifikation mit den Anderen«) und dem »Imperialisten« La Roca (»Verhinderte Fremdheitserfahrung als Rückfall in den Barbarismus«).

20 Bezogen auf Las Casas: »es war ein großer guter Zauberer bei den Weißen, die Weißen selbst haben ihn verraten und zu Tode gebracht.« (281) – »Mendoza war ein großer Zauberer« (550).

21 Anlässlich des 500. Jubiläums der Entdeckung Amerikas galt im spanischen Sprachraum die offizielle

Formel vom *encuentro de dos culturas*, der »Begegnung zweier Kulturen«. Statt dieses sicher euphemistischen Begriffes bevorzugten Kritiker die Rede vom *encontronazo*, bei dem das Suffix *-(on)azo* die schockhaft-gewaltsame Qualität der Begegnung unterstreicht, die sie auch für die von den Jesuiten »reduzierten« Guaraní gehabt haben dürfte.

22 Michael MÜLLER, Fritz Hochwälder, in: Walther KILLY (Hg.), *Literaturlexikon*, Bd. 5, München 1990, 373.

23 Victor ŽMEGAČ, *Geschichte der deutschen Literatur vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Berlin 2000, 4470.

24 Ein Indiz dafür ist vor allem der vollkommen hölzern und konstruiert anmutende Auftritt der Kaziken mit den kaum ans Guaraní erinnernden Fantasienamen Naguacu und Candia zu Beginn des Stückes. Hier wird ihnen der Gehorsam gegenüber den Jesuiten als Bedingung für die Aufnahme in eine Reduktion abverlangt,

sowie der völlige Verzicht auf Privateigentum, als sei gerade dieses ein wesentliches Element der indigenen Kultur. Ebenso räumen die Patres bei der Widerlegung der Anschuldigungen gegen den »Jesuitenstaat« (sie verwenden selbst diesen Begriff) ein, dass die Verwaltung gänzlich und ausschließlich in ihren Händen gelegen habe, wo doch in Wirklichkeit auf mittlerer und unterer Ebene Indianer in die Organisationsstruktur eingebunden waren (Fritz HOCHWÄLDER, *Das heilige Experiment*. Schauspiel in fünf Aufzügen, Stuttgart 1996, 24. – Die nachfolgend in Text und Anmerkungen in Klammern angeführten Seitenangaben beziehen sich auf diese Ausgabe). Auch die uns vorliegende Ausgabe auf der Grundlage der »revidierten Fassung« von 1964 enthält störende und den Anschein der Authentizität stark mindernde Verballhornungen spanischer Ausdrücke wie durchgängig *Herba-Maté* statt *yerba mate* etc.

Bei alledem driftet das Erzählen nie ins Ideologisch-Allegorische ab. Dem baut die dialogisch-polyperspektivische Struktur vor, die den Roman als modernes, »offenes« Kunstwerk konstituiert. Zum einen nimmt der Erzähler nicht selten die kulturell fremde Perspektive der »Dunklen« ein und sieht die Missionare mit deren Augen.²⁰ Zum anderen herrscht über weite Strecken jene für Döblin typische dialogische Erzählweise, hinter welcher die Stimme eines eventuell wertenden und ordnenden Erzählers vollkommen zurücktritt. Als Beispiel mag die lange Diskussion zwischen dem jesuitenkritischen Renaissance-Bischof Felix und dem Visitor des Königs im Kapitel »Zweierlei Meinung über mehrere Dinge« (506-514) gelten, die in keinsten Weise zu einem »verbindlichen« Ergebnis führt: auf der einen Seite Bewunderung für den in der Reduktion herrschenden »Frieden« und die »Ordnung«, auf der anderen Skepsis gegenüber einer weit reichenden Bevormundungspraxis (»Sie kommandieren alles. Sie überlassen den Leuten gar nichts«, 510) und vielen für den Bischof »unnatürlichen« Auswüchsen der Missionsmethode. Und dabei handelt es sich nur um eine von vielen in dem Roman aufgeworfenen und nicht gelösten Kontroversen. Die literarische Reise in Döblins »Land ohne Tod« beschenkt den Leser mit vielen Erkenntnissen und Visionen über den Versuch einer »christlichen Republik«, gibt ihm aber ebenso viele neue Fragen mit auf den Weg, die weit hinausgehen über den noch oft diskutierten *encontronazo*²¹ zwischen Europa und Amerika, Jesuiten und Guarani.

3 Fritz Hochwälder: *Das Heilige Experiment* (1943)

Der zu Lebzeiten im deutschsprachigen Raum und darüber hinaus recht erfolgreiche österreichische Dramatiker (im Schweizer Exil ab 1938) verfasste eine ganze Reihe von historischen Dramen, in denen er den »Konflikt zwischen einem Ideal oder einer Idee und der politischen oder individuellen Realität«²² gestaltet. Seine Bühnenstücke »repräsentieren [...] die Phase des Interesses an historischen Stoffen. Geschichte erscheint darin, gemäß den Traditionen des historischen Dramas, als ein Spiegel der Gegenwart oder als ein Erfahrungspotential, das zum Vergleichen und Überdenken anregt.«²³

Diese Überlegung legt die Annahme nahe, dass es dem Autor, dem gewiss eine Affinität zu religiös-historischen Themen bescheinigt werden kann, weniger um den Stoff selbst, als den ihm inhärenten allgemeinmenschlichen und überzeitlichen Konflikt ging. Dies ist sicher einer der Gründe, weshalb das Stück im Vergleich zu den anderen hier behandelten Texten (unter denen es auch das mit dem geringsten Umfang ist) relativ abstrakt, konstruiert und »fleischlos« erscheint. Einiges deutet darauf hin, dass der Autor nur eine recht oberflächliche Kenntnis von der komplexen Thematik und Geschichte der Jesuitenreduktionen in Paraguay und fast gar keine vom kulturellen Hintergrund des Experimentes hatte, in welchen zum Beispiel Alfred Döblin sehr tief eingedrungen war.²⁴

Das *Heilige Experiment* wurde dennoch zu Hochwälders bekanntestem Stück, jedoch nicht unmittelbar nach der deutschsprachigen Uraufführung in der Schweiz, sondern erst aufgrund einer französischen Übersetzung, die 1952 in Paris auf die Bühne kam, und den Beifall des Publikums und der Kritik fand – insbesondere des linkskatholischen Romanschriftstellers François Mauriac.

Der fünftaktige Aufbau des Stücks ist klassisch-klar, gehorcht streng den aristotelischen »drei Einheiten« (des Ortes, der Zeit und der Handlung), die Aktion ist maximal komprimiert und der Konflikt fast mathematisch auf den Punkt gebracht. Das Geschehen lässt sich wie folgt resümieren: »An einem einzigen Tag, dem 16. Juli 1767, und an einem Ort,

dem Jesuitenkolleg in Buenos Aires, wird das Schicksal jenes ›heiligen Experiments‹ – die Gründung eines ›Gottesstaates‹ im Urwald von Paraguay – besiegelt, mit dem die Jesuiten die eingeborenen Indios gegen die Versklavung durch spanische und portugiesische Eroberer zu schützen versucht haben. Diese Enklave sozialer Gerechtigkeit ist den weißen Herren des Landes ein Dorn im Auge und Anlaß zu Klagen und Intrigen am spanischen Hof. In Frankreich und Portugal hat man bereits die Auflösung des Ordens erwirkt. Mit Verleumdungen [...] versuchen die Hafenstädte, nun auch in Spanien und damit in den überseeischen Besitzungen das Jesuitenverbot durchzusetzen, um die gefährliche Teekonzurrenz ausschalten und selbst die Schützlinge der Patres als Sklaven übernehmen zu können. Don Pedro de Miura, ein spanischer Grande, der vom König mit der Klärung des Falles beauftragt worden ist, teilt dem Ordensprovinzial Alfonso Fernandez mit, daß während der Untersuchung das gesamte Collegium unter Arrest zu halten sei. Bei der Verhandlung erweist sich die Haltlosigkeit der vorgebrachten Beschuldigungen, aber lediglich ein holländischer Teekaufmann, der Protestant Andre Cornelis, tritt für die Jesuiten ein. Miura erklärt dem Provinzial, daß der Orden in jedem Fall verboten werde, da er das Gleichgewicht der europäischen politischen und wirtschaftlichen Interessen störe: ›Weil ihr recht habt, müßt ihr vernichtet werden!‹ Auf Drängen der Patres läßt der Provinzial Miura gefangennehmen, aber ein Legat des Ordensgenerals befiehlt Fernandez, sich zu unterwerfen. Es gehe nicht um einige hunderttausend Menschenleben, es gehe um ewige Prinzipien. Pater Oros ruft dennoch die Kaziken zum Aufstand auf, ein Wort des Provinzials bringt sie zur Ruhe. Die Anführer der Revolte werden erschossen, die Patres deportiert.«²⁵

Die Figurenkonstellation erwächst aus einer rationalen Analyse der politischen, wirtschaftlichen und weltanschaulichen Positionen, die in diesem Moment der Weltgeschichte ebenso dramatisch wie tragisch aufeinander stoßen. Entsprechend dem nachfolgenden Schema lassen sich die *dramatis personae* klar umrissenen Haltungen und Interessen zuordnen:

der Jesuitenorden in Paraguay	Provinzial Alfonso Fernández	P. Ladislaus Oros
Indianer in den Reduktionen	Vier Kaziken	
Politische Interessen des spanischen Königs	Pedro de Miura	
Interessen der Ordensleitung in Europa	Geheimer Legat Querini	
Wirtschaftliche Interessen der Spanier in der Kolonie	Kaufleute Arago und Villano, sowie drei weitere Gutsbesitzer mit dem Bischof von Buenos Aires	
Der »gesunde Menschenverstand«	Der holländische Calvinist und Mate-Händler Cornelis	

Als im engeren Sinne tragische und von inneren Konflikten zerrissene Figur erscheint der Provinzial, der zunächst aus Gewissensgründen den bewaffneten Widerstand gegen die weltliche Macht erwägt, dann aber doch seiner Gehorsamspflicht gegenüber den Ordensoberen nachgibt, während Pater Oros die im Konzept der Reduktionen angelegte militärische Option bis zum Ende verfolgt und dafür mit dem Leben bezahlt.

Die Dialoge dienen – vor allem im expositorischen ersten und im zweiten Aufzug – primär der Information eines Publikums, das nichts oder wenig von jenem »Randereignis der Geschichte«²⁶ weiß. Hier wird das für das Verständnis des Dramas Notwendige über die historischen Hintergründe und die Situation in Paraguay und am Rio de la Plata vermittelt, konkret anhand der fünf – sogleich widerlegten – klassischen Anklagepunkte gegen die Jesuiten: Aufrichtung eines souveränen Staates, Ungehorsam gegenüber dem König, Betreiben von Silberbergwerken, Bereicherung durch Handel und Wucher und Versklavung der Indianer.

Von da an haben die Dialoge zwischen den »Parteien« überwiegend eine argumentative Funktion. Verschiedene Positionen, Ideologeme und Ideale werden ins Spiel gebracht und »diskutiert«. Dabei wird deutlich, dass Hochwälder von einer durchweg positiven Deutung des jesuitischen Experiments ausgeht. Die Darstellung legt nahe, dass es den Jesuiten tatsächlich gelang, ein »indianisches Kanaan« aufzubauen. Selbst der spanische Visitor weiß dies und erkennt es an: »Ein Reich der Liebe und Gerechtigkeit. Ihr sät und erntet ohne Habgier – die Indios singen Euer Loblied – und laufen unsern Grundbesitzern davon! Eure Produkte gehen in die Welt hinaus – unsere Händler verarmen. Bei euch herrscht Frieden und Wohlstand – im spanischen Mutterland Elend und Unzufriedenheit. [...] Wir dehnen uns durch unsere Kriege aus – ihr durch euren Frieden.« (42)

Die gleiche »Sorge«, dass nämlich in der neuen Welt tatsächlich unter jesuitischer Leitung ein irdisches Paradies entstehen könnte, lässt den Legaten Querini das Projekt stoppen, wenn auch aus einer eher theologischen Argumentation, die sich zum Topos der literarischen Diskussion des Themas entwickelt hat. Es handelt sich um den Verweis auf das Jesuswort in Joh 18,36, hier in der Fassung: »Diese Welt aber ist ungeeignet zur Verwirklichung von Gottes Reich.« (49)

Die idealistische Position, die gegenüber der Staats- und Kirchenräson letztlich in diesem Drama unterliegt, entspricht sicher nicht genau der theologischen Motivation, die zur Begründung der Reduktionen führte. Aus heutiger Sicht nimmt sie jedoch Überlegungen vorweg, die Jahrzehnte später die lateinamerikanische Befreiungstheologie wieder aufgreifen wird: »Wir können nie und nimmer die Seelen retten, wenn wir die Völker schutzlos der Unterdrückung überlassen. Eindeutig müssen wir unseren Platz beziehen an der Seite der Mühseligen und Beladenen.« (50)

Die gleiche Haltung wird noch dezidierter von Fernández' militärischem Gegenpart Oros vertreten: »Und solange ich Kraft habe zu atmen, zu rufen, zu kämpfen – werde ich an der Seite der Armen, der Schwachen und Unterdrückten stehen!« (61) Ein weiteres Konzept, das des Öfteren in der neueren hispanoamerikanischen Romanliteratur diskutiert wird, ist das von »zweierlei Christentum« oder auch einem »lieben« und einem »bösen Gott«. Letzterer wird zumeist mit dem kolonialistischen Antlitz der Kirche in Lateinamerika assoziiert, während in Amerika hier und da ein neues, autochthones, befreiendes Christentum aufkeimt.²⁷ Bei Hochwälder ist es bezeichnenderweise der indianische Kazike Candia, der

25 REDAKTION KINDLERS
LITERATUR LEXIKON, Das Heilige
Experiment, in: Walter JENS (Hg.),
Kindlers neues Literaturlexikon,
Bd. 7, München 1988, 913f.

26 Umschlagtext der zitierten
Ausgabe (Reclam).

27 Vgl. Wolf LUSTIG, *Christliche
Symbolik und Christentum im
spanischamerikanischen Roman*

des 20. Jahrhunderts, Con un
resumen en español, Frankfurt a.M./
New York 1989, 33f. und passim.

dem Jesuiten-Provinzial gegenüber anerkennt: »Der Christus des Bischofs ist nicht der eure« (62). Dem verweltlichten Oberhirten stellt er den quasi »gestorbenen« Christus der Jesuitenpatres gegenüber, der Nahrung, Kleidung und Schutz vor Versklavung bot.

4 Tomás Cabot: *La Reducción* (1963)

Der 1930 in Manresa geborene spanische Historiker und Autor mehrerer historischer Romane wirft in *La Reducción* einen wieder ganz anderen Blick auf das Missionsprojekt.²⁸ Die Erzählung setzt ein mit der Ankunft des jungen und unerfahrenen spanischen Jesuiten Torrox in der Reduktion Corpus Christi am Paraná Anfang 1638. In einer Vorbemerkung erklärt der Autor, dass sowohl der Name dieser Mission als auch die der handelnden Figuren frei erfunden, aber exemplarisch zu verstehen seien. Der Geistliche findet dort ein blühendes Gemeinwesen vor, das dem Idealbild der Jesuitenreduktionen voll entspricht. Nominell untersteht es dem alten Pater Gálvez, der sich aber durch fortschreitendes Siechtum an der realen Ausübung seiner Leitungsfunktion gehindert sieht. De facto werden die Geschicke der Mission von dem jüngeren Pater Mendavia geführt, der bei den Indianern anerkannt und geschätzt ist. Gálvez wird als Pragmatiker vorgestellt, der nicht nur die Produktion und den Vertrieb von Matatee und Zucker effektiv zu betreiben weiß, sondern vor allem auch – in vollem Bewusstsein der akuten Bedrohung durch die Sklavenjäger aus São Paulo – durch Befestigungsanlagen und Bewaffnung die Verteidigung des Dorfes für den Angriffsfall vorbereitet. Diese Aktivitäten widersprechen der streng evangelisch-pazifistischen Haltung des alten Gálvez, der mit Thomas Beckett an der Losung festhält: »La Iglesia de Dios no ha de ser defendida como una fortaleza« (86).²⁹ Der Konflikt bricht zunächst jedoch nicht auf, weil dem Oberen diese realen Entwicklungen aufgrund seiner Bettlägerigkeit verborgen bleiben. Problematisch wird es, als Mendavia nach Asunción reisen muss und das Führungsgeschäft in die Hände des Neuankömmlings legt: Da es Hinweise auf einen baldigen Überfall durch die *mamelucos* gibt, bitten ihn die Indianer, alle Kräfte auf den Ausbau der Verteidigungsanlagen konzentrieren zu dürfen. Beeinflusst von Pater Gálvez verwehrt er sich aber diesem Anliegen und informiert – von Gewissenszweifeln geplagt – diesen obendrein über die bisher verheimlichten militärischen Vorbereitungen. Beseelt von dem Gebot der Feindesliebe, wohl aber auch eifersüchtig auf den bei den Indianern erfolgreichen und beliebten jungen Mendavia – gibt er den Befehl zur Vernichtung von Waffen und Munition. Wie durch ein Wunder gewinnt er in dieser Situation seine frühere Vitalität und Mobilität wieder und verspricht, im Verteidigungsfall die Angreifer mit Gottes Hilfe und durch die Kraft des Wortes abzuwehren. Tatsächlich greifen die Paulistaner Messtizen, unterstützt von »wilden und grimmigen« Tupi-Indianern das Dorf wenig später an und zerstören es vollständig. In der Gefahrensituation fällt Gálvez wieder in eine körper-

28 Die spanische Zeitung *La Razón* setzte den Roman 2001 auf die Liste der 100 besten Romane des 20. Jahrhunderts, woraus man auf einen gewissen Publikumserfolg schließen darf. *Literaturas.com*, (<http://www.literaturas.com/Documento6LaFieraLiteraria.htm>, Stand 26.3.2007) – Indessen fand der Roman praktisch keine Würdigung von Seiten der Literaturkritik.

29 Tomás CABOT, *La Reducción*, Barcelona 1963. – Die in Text und Anmerkungen in Klammern angeführten Seitenangaben beziehen sich auf diese Ausgabe. Alle folgenden Übersetzungen der spanischen Originaltexte stammen vom Vf.

30 Während die meisten der in diesen Kapiteln vermittelten Informationen zutreffend zu sein scheinen und eine wohl dosierte Zusammenfassung des Missionskonzeptes der Jesuiten in Paraguay wiedergeben,

bleibt eines verwunderlich: Verkehrssprache ist nicht das Guaraní, das von Montoya und seinen Nachfolgern ja systematisch erfasst und gefördert wurde, sondern das Spanische. Es erscheint gerade als wesentlicher Erfolg des jesuitischen Erziehungssystems, dass es insbesondere P. Mendavia gelungen ist, die Guaraní-Indianer sprachlich zu hispanisieren.

liche und psychische Lähmung zurück und bleibt tatenlos und abwesend. Der inzwischen aber aus Gehorsam gegenüber seinem Oberen zum Pazifisten gewordene Pater Mendavia stellt sich den wilden Horden unbewaffnet und widerstandslos entgegen und stirbt, nachdem er Torrox angewiesen hat, den Alten zu beschützen und zu verstecken, einen Märtyrertod. Die Bewohner der Mission werden der Sklaverei zugeführt, und zurück bleiben nur Gálvez, Torrox, der alte Totengräber Quirico und eine fünfzehnfache Guarani-Mutter mit einigen Kleinkindern. Angesichts der Katastrophe wächst in Torrox eine tiefe Verachtung gegenüber Gálvez, die ihren Ausdruck in Schmähungen und Beleidigungen findet. In einer Verfassung tiefster Depression und Verlassenheit trifft ihn der unerwartet aus Rom anreisende Visitator Arellana an, den die Ordensleitung angewiesen hat, den schwerkranken Gálvez zur Pflege nach Asunción zu holen. Als er von den Vorfällen in der Mission und der respektlosen Haltung des Jüngeren hört, treibt er ihn entrüstet zur Reue und erteilt ihm schließlich die Absolution – mit der Bußaufgabe, die Mission selbständig wieder aufzubauen und mit Indianern zu bevölkern. Nunmehr gänzlich allein gelassen, stürzt der junge Priester in ein Wechselbad der Stimmungen und Gefühle, das in den verzweifelten Entschluss mündet, das Dorf entgegen der Verfügung des Visitators zu verlassen. Da taucht jedoch gänzlich unverhofft Manuel auf, der von den Entführern schrecklich misshandelte und todgeweihte kleine Bruder des früheren indianischen Dieners von P. Gálvez. Im Fieberwahn rezitiert er Passagen aus einem Mysterienspiel, an dem er anlässlich des Namenstags von Pater José Gálvez in der Rolle des jungen Jesus teilgenommen hatte. Torrox glaubt für einen Moment, den geschundenen Heiland selbst vor sich zu haben – genug um sich daran zu erinnern, dass die Missionare dazu beitragen müssen, »den Leib Christi, seinen Mystischen Leib, wachsen zu lassen, damit er erstarke und sich über die ganze Erde verbreite und am Ende unter den Menschen triumphiere« (224). Er lässt alle Fluchtgedanken fallen: »Er fühlte ein tiefes Wohlgefühl über sich kommen. Er glaubte, ein neuer Tag breche an; es schien ihm, als lege sich die Morgenröte nicht über Ruinen, sondern über ein strahlendes Dorf. Und dann hörte er Stimmen: die Stimmen der Engel, frohlockende und reine Stimmen, die den Triumph verkünden.« (225)

Mit diesem Satz findet der Roman sein Ende – ein dissonantes Ende, das einen Leser brüskiert, der vor dem Hintergrund des tatsächlichen historischen Schicksals der Missionen in Paraguay (das ja im Roman durchaus angedeutet wird) mit einer so triumphalistischen Interpretation des tragischen Geschehens wenig anzufangen weiß.

Vom literarischen Genre her gibt sich *La Reducción* als historischer Roman, eine Gattung in welcher der Autor als Historiker zweifellos zu Hause ist und die er mit anderen Werken bereichert hat. Zugleich trägt der Text Züge eines psychologisierenden Initiationsromans: Der junge Pater Torrox wird von Mendavia und Gálvez in die widersprüchliche Welt der Missionen eingeweiht, muss seine Prüfungen bestehen, die ihn in eine existenzielle Krise stürzen, aus der er schließlich – durch den Glauben geläutert – siegreich hervorgeht.

Dem Autor bietet dieses Schema die Möglichkeit, den Leser gleichsam durch die Fragen und Erfahrungen des Neuankömmlings, aus dessen Perspektive das Geschehen im wesentlichen vermittelt wird, mit Kenntnissen über Organisation, Geschichte und Probleme der paraguayischen Reduktionen zu versorgen. Systematisch werden so im II. Kapitel die Aktivitäten der im Dorf zusammengeführten Indianer vorgestellt: Landwirtschaft, Handel, Kunsthandwerk und schließlich der konfliktive »Rüstungssektor«. Das III. Kapitel ergänzt diese Gesamtschau durch einen Abriss der Geschichte der Missionierung in Paraguay.³⁰ Daraufhin entfaltet sich das Geschehen als dramatischer Konflikt zwischen einem mystisch-pazifistischen und einem pragmatisch-militärischen Konzept der Reduktionen, das seine narrative Umsetzung in den Gestalten von Gálvez und Mendavia findet.

Um den Konflikt erzählerisch aufzulösen entfernt sich Cabot jedoch von den Konventionen der *novela histórica*³¹ und nimmt Zuflucht zu einer *Deus-ex-machina*-Lösung, als welche die Erscheinung des verletzten Manuel und der von ihr ausgelöste Sinneswandel bei Torrox anmutet. In einer schwer nachzuvollziehenden Weise wird damit die historische Dimension in der zweiten Hälfte des Romans von der mystisch-symbolischen Ebene überlagert, die sich bereits in dem erfundenen, aber nicht willkürlich gewählten Namen der Mission *Corpus Christi* andeutet: Dem göttlichen Heilsplan entsprechend muss das Jesuitendorf widerstandslos leiden und getötet werden, um am dritten Tage – zumindest in der von Manuels Erscheinung inspirierten Vision des Pater Torrox – wieder aufzuerstehen. Diese »Lösung« ist unbefriedigend für einen Leser, der nicht von vornherein die offensichtliche, »orthodoxe« Parteinahme des Erzählers teilt, welche sich in dem leitmotivisch wiederholten »La Iglesia de Dios no ha de ser defendida como una fortaleza« ausdrückt. Der Roman gerät in die Nähe einer kritiklosen Apotheose der »reinen Form« des jesuitischen Projektes in Paraguay. Einer von mehreren Hinweisen darauf ist, dass der zweifelsohne jesuitischem Denken nahe stehende Erzähler im VIII. Kapitel den Visitator auf mehreren Seiten die Erfolge der damals 100jährigen Gesellschaft Jesu aufzählen lässt.

5 Augusto Roa Bastos: *La tierra sin mal* (1998)

Augusto Roa Bastos (1917–2005), der bekannteste und erfolgreichste paraguayische Schriftsteller, soll nun als Vertreter einer »lokalisierten« Perspektive in den Blick rücken. Viele seiner Werke haben die Geschichte und hispano-guaranische Kultur seines Landes zum Gegenstand, und so kommt auch die Thematik der Jesuitenreduktionen – besonders in den großen Romanen *Hijo de hombre* (1960) und *Yo, el Supremo* (1974) – immer wieder zur Sprache, wenn auch eher am Rande. In einem seiner weniger beachteten Theaterstücke³² steht sie im Mittelpunkt: Es handelt sich um das fünftaktige Drama *La Tierra sin Mal* (Das Land ohne Übel), das 1998 in Asunción uraufgeführt wurde.³³

Das Stück weist eine verblüffende inhaltliche und strukturelle Ähnlichkeit zu dem besprochenen Drama von Fritz Hochwälder auf, das Roa Bastos auch im Vorwort erwähnt; ja man kann sagen, dass es sich um eine »paraguayisierte Bearbeitung« und mit modernen

31 José T. CABOT, Dos posibilidades para la «nueva novela» española, in: Índice 24 (1969) 33–34.

32 Bartomeu MELIÀ/Augusto ROA BASTOS, En busca de la tierra-sin-mal y de la memoria perdida, in: Bartomeu MELIÀ, *El Paraguay inventado*, Asunción 1997, 123–130; Alberto LUNA PASTORE S.J., La tierra sin mal – utopía y tragedia, in: *Acción* (Asunción) 184 (1998) 20–24. – S. Vuskovic hat in einem kurzen Beitrag Roas Interpretation der Jesuitenmissionen als vorweg genommene Globalisierungskritik gewürdigt (Sergio VUSKOVIC R., En busca de la raíz de la utopía moderna, in: *Globalización* (Nov. 2001), vgl. <http://www.rcci.net/globalizacion/2001/fg204.htm>, Stand 26.3.2007).

33 Roa Bastos brachte das Stück bei der Rückkehr aus dem französischen Exil mit nach Paraguay, so dass von einer Entstehung Mitte der 1990er Jahre auszugehen ist. Vgl. MELIÀ/ROA BASTOS, Busca (wie Anm. 32), 123. Der Text wurde veröffentlicht in: Augusto ROA BASTOS, *Obras teatrales de Augusto Roa Bastos: Yo el supremo, La tierra sin mal*, Asunción 1998. Die nachfolgend in Text und Anmerkungen in Klammern angeführten Seitenangaben beziehen sich auf diese Ausgabe.

34 Bartomeu MELIÀ, *El guaraní conquistado y reducido*, Asunción 1993, 1986.

35 *Nuestro Dios-Último-Último-Primero* ist eine Übertragung des von Roa Bastos wiederholt aufgegriffenen Guarani-Begriffs *Nande Ru Papa Tenonde*, die aus den von León Cadogan aufgezeichneten und unter

dem Titel *Ayvu rapyta* (»Sitz des Wortes«) publizierten heiligen Gesängen der Mbya-Guarani stammt (León CADOGAN, *Ayvu rapyta*. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá, Asunción 1992). Weitere Ausdrücke, wie der vom *quechuita* (< *jesuita*) sind ebenfalls Reminiszenzen an Roas Lektüre ethnographischer Quellen.

36 MELIÀ, *Guaraní* (wie Anm. 34), 268ff.

37 Hierin lag in der Tat ein wesentliches Motiv für die Abfassung dieser »Variation« über Hochwälders Stück, wie aus dem Beitrag von Luna Pastore hervorgeht, der Roa mit folgenden Worten zitiert: »quería ver la presencia, al menos de silueta, de los indígenas, pasando por ahí para que el drama adquiriera su verdadera dimensión.« – LUNA PASTORE, *Tierra* (wie Anm. 32), 21.

szenischen Mitteln verfremdete Version der etwa 60 Jahre zuvor entstandenen Vorlage handelt. Übernommen wird die Konzentration des dramatischen Geschehens auf einen einzigen Tag – in diesem Fall allerdings im August 1768 – und die Handlung wird quasi »heimgeführt«, indem die heute noch zu besichtigenden Ruinen (!) der Reduktion Trinidad als Schauplatz fungieren. Als gespenstisch anmutende Vermittlungsinstanz, welche die Geschehnisse aus einer nebulösen Erinnerung wachzurufen scheint, tritt Segismundo Asperger als letzter und »vergessener« Jesuitenpater auf.

Zahlreiche Figuren, Motive und Handlungselemente sind direkt von Hochwälder entlehnt, so zum Beispiel die Lektüre des Ausweisungsdekrets vom 27.2.1767, die Anschuldigungen des Königs und deren Widerlegung, die Figuren des Geheimen Legaten, der ortsansässigen spanischen Siedler und Matehändler, der indianischen Kaziken und des militärisch ambitionierten Paters, der für Widerstand optiert (letzterer konstituiert hier unter anderem durch seinen Nachnamen *Torres* einen der zahlreichen Lateinamerika-Zeitbezüge). Die Akzentuierung ist jedoch insgesamt eine andere und erschöpft sich keineswegs in diesen Konkretisierungen. Das zeigt sich besonders am Ausgang des Stückes, das in Form einer blutigen indianischen Revolte gestaltet ist: Aus Enttäuschung und Wut über den Wortbruch der Jesuväter tötet der Häuptling Ñesu den Provinzial und die Oberen von Trinidad und San Ignacio mit seiner Streitkeule. Bevor er selbst von spanischen Soldaten exekutiert wird, richtet er eine Anklage an die Jesuiten, die die Sicht der Eroberten wiedergibt: »Euren Verrat an dieser Erde sollt ihr mit eurem Blut besiegeln! Den Verrat an einer Religion, die ihr mit euren Lügen befleckt habt, mit eurer Feigheit! ... Empfiehlt eure Seelen eurem bösen Christengott, denn ihr werdet nun sterben!« (189)

Insgesamt gewinnt in Roas Version das Guarani-Element der paraguayischen Kultur an Gewicht und Konsistenz. Das verdeutlicht auch der Titel des Werks, der wie bei Döblin die Bedeutung unterstreicht, die der zentrale Mythos vom »Land ohne Übel« für das Gelingen des jesuitischen Projekts gehabt haben dürfte. Er geht dabei im Wesentlichen von der Position aus, die Bartomeu Melià in seinem Essayband *El guaraní conquistado y reducido* entwickelt.³⁴ Etwas zugespitzt kehrt sie in den Worten des Geheimen Legaten wieder, der über erstaunliche Kenntnisse der Guarani-Kultur verfügt: »Der zentrale Mythos der Guarani ist ihre heilige Utopie des Landes ohne Übel hier auf Erden. Ihr habt sie durch die christliche Utopie des Reichs Gottes in der ewigen Seligkeit des Himmels ersetzt. Ihr habt ihnen die Erde und den Himmel genommen.« (176)

Wie schon in Döblins Roman wird das Motiv des kulturellen und religiösen Missverständnisses angesprochen. Die theologische Problematik formuliert ein Schamane aus der Sicht der »reduzierten« Guarani: »Die ewige Seligkeit im Himmel, die ihr uns verspricht und dabei unsere Brüder mit der Taufe betrügt, wollen wir nicht! Nur die Christen kommen dorthin. Wir haben unsere eigene Religion. Unser Allerletzter-Erster Gott wird uns in das Land ohne Übel führen, wo unsere Vorfahren wohnen ... das ist das Paradies, das unsere Religion uns verheißt! Hier auf der Erde!« (128)³⁵

Auch wenn Roa hier möglicherweise in das verfällt, was B. Melià die »anthropologische Reduktion«³⁶ nennt (nämlich eine verfälschend-vereinfachende sprachliche Übertragung und Interpretation der Guarani-Weltsicht im kolonialistischen Kontext), bleibt unbestritten, dass er auf diese Weise genau auf die bei Hochwälder zu konstatierende Blutarmut, mangelnde Authentizität und »Reduktion« der indoamerikanischen Realität antworten will. Während jener den Guarani-Indianern die Funktion marionettenhafter Statisten zuweist, übernehmen sie bei Roa vor allem in der Figur von Ñesu eine Hauptrolle.³⁷

So wie das Stück auf der einen Seite eine paraguayische Antwort auf Hochwälders Geschichtsdeutung ist, so ist es auf der anderen Seite eine weitere Variation des Themas der

Macht, um das sich nach Roas eigener Aussage sein gesamtes Werk dreht.³⁸ Aus dieser Sicht leuchtet ein, dass eine zentrale Aussage des *Heiligen Experiments* seinen Widerspruch provoziert. Dort werden die Jesuiten ausgewiesen, weil bzw. obwohl sie mit ihrem Projekt »Recht hatten« – ihr Ansatz wird gänzlich positiv bewertet, scheitert nur eben leider an der (europäischen) Realität. Roa Bastos hingegen stellt die Absolutheit und Verbindlichkeit dieser Machtstrukturen in Frage. Der bedingungslose Gehorsam gegenüber dem königlichen Edikt erscheint als »Verbrechen wider die Menschlichkeit« (116). Des weiteren sieht sich der Orden dem Vorwurf ausgesetzt, die kolonialen Strukturen nicht wirklich konsequent in Frage gestellt und nicht erkannt zu haben, dass die Brüder selbst Teil des Systems und somit »kollektive Sünder« waren.³⁹ Die Reduktionen hätten – zumal aufgrund ihrer wirtschaftlichen, militärischen und nicht zuletzt geistig-kulturellen Autarkie – die Keimzellen eines unabhängigen indoamerikanischen Staates sein können, doch der *καρπός* wurde verpasst, der Weg nicht zu Ende gegangen, Gehorsam und resignative Ohnmacht hinderten daran.⁴⁰ Nicht zuletzt wird die paternalistische Struktur und die aus ihr resultierende Infantilisierung der indigenen Neophyten als eine der Ursachen der bis heute andauernden politischen Unmündigkeit des paraguayischen Volkes in Betracht gezogen.⁴¹

Roa Bastos begreift seine Version des Finaldramas der Jesuiten in Paraguay aber nicht nur als »autochthone« Antwort auf Hochwälder, sondern er will damit auch eine vernachlässigte und wegen ihres »utopischen« Potenzials doch so wichtige Episode der paraguayischen Geschichte ins nationale Gedächtnis rufen. Bei aller Kritik erkennt er an, dass sich im jesuitischen Modell zwei »alternative« Ansätze der paraguayischen Nationalidentität vereinen: die trotz allem gegen das Kolonialsystem gerichtete Grundhaltung der Jesuiten und die des bodenständigen *teko yma*, der althergebrachten Seinsweise der Guarani, der die Missionen zumindest in Form der Sprache Raum gewährten. Nach Roa Bastos nehmen Historiker und Intellektuelle dieses Erbe zu wenig wahr und er versteht *La Tierra sin Mal* daher als notwendigen Beitrag gegen das »doppelte Vergessen«.⁴²

6 Die gescheiterte Utopie: ein Drama ohne Ende

Die Analyse der vier hier vorgestellten literarischen Variationen über die Geschichte der Jesuiten in Südamerika hat ein facettenreiches, scheinbar sehr heterogenes Bild zu Tage gebracht. Die unterschiedlichen ideologischen, kulturellen und politischen Prämissen der Autoren lassen das verständlich erscheinen – vor allem die paraguayische Interpretation des »Heiligen Experiments« hat vor Augen geführt, dass die amerikanische Perspektive eine andere als die europäische sein muss und von den Nachkommen der *reducidos* gerade erst entdeckt wird. Bei alledem erkennt man auf formaler und thematischer Ebene auffällige Gemeinsamkeiten, die auch den heutigen Menschen zu einer erneuten Beschäftigung mit der historischen Erfahrung der Jesuiten in Amerika einladen.

38 »La meditación sobre el poder es la línea y el hilo conductor de toda mi obra.« – MELIÀ/ROA BASTOS, Busca (wie Anm. 32), 130.

39 »Los jesuitas quisieron salvar a los oprimidos, como si estuvieran solos en una parte del mundo, pero se olvidaron de los opresores que dominaban el mundo entero.« (114)

40 Der weitblickende Geheime Legat formuliert diese Perspektive:

»este poder representa la avanzada de un eventual apoyo a la causa independentista que gana terreno día a día en toda América.« (179)

41 »El descalabro y destrucción de la obra jesuitica se produjo a causa de un poder exterior real, pero también a causa de sus propios errores tácticos, políticos, humanos y tal vez religiosos. Uno de los principales, y tal vez imperdonable, fue el haber

mantenido inmaduros e infantilizados a sus discípulos en el »disimulado cautiverio« de las Reducciones.« – MELIÀ/ROA BASTOS, Busca (wie Anm. 32), 128f.

42 MELIÀ/ROA BASTOS, Busca (wie Anm. 32), 124.

43 Dieses Attribut verwendet Döblin mehrfach für Patres im Zustand der fortgeschrittenen Akkulturation, deren Prototyp Mariana wäre.

Da ist zum einen die *dramatische* Dimension der Geschehnisse, die sich aus zweierlei Konfrontationen ergibt: zum einen diejenige der abendländischen Zivilisation mit der stark im Naturraum verwurzelten indigenen Kultur der neuen Welt – in diesem Falle der Guarani. Die Wucht dieses bis heute nachwirkenden *encontronazo* vermitteln nur die Werke Döblins – quasi ein halber Amerikaner – und des Paraguayers Roa. Der andere Konflikt ist derjenige zwischen den nach 150 Jahren in Paraguay schon »anindianisierten«⁴³ Jesuiten und jenem Europa der Mächte, das sie in letzter Minute noch einholt, definitiv »reduziert« und wieder heimholt. Auf individueller Ebene konkretisiert er sich in der Gewissensfrage, ob die Verteidigung des idealen Gemeinwesens im »Land ohne Tod« mit Waffengewalt erfolgen darf, denn um diesen Preis – so die Botschaft der Texte – hätte es 1767/68 einmal diese Möglichkeit gegeben. Verpasste Chance oder Paradoxon? Außer bei Döblin (wo das Dilemma auch gestaltet wird, aber in der epischen Komplexität untergeht) führt die Brisanz der Frage zu einer direkten und zentralen Konfrontation des Gehorsamen mit dem Rebellen, denn auch Cabot gestaltet den Konflikt – obwohl in Romanform – dramatisch und personal, führt ihn allerdings einer jenseitigen und für die meisten Leser kaum noch nachvollziehbaren Auflösung zu.

Die Nicht-Spanier konstatieren mit einer Art existenzieller Trauer das Scheitern einer Utopie. Sie tun sich wesentlich schwerer mit der Frage, ob und warum »Das Land ohne Übel« auf dieser Welt nicht sein konnte, bzw. nicht sein kann. Für den Leser in Europa und Lateinamerika scheint gerade heute von Interesse, dass sie mit ihren Werken – obgleich ausgehend von einer fast vergessenen Episode der Kirchen- und Religionsgeschichte – über die theologische Erörterung dieser Frage hinausgehen und sie in aktuell-weltliche Kontexte wie den der Globalisierungsproblematik überführen.

Zusammenfassung

Der Beitrag unterzieht eine Auswahl von literarischen Werken des 20. Jh., in denen das Missionswerk der Jesuiten in Paraguay und insbesondere das Scheitern des Unternehmens literarisch thematisiert wird, einer detaillierteren Analyse: Es zeigen sich beachtliche Parallelen, z.B. die von allen Autoren diskutierte Frage, ob das jesuitische »Land ohne Übel« hätte militärisch verteidigt werden sollen. Deutlich wird aber auch, dass die amerikanische (paraguayische) Sicht auf die Ereignisse sich fundamental von der europäischen unterscheidet.

Summary

The contribution analyses in detail a selection of literary works of the 20th century in which the missionary work of the Jesuits in Paraguay and in particular the failure of their undertaking are discussed. Striking parallels come to light, e.g. the question discussed by all the authors of whether the Jesuit »Land without Evil« should have been defended militarily. It becomes clear, however, that the South American (Paraguayan) perspective on the events differs fundamentally from the European view.

Sumario

El artículo analiza pormenorizadamente una selección de obras literarias del siglo XX en las que se refleja la obra misionera de los jesuitas en el Paraguay, sobre todo el fracaso del experimento. El análisis muestra interesantes paralelismos, como, por ejemplo, que todos los autores discuten la cuestión de la posible defensa militar de »la tierra sin mal« de los jesuitas. También queda claro que la visión americana (paraguaya) de los acontecimientos se distingue fundamentalmente de la europea.

Von der Missionsgesellschaft Bethlehem zur Bethlehem Mission Immensee

**Inhaltliche und strukturelle Konsequenzen
aus einem sich verändernden Missionsverständnis**

von Josef Meili SMB

Einleitung

In seiner Enzyklika *Redemptoris Missio* (1990) hebt Papst Johannes Paul II. deutlich hervor, dass innerhalb der missionarischen Sendung der Kirche die Missionsinstitute einen besonderen Platz einnehmen (65, 66). Schon das II. Vatikanische Konzil hat im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad Gentes* hervorgehoben, dass der Geist Gottes Menschen und Institute erweckt, »welche die Pflicht der Verkündigung des Evangeliums, die der gesamten Kirche obliegt, gewissermaßen als ihre ureigene Aufgabe auf sich nehmen« (23).¹

Dies schlägt sich in den verschiedenen Konstitutionen der Missionsgesellschaften Apostolischen Lebens (MISAL) explizit nieder.² Solche Missionsgesellschaften, zu denen die Missionsgesellschaft Bethlehem (SMB) gehört, existieren seit dem 17. Jh.³ Während sie bis zur Reform des Kirchenrechts 1983 keinen ihnen entsprechenden Platz in der rechtlichen Verfassung der Kirche innehatten, bestätigt das neue Kirchenrecht die spezifische Natur der MISAL als Institute, »deren Mitglieder ohne Ordensgelübde das der Gesellschaft eigene apostolische Ziel verfolgen, ein brüderliches Leben in Gemeinschaft führen und gemäß der eigenen Lebensordnung durch Befolgung der Konstitutionen nach Vollkommenheit der Liebe streben.« (CIC 731.1)

Im Folgenden wird der Frage nachgegangen, wie die Missionsgesellschaft Bethlehem auf die Herausforderungen der Zeit geantwortet hat und wie sich dies in ihrem Selbstverständnis niedergeschlagen und konkretisiert hat.

Es gibt drei Wendepunkte, die das Selbstverständnis der SMB wesentlich prägen:

(1) Die Ablösung vom Institut Bethlehem, das von Pierre-Marie Barral gegründet wurde, zu einer Missionsgesellschaft apostolischen Lebens mit dem einzigen Zweck der missionarischen Tätigkeit in den Kontinenten Asien, Afrika und Lateinamerika. (2) Im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils veränderte sich der Adressat des missionarischen Engagements, indem sich der Schwerpunkt von der Gebietsmission auf missionarische Projekteinsätze verlagerte. (3) Schließlich wird mit der Gründung der Bethlehem Mission Immensee (BMI) die Trägerschaft des missionarischen Werkes erweitert durch die paritätische Mitverantwortung der Laien in der Planung, Entscheidung und Durchführung des missionarischen Auftrages.

1 Karl RAHNER/Herbert VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i. Br. 1966, 637.

2 Josef MEILI, Die »Missionsgesellschaften apostolischen Lebens« (MISAL). Interkulturelle und interreligiöse Praxis, in: *NZM* 60 (2004) 252.

3 Ebd., 253

4 Walter HEIM, *Die Errichtung des Missionshauses Bethlehem*, Immensee 1983, 1.

5 Ebd., 112.

6 Walter HEIM, *Krise und Neugestaltung des Institutes Bethlehem*, Immensee 1989, 70f.

7 Walter HEIM, *Die Gründung des Institutes Bethlehem*, Immensee 1985, 91f.

8 Walter HEIM, *Bethlehems Stiftungsdokument*, Immensee 1982, 125.

9 HEIM, *Krise* (wie Anm. 6), 74.

10 Ebd.

1 Das Institut Bethlehem – Frei für Europa

1.1 Die Gründung und Zielsetzung des Instituts Bethlehem

Die Ursprünge der Missionsgesellschaft Bethlehem (SMB) liegen eigentlich im vorletzten Jahrhundert. 1896 zog der französische Herz-Jesu-Priester aus Savoyen, Pierre-Marie Barral (1854-1929), mit seiner »Ecole Apostolique de Bethléhem« vom Schloss Neu Habsburg in Meggen (Schweiz) in das leerstehende Hotel »Wilhelm Tell«, das am Ende der Hohlen Gasse zwischen Küssnacht am Rigi und Immensee lag.

Der anfängliche Zweck der Schule war, »Knaben und junge Leute armer Familien mit freier Willensbestimmung zu Missionspriestern heranzubilden, die für die ärmsten und verlassensten Pfarreien und Missionen bestimmt sind.«⁴ Bei der Anmeldung in der Diözese Chur und der Genehmigung für eine Niederlassung in diesem Bistum wurde der Zweck in einer andern Reihenfolge umschrieben: »Der Zweck [besteht] darin, gute Priester nicht nur für die auswärtigen Missionen [...], sondern vor allem für Schweizer Diözesen, die unter Priestermangel leiden, heranzubilden.«⁵ Eine Besonderheit des Instituts war, dass es sich in keiner Weise an eine ordensähnliche Form anschloss, deshalb keine Gelübde vorsah, sondern sich – auch in der praktischen Lebensführung – ganz vom Auftrag her definierte.

Barral scheiterte mit seinen utopischen Ausbauplänen und trieb das »Institut Bethlehem« an den Rand des finanziellen Ruins. Am 26. Oktober 1905 begann eine apostolische Visitation im Institut Bethlehem. In der Folge wurde Barral 1907 auf Druck des Bischofs von Chur abgesetzt.⁶

Nachfolger Barrals wurde der bischöfliche Visitor der Diözese Chur, Pietro Bondolfi (1872-1943) aus Poschiavo. Bondolfi stabilisierte die finanzielle Situation des Instituts, war die führende Person bei der Gründung der Missionsgesellschaft und auch ihr erster Generaloberer.

1.2 Die Bethlehem-Spiritualität

Patron der Ecole Apostolique de Bethléhem war von Anfang an das »göttliche Kind in der Krippe« und zwar in der Gestalt des Prager Jesuskindes.⁷ Noch bevor sich Barral in Immensee niedergelassen hatte, schrieb er: »The Bethlehem Apostolic School is under the special protection: First of the Divine Child of the Manger, whose spirit of poverty, sacrifice, and apostolic zeal, it seeks to perpetuate.«⁸ Es ging Barral um die Nachfolge des klein und arm gewordenen Gottessohnes im konkreten missionarischen Einsatz für die Kleinen und Armen.

1.3 Die Gründung der Zivilgesellschaft

Um das Institut Bethlehem zu retten, somit eine Liquidation zu vermeiden und die finanzielle Situation zu stabilisieren, wurde eine Zivilgesellschaft gegründet, die das Institut mit allen Aktiven und Passiven übernahm.⁹ Den Vorschlag dazu hatte Bondolfi Papst Pius X. gemacht und war auf ein positives Echo gestoßen. Schon im Krisenjahr 1906 hatte Bondolfi Vorbereitungen zur Gründung einer Zivilgesellschaft unternommen und sich in rechtlicher Hinsicht eingehend beraten lassen.¹⁰

Am 10. August 1907 wurde die Zivilgesellschaft in Luzern gegründet. Sie konstituierte sich aus prominenten Laien und Geistlichen aus fast allen Regionen der Schweiz, doch mehrheitlich aus dem Bistum Chur und der Zentralschweiz. Damit sollte das Vertrauen der

Gläubiger und der weiteren Öffentlichkeit in das Werk wieder hergestellt werden. Mit ihrem Engagement zeigten die Mitglieder der Zivilgesellschaft auch, dass das Institut Bethlehem »trotz des angeschlagenen Ansehens nach wie vor als wichtiges und notwendiges Werk für die Kirche der Schweiz und die Missionen angesehen wurde.«¹¹ Die Zivilgesellschaft (heute: »Verein Missionshaus Bethlehem«) war als gemeinnütziger Verein mit wohltätigem und religiösem Zweck im Sinn von Art. 716ff des Schweizerischen Obligationenrechts konstituiert und am 26. Oktober 1907 im Handelsregister des Kantons Schwyz eingetragen worden.¹²

2 Die Missionsgesellschaft Bethlehem – Von Europa nach Asien, Afrika und Lateinamerika

2.1 Die Gründung der Missionsgesellschaft Bethlehem

25 Jahre nach der Gründung des »Instituts Bethlehem« durch Barral, wurde in Rom am 30. Mai 1921 das päpstliche Dekret der Errichtung des »Schweizerischen Seminars für auswärtige Missionen« ausgestellt, die Missionsgesellschaft Bethlehem (SMB) also in der jetzigen Form gegründet. Bondolfis Auftrag wie seine Absicht waren es, das weiterzuführen, was Barral mit dem Institut Bethlehem begonnen hatte. Barral hatte mit dem Institut Bethlehem zwei Aufgaben im Auge gehabt: Pastoration und Mission. Die Priester aus dem »Institut Bethlehem« konnten sich verschiedenen Diözesen in Europa zur Verfügung stellen oder schlossen sich Orden und Kongregationen an, um so für das Reich Gottes zu wirken.¹³ Freilich blieb ihr Leben und Arbeiten vom Geiste Bethlehems geprägt. Trotzdem rechnete Barral die Missionsarbeit »zu den vornehmlichsten und dem Geist des Institutes Bethlehem besonders entsprechenden Zwecken.« Aus demselben Grunde bemühte sich schon 1911/12 Bondolfi, nachdem ihm die Weiterführung des bedrohten Werkes 1907 anvertraut worden war, um die Übernahme eines Missionsgebietes.

Das Projekt entwickelte sich sehr rasch, denn schon nach zwei Jahren wurde das Gründungsdekret der Propagandakongregation am 30. Mai 1921 vom damaligen Kardinalpräfekten, W. Van Rossum und dem Sekretär, Erzbischof C. Laurenti, unterschrieben. Damit war das »Schweizerische Seminar für auswärtige Missionen« errichtet.¹⁴

Die Idee der Missionsarbeit in andern Kontinenten wurde im Gründungsdekret der Missionsgesellschaft – freilich in der Sprache der damaligen Zeit – deutlich zum Ausdruck gebracht: »Um zur weiteren Ausbreitung des Glaubens auf Erden auch aus dem hochedlen Schweizervolk tüchtige Missionare aussenden zu können, fanden Wir es für notwendig, das Institut Bethlehem in Immensee, Diözese Chur, das schon seit einer Reihe von Jahren durch seine Schule und Erziehungsweise ein blühendes Leben aufweist, als Schweizerisches Seminar für auswärtige Missionen zu errichten unter der Jurisdiktion dieser Heiligen Kongregation zur Ausbreitung des christlichen Namens und Glaubens.«¹⁵

Die Elemente des Gründungsdekrets blieben für die spätere Entwicklung der Missionsgesellschaft (SMB) und ihre Weiterentwicklung zur Bethlehem Mission Immensee (BMI) bedeutungsvoll:

11 Ebd., 77.

12 Ebd., 84.

13 Walter HEIM, *Die Errichtung des Schweizer Missionsseminars*, Immensee 1990, 7.

14 Ebd., 76f.

15 Ebd., 80.

16 Ebd.

17 Ebd.

18 Ebd., 114f.

19 Konstitutionen SMB 1922, Nr. 6 und 7.

20 Ebd., Nr. 2.

21 HEIM, *Errichtung Missionsseminar* (wie Anm. 13), 114f.

22 Konstitutionen SMB 1922, Nr. 4.

a Das Institut Bethlehem wird ein Missionsseminar. Darunter versteht man – im Unterschied zu den Religiösen – eine Gemeinschaft von Weltpriester-Missionaren. Die Förderung solcher Missionsseminare ist Papst Benedikt XV. zu verdanken. Damit beabsichtigte er, »die Missionsberufe der Heimatdiözesen aufzufangen und so in der Not der Nachkriegszeit vermehrte Missionskräfte zu gewinnen.«¹⁶

b Mit der Bezeichnung »Schweizerisches Seminar« wurde zum Ausdruck gebracht, dass das Werk in erster Linie und nachhaltig von Katholiken in der Schweiz getragen und von Schweizer Mitgliedern gebildet werden soll. Damit war die Verwurzelung in der Schweizerkirche deutlich formuliert. Dies betraf auch die Kirchenleitung, wenn es im Gründungsdekret weiter unten heißt: »Dieser Plan, der beim Bischof von Chur und anderen Bischöfen der Schweiz begeisterte Zustimmung findet, wurde von dem unterzeichneten Präfekten der Heiligen Kongregation zur Ausbreitung des Glaubens Unserm Heiligen Vater, durch göttliche Vorsehung Papst Benedikt XV., in der Audienz vom 19. des Monats vorgelegt.«¹⁷

c Das Missionsseminar ist allerdings der Kongregation zur Ausbreitung des Glaubens unterstellt. Dies bedeutet, dass wichtige Entscheidungen nicht mehr beim Ortsbischof liegen, sondern bei der Propagandakongregation. Dies betraf dann auch und vor allem die Genehmigung der Konstitutionen. Die Ausarbeitung der Konstitutionen begann im September 1921. Der Titel der Konstitutionen lautete: »Constitutiones Societatis Missionum Exterarum de Bethlehem in Helvetia«. Damit war die Geschichte des Instituts Bethlehem zu einem Abschluss gekommen und jene der Missionsgesellschaft Bethlehem hatte begonnen.¹⁸

d Die allem zugrundeliegende Spiritualität war von Barral grundgelegt worden und wurde weitergeführt: der Geist von Bethlehem. In den Konstitutionen von 1921 heißt es u. a.: »Name und Zweck machen deutlich, welcher Geist die Mitglieder und das Institut leiten soll. Man wird ständig vor Augen haben die Tugenden, die unser Herr Jesus Christus von der Krippe an gelehrt, und man wird nacheifern der Einfachheit und Armut [...] und sie gehen hin wohlgemut, als Arme die Armen zu evangelisieren und haben als Einfache mit den Einfachen Umgang.«¹⁹

2.2 Die Entwicklung der Missionsgesellschaft Bethlehem von 1921-1967

Trotz des Verschwindens von Bezeichnungen, wie »Schweizer Missionsseminar« oder »Institut Bethlehem«, betonten die ersten Konstitutionen eine Kontinuität mit der vergangenen Institution in einem für die Zukunft des missionarischen Werkes wesentlichen Eigenschaft, nämlich, dass von einer Gesellschaft von »Weltpriestern und Laien« gesprochen wurde.²⁰ Doch der Kurs der Propagandakongregation vor allem unter der Leitung des damaligen Präfekten, Kardinal Van Rossum, tendierte – ganz im Gegensatz zu Benedikt XV, der die Weltpriester-Missionsseminare förderte – zielstrebig dahin, diese Missionsseminare in ihrer Struktur den Orden anzugleichen.²¹ Obwohl dies auch geschah, blieb doch der Zweckartikel eindeutig auf den missionarischen Auftrag konzentriert.

Das Generalkapitel 1934 arbeitete die ersten Konstitutionen von 1922 entsprechend um; am 4. März 1936 wurden sie endgültig approbiert. Mit dem Namen »Societas Missionaria de Bethlehem in Helvetia« (SMB), kurz: Missionsgesellschaft Bethlehem, wurde die Mitarbeit am Missionsdienst der Kirche als alleiniger Zweck der Gesellschaft verbunden: »Der eigentliche Zweck der Gesellschaft ist die Verkündigung des Evangeliums bei den Heidenvölkern in jenen Ländern, welche die Hl. Kongregation zur Verbreitung des Glaubens ihr anvertraut, und die Heranbildung eines einheimischen Klerus.«²² Der Schwerpunkt lag

somit im Aufbau der Lokalkirche; dies implizierte, dass die SMB für ihren eigenen Aufbau kein Personal aus den Einsatzgebieten in anderen Kontinenten rekrutieren würde.

Entsprechend der Unterstellung unter die Kongregation zur Ausbreitung des Glaubens teilte diese der SMB für ihre Missionsarbeit Gebiete in Asien, Afrika und Lateinamerika zu.

In Asien war es zunächst China (Apostolische Präfektur Qiqihar, Mandschurei), wohin schon am 28. September 1924 die ersten drei SMB-Missionare ausgesandt wurden. Die missionarische Arbeit fand mit dem Einmarsch der chinesischen kommunistischen Truppen 1946 und der Ausweisung der letzten Missionare 1954 ein Ende. In Anbetracht der unsicheren Lage in China wurde schon anfangs der dreißiger Jahre darüber beraten, ein zweites Missionsgebiet zu übernehmen. Die SMB entschied sich für Süd-Rhodesien, dem heutigen Simbabwe, wohin 1938 die ersten SMB-Missionare reisten. Die Situation entsprach in allem den Arbeitsmöglichkeiten für Brüdermissionare. Auf Wunsch der Kongregation für die Verbreitung des Glaubens in Rom entsprach die SMB 1948 der Bitte des Bischofs von Sendai in Japan, Missionare dorthin zu senden. Dass die SMB in Taiwan, R.O.C. 1953 die Arbeit aufnahm, lag auf der Hand, denn sprachlich und kulturell lag dies China am nächsten, auch wenn die Hauptarbeit unter der malaiischen Urbevölkerung begann. Dabei war die große Zahl von so genannten Laienhelfern aus der Schweiz, welche den Aufbau einer Berufsmittelschule wesentlich leiteten, von eminenter Bedeutung. Um die Arbeit im an sich christlichen Kolumbien aufnehmen zu können, bedurfte es einer von Papst Pius XII. am 4. Dezember 1952 gewährten Änderung der SMB-Konstitutionen. 1953 fuhren die ersten Bethlehem Missionare nach Lateinamerika. Von jenen nach dem zweiten Weltkrieg nach China ausgesandten Missionaren bestimmte die SMB einzelne für die Arbeit in priesterarmen Gebieten der Diözese Denver (USA), wo 1950 eine Prokura eröffnet wurde, die bis 1992 bestand.

2.3 Das Missionsverständnis

Das entsprechende Missionsverständnis zeigte sich u. a. dadurch, dass die Propagandakongregation Gebiete an Missionsgesellschaften zur Missionierung zuteilte, also von einer »geographisch-territorialen Sicht« mit einem »nur römisch-katholischen Horizont« ausging und in einer »einbahnigen Richtung« gesehen wurde. Das Ziel war unmittelbar »bekehrungsorientiert«, wobei die »individuelle Seelenrettung« von »Ungläubigen« im Vordergrund stand. Charakteristisch war eine »klerikale-hierarchische Sicht« mit maßgeblichem Interesse an »rechtlichen« Gesichtspunkten und einer »präzeptiven Begründung der Mission« insgesamt.²³ Dieses Missionsverständnis kann – im Vergleich zu dem, was das II. Vatikanische Konzil erbrachte – als traditionell bezeichnet werden. Noch das vorbereitende erste Schema des II. Vatikanischen Konzils zur Thematik der Mission (1961) behandelte diese »besonders unter rechtlichen und disziplinarischen Gesichtspunkten« und spiegelte in etwa die konkrete Arbeit der Propagandakongregation wider.²⁴ Erst ein zweiter Entwurf von 1963 enthielt neben der rechtlichen Sicht auch theologische Überlegungen, die dann in weiteren Ausarbeitungen zu einem Text mit Format am 15. November 1965 verabschiedet wurde.

²³ Georg SCHELBERT, Vom traditionellen zum heutigen Missionsverständnis. Am Beispiel der Dokumente der SMB-Generalkapitel, in: *NZM* 50 (1994) 163.

²⁴ Ebd., 163f.

²⁵ Vgl. Josef KAISER, Die Erneuerungsbemühungen der Missions-

gesellschaft Bethlehem Immensee (Schweiz) durch die nachkonziliären Generalkapitel, in: *NZM* 33 (1977) 37-41.

²⁶ Vgl. Felix WILFRED, Asian Christianity and Modernity: Forty Years after *Gaudium et Spes*, in: *East Asian Pastoral Review* 42 (2005) 191-206.

Wilfred nennt *Gaudium et Spes* »the most significant mission document for Asia«, ebd., 192.

²⁷ SCHELBERT, Missionsverständnis (wie Anm. 23), 164.

²⁸ Vgl. MISSIONSGESELLSCHAFT BETHLEHEM, *Konstitutionen/Dekrete*, Immensee 1967, 16.

3 Das II. Vatikanische Konzil – Von der Gebietsmission zu Missionarischen Projekteinsätzen

3.1 Die Missionsgesellschaft Bethlehem im Wandel (1967–1988)

Aufgrund des II. Vatikanischen Konzils und dem darauffolgenden Motu proprio *Ecclesiae sanctae* veranlasste der Generalrat eine intensive und breite Vorbereitung für das Generalkapitel 1967, das als Reformkapitel in die SMB-Geschichte einging, bei der alle Mitglieder der SMB einbezogen wurden.²⁵ Ging es doch darum, sich die neuen Impulse des Konzils anzueignen und umzusetzen. Es ist festzuhalten, dass verschiedene Reformbestrebungen in der SMB schon vor und während des Konzils ihren Anfang nahmen.

3.1.1 Das II. Vatikanische Konzil

Abgesehen davon, dass das II. Vatikanische Konzil vor allem durch die »Dogmatische Konstitution über die Kirche« (*Lumen Gentium*) und die »Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute« (*Gaudium et Spes*) eine ungeahnt neue Richtung einschlug und sich nicht mehr als *neben* der Welt, sondern *mitten* in der Welt definierte²⁶, wurden auch im »Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche« (*Ad Gentes*) eine Sicht der Mission aufgezeigt, die das »Mitten-in-der-Welt-sein« der Kirche ebenfalls aufgenommen hatte.

Nach *Ad Gentes* wendet sich der missionarische Auftrag an *Menschen*, hat also einen anthropologischen-soziologischen Ausgangspunkt und nicht mehr einen geographischen (AG 5-6). Eine positivistische Begründung ist einer »ontologischen« gewichen, in dem die missionarische Tätigkeit aus dem Wesen der Kirche begründet wird (AG 1-4). Die heils-individualistische Perspektive hat einer »umfassenden Sammlung des Gottesvolkes« Platz gemacht.²⁷ Wenn Gott schon vor den Missionaren bei Völkern, Kulturen und Religionen ist, dann erhalten andere Religionen implizit eine positivere Beurteilung. Der Reichtum der verschiedenen Kulturen wird durch den Austausch – im Gegensatz zur Einbahnigkeit – in die Kirche eingebracht. Auch wenn das Konzil die besondere Berufung zum missionarischen Dienst und die damit verbundenen Institute und Gemeinschaften anerkennt, so ist der missionarische Auftrag eine grundlegende Aufgabe aller Christinnen und Christen (AG 23). Schließlich wird – im Gegensatz zu einer zentralistischen Sicht – die Verantwortung der Ortskirche, damit der Bischöfe, ihrer Konferenzen und Synoden betont, und die Forderung wird erhoben, die Kongregation für die Evangelisierung der Völker vermehrt zu internationalisieren (AG 38).

3.1.2 Das Reformkapitel 1967

Die SMB machte sich die Zweckbestimmung, welche das II. Vatikanische Konzil den Missionsinstituten zuwies, beim Generalkapitel 1967 zu eigen,²⁸ indem sie sich in ihrer Sendung an *Ad Gentes* orientierte: »Unsere Gesellschaft und ihre Mitglieder nehmen [so] als ihre besondere Aufgabe auf sich, was Sendung des gesamten Gottesvolkes und seiner Bischöfe ist, nämlich: die Liebe Gottes, die in Christus erschienen ist (Tit 3,4), allen Menschen und Völkern zu verkünden und mitzuteilen, ›zum Lob der Herrlichkeit seiner Gnade« (Eph 1,6f).« (Konstitutionen 1967, Nr. 2)

Der Zweck wird umschrieben als »die Verherrlichung Gottes durch die Mitarbeit am Missionsdienst der Kirche« und zwar in dreifacher Hinsicht: »an den Kirchen im Aufbau

und in Not« und »an der missionarischen Aktivierung der Heimatkirchen« (Konstitutionen 1967, Nr. 3). Bei den »Kirchen in Aufbau« sieht das Generalkapitel die spezifische Berufung der SMB: »Wir sehen jedoch unsere besondere Berufung darin, uns für die Verkündigung des Evangeliums bei Gruppen oder Völkerschaften zur Verfügung zu stellen, welche die Frohbotschaft noch nicht gehört haben.« (Dekrete 1967, 18) In gleicher Weise bezieht sich jedoch das Generalkapitel in ihrem Dienst an den »Kirchen in Not« auf die Aussagen in *Ad Gentes* 6b, 19d und 27a, die auch den Zielen des ursprünglichen Instituts Bethlehem entsprechen (siehe oben: die Gründung und Zielsetzung des Instituts Bethlehem). Die Arbeit an den Kirchen in Aufbau und Not ist auf Ablösung hin konzipiert (Konstitutionen 1967, 79) und hat eine ökumenische Ausrichtung (Konstitutionen 1967, 87). Der Dienst an der »missionarischen Aktivierung der Heimatkirchen« ergibt sich aus *Ad Gentes* und den Ausführungsbestimmungen im *Motu proprio Ecclesiae Sanctae* (III, 11). Allerdings wird darauf hingearbeitet, dass die Heimatkirche diese Aufgabe immer mehr selbst übernimmt (AG 40, Dekrete 1967, 20).

Das Selbstverständnis der Missionsgesellschaft Bethlehem definierte sich weiterhin ganz aus der Sendung und ihrem Zweck. Das Missionsverständnis des Konzils wird in den Texten des Generalkapitels aufgenommen.

3.1.3 Von der Gebietsmission zu Missionarischen Projekteinsätzen

In der Folge des II. Vatikanischen Konzils mit der damit verbundenen neuen Überlegungen in der Missionstheologie und mit der Erkenntnis, dass »Mission in sechs Kontinenten« geschieht, veränderte sich die missionarische Zielrichtung. Immer weniger wurde flächen-deckend gedacht, sondern die Bedürfnisse der lokalen jungen Kirchen im Aufbau und in Not standen im Vordergrund. Die Tendenz ging dahin, nicht mehr ganze Gebiete zu übernehmen, sondern punktuell an bestimmten Orten in fest umschriebenen Projekten zeitlich befristet mitzuarbeiten.

Diese kürzer- oder längerfristigen »Projekteinsätze« von einzelnen oder von Gruppen von Gesellschaftsmitgliedern und Mitarbeitenden außerhalb der bisherigen SMB-Regionen (Japan, Taiwan, Simbabwe, Kolumbien) waren eine Antwort auf Zeichen der Zeit: das Wachsen der missionarischen Verantwortung aller Christen in der Welt mit dem Wunsch vieler, selbst einige Jahre am Missionswerk mitzuarbeiten; die Bewussterwerden der missionarischen Charismen der Laien; der Rückgang der traditionellen kirchlichen Berufe; die Politik der zeitlich befristeten Engagements im Hinblick auf Hilfe zur Selbsthilfe, welche von der Kongregation für die Evangelisierung der Völker betont wurde; die damit verbundene missionarische Spiritualität der Ablösung; das Bedürfnis nach einer Erweiterung der Arbeitsgebiete auch im Sinn von Alternativmöglichkeiten bei politischen Schwierigkeiten in bestimmten Ländern. Dies bedingte neue Strukturen im Bezug auf die Auswahl von Arbeitsgebieten, von Personal und ihrer Vorbereitung. In der Folge ergab sich für

29 MISSIONSGESELLSCHAFT BETHLEHEM IMMENSEE, *Dokumente des Generalkapitels 1974*, Immensee 1974, 23.

30 Ebd., 60-64; Vgl. SCHELBERT, Missionsverständnis (wie Anm. 23), 169.

31 MISSIONSGESELLSCHAFT BETHLEHEM IMMENSEE, *Dokumente des Generalkapitels 1981*,

Immensee 1981, 44. Das Generalkapitel 1981 bezog sich dabei u. a. auf *De Iustitia in Mundo* (Bischofssynode 1971), *Evangelii Nuntiandi* (1975) und auf Puebla (Lateinamerikanische Bischofskonferenz 1979); Vgl. SCHELBERT, Missionsverständnis (wie Anm. 23), 170.

32 MISSIONSGESELLSCHAFT BETHLEHEM IMMENSEE, *Dokumente des Generalkapitels 1988*, Immensee 1988, 14.

33 Ebd., 27f.

34 Ebd., 29-31.

die SMB ein breiteres Feld von missionarischen Arbeitsgebieten: Sambia, Tansania, Kenia, Mosambik, Philippinen, Ekuador, Peru, Bolivien, Haiti. Ein weiterer Bereich, nämlich die missionarische Aktivierung der Heimatkirchen blieb weiterhin eine Aufgabe, und angesichts der Mission in sechs Kontinenten wurde sie eine neue Herausforderung.

3.2 Die Umsetzung und Entwicklung der Reform in den Generalkapiteln von 1974-1998

So wenig das II. Vatikanische Konzil ein Endpunkt eines neuen Missionsverständnisses war, so wenig war das Reformkapitel 1967 ein Endpunkt für die missionarische Praxis und Reflexion. Es war ein Ausgangspunkt. Die folgenden kurzen Skizzen der Generalkapitel zeigen einerseits die Kontinuität des Selbstverständnisses der SMB als auch die Antwort auf die Zeichen der Zeit, die als neue Elemente aufgenommen wurden.

Das Generalkapitel 1974 bezeichnet die veränderte Situation in Europa deutlich und beschreibt das durch das Konzil umschriebene Missionsverständnis, welches im Wesentlichen gleichbleibend ist. Doch sind neue Akzente sichtbar: 1) Die wesentliche Verbindung von Mission und Entwicklungsarbeit – im Gefolge der Befreiungstheologie – wird deutlich formuliert, wenn das Generalkapitel sagt: »Eine tiefgreifende Einheit [von Mission und Entwicklungsarbeit] legt sich nahe aufgrund des Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe, dessen unauflösbare Einheit Jesus gelebt und bezeugt hat.«²⁹ 2) Die Partnerschaft mit eigenständigen Ortskirchen und der als ›Zeichen der Zeit‹ erkannte Wandel der missionarischen Berufungen (die gleichberechtigte missionarische Berufung der Laien) erfordert eine veränderte Missionsstrategie, nämlich die so genannten zeitlich befristeten missionarischen Projekteinsätze von Gesellschaftsmitgliedern und Laien, die Equipen.³⁰ 3) Die ökumenische Grundausrichtung beinhaltet nicht nur die christliche Ökumene (wobei ökumenische Projekte in andern Kontinenten vorgesehen wurden), sondern betrifft auch andere Religionen.

Beim Generalkapitel 1981 ist übergreifend die Umschreibung des missionarischen Dienstes als »ganzheitliche Befreiung«, entsprechend Lk 4,18-19: »Ganzheitliche Befreiung meint nicht nur politische Befreiung; sie meint den ganzen Menschen in all seinen Dimensionen, besonders denen der Sünde und der ewigen Bestimmung.«³¹ Innerhalb desselben Missionsverständnisses setzt das Kapitel entsprechend den Zeichen der Zeit bestimmte Akzente: 1) Die Option für die Armen; 2) Der Einsatz für die Menschenrechte; 3) Die konkrete Verwirklichung des missionarischen Auftrags durch Basisgemeinden in Europa und in andern Kontinenten. Nachdem die missionarischen Equipen einen festen Platz innerhalb der missionarischen Projekte der SMB erhalten haben, geht es um die Frage der Art und Weise eines juristisch engeren Anschlusses von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern an die SMB mit entsprechenden Rechten und Pflichten.

Das Generalkapitel 1988 bestätigt die Grundoptionen der vorhergehenden Kapitel, wenn es weiter den missionarischen Auftrag als ganzheitliche Befreiung umschreibt, den Einsatz für Menschenrechte, besonders die gleichberechtigte Stellung der Frauen betont.³² Das Ziel der Befreiung und damit der Missionsauftrag wird überschrieben mit »Jesu Botschaft für ein Leben in Fülle« (Joh 10,10) oder wie der Lebensbegriff in Dtn 30,19 schon formuliert wird: »Wähle das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen.« Die Elemente Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung werden unter dieser Rücksicht zusammen gesehen.³³ Verdeutlicht wird als Element des Missionsauftrages der »Dialog mit den Religionen.«³⁴ In der Umschreibung der Spiritualität der SMB werden die Elemente dieses Generalkapitels und der vorhergehenden nochmals zusammengefasst: »So öffnen

wir uns erneut dem Anruf Gottes, der durch die Zeichen der Zeit an uns ergeht. [...] Mitten in der Welt eines materialistischen Konsumismus und anderer Götzen begegnen wir vielen Menschen, die intensiv den Gott des Lebens suchen; wir erkennen trotz kämpferischer, fundamentalistischer Bewegungen in allen Religionen Menschen, die offen sind für Dialog und gegenseitige Wertschätzung.«³⁵ Da inzwischen die Zahl der Laien-Mitarbeitenden und der Equipen gewachsen war, anerkennt das Kapitel die gemeinsame missionarische Berufung aller ausdrücklich an. Es vertieft das Modell der missionarischen Jüngergemeinde und entwirft konkrete Modelle für eine »Assoziation« von Laien-Mitarbeitenden an die Missionsgesellschaft.³⁶

Trotz des vollständigen Wechsels der Leitung der SMB³⁷ blieb das Generalkapitel 1993 auf dem eingeschlagenen Weg. Dies zeigte sich u. a. dadurch, dass die Grundsatzdekrete von 1988 als Direktorium der SMB verabschiedet wurde. »Leben in Fülle« zusammen mit dem Einsatz für Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung, der Einsatz für Menschenrechte, besonders die Rechte der Frauen, die Option für die Armen und der interreligiöse Dialog werden mehrfach bestätigt. Dabei bekräftigte das Generalkapitel die Komplementarität der missionarischen Verantwortung in andern Kontinenten und in der Heimat.³⁸ Neben der Betonung der gemeinsamen missionarischen Berufung aller am Missionswerk Beteiligten kamen Entwicklungen hinsichtlich einer erweiterten Trägerschaft ins Blickfeld, die auch eine entsprechende Beteiligung von Laienmitarbeitenden in Führungs-, Entscheidungs- und Kontrollebenen vorsahen. Eine inhaltliche Besonderheit lag in einer Grundsatzerklärung zur missionarischen Präsenz, die durch das Leitmotiv »Was wir sind, spricht mehr als was wir sagen« zum Ausdruck gebracht wurde. Auf Grund verschiedener konkreter missionarischer Erfahrungen aus den verschiedenen Kontinenten und im Anschluss an die Enzyklika *Redemptoris Missio* (42) wurde die zeugnishaft missionarische Präsenz als »die Grundlage jeder missionarischen Tätigkeit« festgehalten: »Der Missionar und die Missionarin *haben* kein Zeugnis, sie *sind* Zeugnis.«³⁹

Das Generalkapitel 1998 darf als Wendepunkt innerhalb der Geschichte der Missionsgesellschaft betrachtet werden, insofern die konkreten Grundlagen für eine erweiterte Trägerschaft geschaffen wurden, in der die Mitglieder der Missionsgesellschaft zusammen mit den Laienmitarbeitenden »in gemeinsamer Verantwortung die Erfüllung des missionarischen Auftrags an die Hand nehmen und in die Zukunft führen« würden.⁴⁰ Damit wurde jenem Zeichen der Zeit, das sich im Lauf der letzten Jahre verdeutlichte, nämlich dem Wandel im Missionspersonal, Rechnung getragen. Dies zeigte sich konkret darin, dass beim Generalkapitel neben 18 SMB-Mitgliedern 8 Laienmissionare als BeraterInnen teilnahmen.⁴¹ Neben der Beschäftigung mit Neoliberalismus, Gender und missionarischen

35 Ebd., 67.

36 Ebd., 4–5. Bei der »Assoziation« ging es im Hinblick auf die künftige Weiterführung des missionarischen Auftrags um den Versuch einer »Integration von Laien in die SMB«. Dieser zehn Jahre dauernde Prozess erwies sich aber aus kirchenrechtlichen und andern Gründen als nicht realisierbar. Doch war er eine wichtige Phase auf dem Weg zur jetzigen Form der Zusammenarbeit von SMB-Mitgliedern und Laien in der neuen Struktur der BMI.

37 SCHELBERT, Missionsverständnis (wie Anm. 23), 173.

38 MISSIONSGESELLSCHAFT BETHLEHEM, *Beschlüsse des Generalkapitels 1993*, Immensee 1993, 34.

39 Ebd., 1–10.

40 MISSIONSGESELLSCHAFT BETHLEHEM, *Beschlüsse des Generalkapitels 1998*, Immensee 1998, 1.

41 Seit 1974 nehmen Laienmitarbeitende mit beratender Funktion an den Generalkapiteln der SMB teil. Schon 1958 begann die Zusammenarbeit der SMB mit Laienmissionaren in Taiwan.

42 MISSIONSGESELLSCHAFT, *Beschlüsse 1998* (wie Anm. 40), 17.

43 Ebd., 1.

44 Eine Assoziation ist die Zusammenarbeit mit den

Verantwortlichen der einzelnen missionarischen Einsatzgebiete und zugezogenen Fachleuten, die zwischen Generalkapiteln stattfinden kann. Zweck ist die Evaluation der Arbeit und die weitere konkrete Planung.

45 Vgl. Jahresbericht des Generalobern der SMB 1997, Ziffer 342: Wer sind wir? Was wollen wir? Welchem Bild von Kirche und Mission fühlen wir uns verpflichtet? Welche Worte/Texte der Bibel sollen für uns ganz oben stehen?

46 Vgl. BETHLEHEM MISSION IMMENSEE, *Vorbote GK98*, Nrn. 1–4, Immensee 1997/98.

Einsätzen in Europa und im Frankophonen Afrika, war das Kapitel geprägt durch die zwei Hauptthemen: Leitbild und Trägerschaft. Dabei war wichtig festzuhalten, dass die Beschlüsse der vorhergehenden Kapitel ausdrücklich ihren Wert behielten und »aufgehoben« würden im Leitbild und in der Struktur der Trägerschaft, auch wenn durch die Konkretisierung der beiden Themen weitgehende strukturelle Konsequenzen vorauszusehen waren. Bezüglich einer künftigen erweiterten Trägerschaft fasste das Generalkapitel den Beschluss, »einen Verein Bethlehem Mission Immensee zu gründen, der für die Weiterführung der missionarischen Tätigkeit verantwortlich ist. Dieser Verein wird gebildet durch die Missionsgesellschaft Bethlehem (zivilrechtlich vertreten durch den Verein Missionshaus Bethlehem) und einen Verein aus Assoziierten und Mitarbeitenden.«⁴² Das Leitbild für die künftige Trägerschaft wurde in seiner endgültigen Fassung während des Generalkapitals selbst formuliert. Der Zeitplan sah vor, den geplanten Verein im Jahre 2000 zu gründen.

4 Die Bethlehem Mission Immensee – Von der Missionsgesellschaft zum Missionarischen Werk

Nachdem das Generalkapitel 1998 den grundsätzlichen Entscheid zur Gründung einer erweiterten Trägerschaft gefällt hatte und das dazugehörige Leitbild formuliert war, ging es darum, diese Beschlüsse zur Gründung umzusetzen. Dem Generalkapitel war es wichtig, die beiden Themen – Leitbild und Trägerschaft – in engstem Zusammenhang zu sehen: »Das Leitbild ist die spirituelle Seite und die Trägerschaft die strukturelle Seite derselben Münze, nämlich jener, die wir [...] mit ›Bethlehem Mission Immensee‹ bezeichnen. Das eine kann nicht ohne das andere formuliert werden; eine erweiterte Trägerschaft benötigt bestimmte Akzente im Leitbild, welches umgekehrt den Boden abgibt, auf welchem die künftige Struktur stehen kann.«⁴³ Ein weiteres Anliegen war, dass im ganzen Prozess, bei der Erarbeitung sowohl des Leitbildes als auch der neuen Struktur alle in der Missionsgesellschaft tätigen Mitglieder und Mitarbeitenden einbezogen werden sollten.

4.1 Das Leitbild der Bethlehem Mission Immensee

Dass die neue Struktur ein Leitbild brauchte, lag auf der Hand, denn die Konstitutionen der Missionsgesellschaft Bethlehem konnten nicht einfach auf eine neue gemischte Trägerschaft von Laien und Mitgliedern der Gesellschaft übertragen werden.

4.1.1 Die Entstehung des Leitbildes

Schon an der Konsultation 1995 in Taiwan⁴⁴ erschien das Thema einer die verschiedenen Träger verbindenden missionarischen Spiritualität auf der Liste der Hauptthemen, die für die künftige Trägerschaft unabdingbar waren und mit der sich eine Projektgruppe zu beschäftigen begann. Die zweite Konsultation 1997 in Luzern formulierte einen Fragenkatalog zum Thema des Selbstverständnisses des missionarischen Werkes⁴⁵, der allen in der Missionsgesellschaft mitarbeitenden Personen in der Heimat und in andern Kontinenten zugestellt und deren Ergebnisse nach der Veröffentlichung in einem Bulletin zur Vorbereitung des Generalkapitals 1998 zu einer Vorlage für das Kapitel selbst zusammengestellt wurden.⁴⁶ Dieser Meinungsbildungsprozess erwies sich als sehr fruchtbare gegenseitige Inspiration und Herausforderung. Eine Projektgruppe unternahm es, die vielfältigen Ergebnisse zum

Fragenkatalog zu ordnen und in eine Vorlage zu bringen, die es ermöglichte, im Lauf des Generalkapitels selbst zu einer Endfassung zu kommen und diese als offizielles Dokument des Generalkapitels zu verabschieden.⁴⁷

4.1.2 Der Inhalt des Leitbildes

Bei der Verfassung des Leitbildes war es selbstverständlich, dass es im Geiste der Konstitutionen der SMB in Bezug auf den missionarischen Auftrag und seine konkrete Verwirklichung formuliert wurde. Das Leitbild gliedert sich in drei Hauptteile: Wer sind wir? Was wollen wir? In welchem Geist wirken wir? Ein Prolog und ein Epilog bilden den Rahmen des Dokuments.

1 Wer sind wir? Die klare Definition des Zwecks der SMB von ihrem Auftrag her – »Mitarbeit am Missionsdienst der Kirche«⁴⁸ – erleichterte es, alle Möglichkeiten von Lebensmodellen in das neue Werk der BMI zu integrieren: »Wir sind Männer und Frauen, Ledige und Verheiratete, Laien, Brüder und Priester. Betroffen von Jesu Tat und Wort schließen wir uns im katholischen Missionswerk *Bethlehem Mission Immensee* zusammen, in dem wir Verantwortung und Aufgaben geschwisterlich teilen.« (Leitbild) Diese Formulierung nimmt die Entwicklung in der SMB seit den 1960er Jahren in Bezug auf die Veränderung der Mitarbeitenden am missionarischen Auftrag auf und konkretisiert die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils betreffend den missionarischen Auftrag aller Christinnen und Christen.⁴⁹

2 Was wollen wir? Die missionarische Arbeit wird nicht von der Kirche her, sondern – entsprechend der Botschaft und des Lebens Jesu selbst – vom Reich Gottes her definiert: »Wir wollen am Wachsen des Reiches Gottes mitarbeiten, das Jesus Christus bezeugt und gelebt hat und das für die Menschheit Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist bereit hält (Röm 14,17).« (Leitbild) Drei Grundoptionen entfalten diese Basis: die Verkündigung des Gottes des Lebens, der Einsatz mit und für die Benachteiligten und der interkulturelle und interreligiöse Austausch.

3 In welchem Geist wirken wir? Das neue Werk fühlt sich dem Geist der Missionsgesellschaft Bethlehem verpflichtet und übernimmt die Elemente der »Bethlehem-Spiritualität«, die sich in folgenden Grundhaltungen zeigt: »Geist der Kindschaft, Geist der Einfachheit, Geist der Entäußerung, Geist der missionarischen Präsenz und Geist der Geschwisterlichkeit.« (Leitbild) In anschließenden Handlungsgrundsätzen wird dieser Geist im Hinblick auf die Organisation, die Führung und die Zusammenarbeit konkretisiert.

Im Prolog und Epilog des Leitbildes werden die Grundüberzeugungen festgehalten: »Gott hat uns zuerst geliebt (1 Joh 4,19). Er schenkt uns Zukunft.« (Prolog) und »Mission ist zuallererst Gottes Wirken in der Welt. [...] Wir halten an der Vision vom Kommen des Reiches Gottes fest« (Epilog).

4.2 Die Organisationsstruktur der Bethlehem Mission Immensee

4.2.1 Die Entwicklung seit dem Generalkapitel 1967

Die Organisationsstruktur der BMI ist die Konsequenz des langen Weges, den die SMB im Lauf der Zeit gemacht hatte, wie er in den Generalkapiteln seit 1974 sichtbar wird.⁵⁰ Sie betreffen vor allem auch die Position des missionarischen Personals.

Im Gefolge der Reflexion des Selbstverständnisses der Missionsgesellschaft, die im Rahmen der nachkonziliären Erneuerung 1967 erfolgt war, machte die SMB in Absprache mit den Schweizer Bischöfen ein Angebot an Diözesanpriester, sich als »Mitglieder auf

Zeit« der SMB anzuschließen. 1974 wurde dieses Angebot auf männliche, unverheiratete Fachleute ausgeweitet. Die seit dem II. Vatikanischen Konzil sich langsam herausbildenden »Leitbilder neuer Gestalten missionarischer Berufungen« und der Rückgang der traditionellen missionarischen Berufe (Priester, Brüder) bewegten das Generalkapitel 1974, neben den oben genannten Personengruppen auch verheirateten Personen die Möglichkeit zu geben, als »Angeschlossene Mitarbeiter« unter einem Spezialstatut in der SMB mitzuarbeiten. Eine Mitsprache, die der Verantwortung und Aufgabe von Laienmitarbeitenden entspricht, wurde vom Generalkapitel 1981 gefordert, wobei »als Modell des Zusammenlebens und -wirkens [...] sich die Missionarische Jüngergemeinde« abzeichnete. Das Generalkapitel 1988 vertiefte dieses biblische Modell der Jüngergemeinde; es erkannte – als von Gott geschenktes Zeichen der Zeit – die neuen missionarischen Berufe von Laien nicht mehr nur als zeitlich begrenzte, sondern als dauernde Berufung; in der Assoziation sah es eine Möglichkeit, »missionarische Berufungen noch verbindlicher und dauerhafter zusammenzuführen«. In der Weiterführung stellte das Generalkapitel 1993 erste Überlegungen zu einer erweiterten Trägerschaft des SMB-Werkes an und gab dem Generalrat folgenden Auftrag, wobei möglichst alle Beteiligten in den Erarbeitungsprozess einer neuen Struktur einbezogen werden sollten: »Die Gesellschaftsleitung prüft im Dialog mit Mitgliedern, Mitarbeitenden und Assoziierten und unter Mithilfe von Fachpersonen verschiedene Modelle für eine künftige Personalstruktur des SMB-Werkes und ergreift im Rahmen der Konstitutionen entsprechende Maßnahmen.«⁵¹

4.2.2 Die Konkretisierung durch das Generalkapitel 1998

Nach einer seit 1995 dauernden Vernehmlassungsphase, die alle Mitglieder und Mitarbeitenden der SMB aktiv einbezog, wurde eine Vorlage für das Generalkapitel 1998 erarbeitet. Das Ziel war, ein missionarisches Werk zu gründen, das unabhängig von der Existenz der SMB – sollte es soweit kommen – den missionarischen Auftrag im Sinn der SMB weiterführen würde. Man war davon überzeugt, dass der missionarische Auftrag immer bestehen bliebe, das Personal für diesen kirchlichen Auftrag sich aber verändert hatte und sich wohl noch weiter verändern würde. Diesen Umständen wollte man voll und ganz Rechnung tragen. Eine neue Struktur sollte es ermöglichen, missionarische Berufungen verschiedenster Provenienz zu sammeln, vorzubereiten und auszusenden.

Wichtig in diesem Prozess waren folgende Rahmenbedingungen:

- Die Konstitutionen der SMB werden nicht angetastet.
- Die Rechtssicherheit ist in allem gewahrt.
- Die finanzielle Sicherheit der Missionsgesellschaft Bethlehem ist gewährleistet.
- Es ist eine gemeinsame paritätische Übernahme von Planungs-, Leitungs- und Entscheidungsaufgaben durch Mitglieder der SMB und Laienmitarbeitende betreffend den missionarischen Auftrag vorgesehen.
- Gewachsene Strukturen werden fortgesetzt; Verdoppelungen von administrativen Aufgaben (Finanzen, Personal) werden vermieden.
- Die Kontinuität und Kommunikation ist gesichert durch personelle Verbindungen zwischen Führungsgremien der Trägerschaft und der ausführenden Organe.⁵²

47 MISSIONSGESELLSCHAFT, *Beschlüsse 1998* (wie Anm. 40), 5-11. Das Leitbild erschien in folgenden Sprachen: Deutsch, Französisch, Italienisch, Spanisch und Englisch.

48 MISSIONSGESELLSCHAFT BETHLEHEM, *Konstitutionen*, Immensee 1992, Nr. 3.

49 Vgl. *Ad Gentes* und *Apostolicam Actuositatem*.

50 MISSIONSGESELLSCHAFT, *Beschlüsse 1998* (wie Anm. 40), 13-16.

51 MISSIONSGESELLSCHAFT, *Beschlüsse 1993* (wie Anm. 38), 60.

52 MISSIONSGESELLSCHAFT, *Beschlüsse 1998* (wie Anm. 40), 16.

Unter diesen Voraussetzungen kam das Generalkapitel 1998 zu folgendem Entscheid über die Grundkonstitution der erweiterten Trägerschaft: »Das Generalkapitel beschließt, einen Verein Bethlehem Mission Immensee zu gründen, der für die Weiterführung der missionarischen Tätigkeit verantwortlich ist. Dieser Verein wird gebildet durch die Missionsgesellschaft Bethlehem (zivilrechtlich vertreten durch den Verein Missionshaus Bethlehem) und einen Verein aus Assoziierten und Mitarbeitenden.«⁵³ Gleichzeitig wurde ein Zeitplan verabschiedet, nach dem der vorgesehene Verein aus Assoziierten und Mitarbeitenden und schließlich die »Bethlehem Mission Immensee« im Jahre 2000 gegründet werden sollte.

4.3 Die Gründung der Bethlehem Mission Immensee

Nach dem Generalkapitel 1998 stand fest, dass die neue Struktur auf zivilrechtlicher Ebene gegründet werden konnte. Die rechtlichen und finanziellen Implikationen waren sorgfältig abgeklärt worden. Die SMB konnte als Missionsgesellschaft kirchenrechtlich unverändert bleiben und war finanziell gesichert. Es ging nun darum, die beiden Trägerorganisationen zu konstituieren, bzw. in die künftige Verantwortung einzubinden.

4.3.1 Der »Verein Missionshaus Bethlehem«

Die bisherige Hauptträgerin des missionarischen Werkes, die SMB, bestand zivilrechtlich schon als eine der Trägerorganisationen der BMI durch den »Verein Missionshaus Bethlehem« (Zivilverein). Die Gründung der Zivilgesellschaft von 1907 (siehe oben) und die Weiterführung unter dem Namen »Verein Missionshaus Bethlehem« erwies sich jetzt als ein großer Vorteil für eine solide Konstituierung der BMI auf zivilrechtlicher Ebene.

Aus den Statuten des Vereins geht hervor, dass er sich der »Mitarbeit am Missionsdienst der katholischen Kirche in Zusammenarbeit mit der Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee [...] durch Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und die Grundbedürfnisse der Armen, Schwachen und Vernachlässigten vor allem in der Dritten Welt.« (Art. 1) verpflichtet weiß. Dies entspricht der Zielsetzung sowohl der SMB als auch dem Leitbild der BMI.

4.3.2 Die Gründung des

»Vereins aus Assoziierten und Mitarbeitenden«

Anfangs 1998 begann die Arbeit mit dem Ziel, die zweite Trägerorganisation zu konstituieren. Die Assoziierten und Mitarbeitenden setzten sich einerseits mit einem Statutenentwurf für einen zu bildenden Verein und andererseits sehr intensiv mit der gemeinsamen Verantwortung für die Zukunft der erweiterten Trägerschaft des missionarischen Werkes auseinander. Am 30. Juni 2000 wurde der Verein mit 132 Mitgliedern nach ZGB, Art. 60ff. gegründet und besteht jetzt unter dem Namen »Verein Partnerverein Bethlehem«.

Der Zweckartikel der Statuten entspricht der Zielsetzung des Generalkapitels 1998 zur Gründung der Bethlehem Mission Immensee: »Der Verein ›Partnerverein Bethlehem‹ trägt mit der Missionsgesellschaft Bethlehem, zivilrechtlich vertreten durch den Verein Missionshaus Bethlehem, das Werk der Bethlehem Mission Immensee in der Weiterführung des missionarischen Auftrages.« (Art. 2) »Der Verein ›Partnerverein Bethlehem‹ führt Frauen und Männer zusammen, die im katholischen Missionswerk Bethlehem Mission Immensee

in ökumenischer Offenheit am missionarischen Auftrag der Kirche mitwirken.« (Art. 3) »Grundlage der Mitarbeit ist das Leitbild der Bethlehem Mission Immensee.« (Art. 4).

Damit waren die Voraussetzungen für die Gründung der BMI geschaffen, wie es das Generalkapitel 1998 vorgesehen hatte.

4.3.3 Die Gründung des Vereins »Bethlehem Mission Immensee«

4.3.3.1 Die Statuten

Am 17. November 2000 fand die Gründungsversammlung des Vereins Bethlehem Mission Immensee (Art. 60ff. ZGB) im Missionshaus Bethlehem in Immensee statt. Im Hinblick auf den missionarischen Auftrag ist der Zweck in den Statuten deutlich festgehalten: »Zweck des Vereins ist die Weiterführung der missionarischen Tätigkeit der Missionsgesellschaft Bethlehem gemäss seinem Leitbild. Er steht im besonderen Dienst am Missionsauftrag der katholischen Kirche und versteht diesen als Mitarbeit am Wachsen des Reiches Gottes, das Jesus Christus gelebt und bezeugt hat.« (Art. 2) In den Statuten wird ebenfalls die Tätigkeit ganz kurz skizziert, wie sie im Leitbild ausführlich beschrieben ist. Dabei wird deutlich, dass der Verein die Tätigkeit der Missionsgesellschaft Bethlehem konsequent fortsetzt, also sich diesbezüglich nicht neu definiert: »Die Tätigkeit des Vereins umfasst dabei die Missions-, Pastoral-, Bildungs-, und Entwicklungsarbeit weltweit, wobei all diese Tätigkeiten unter dem Gebot des Einsatzes für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung stehen. Der Verein fühlt sich dabei insbesondere folgenden drei Grundoptionen verpflichtet:

- a der Verkündigung und Feier des ›Gottes des Lebens‹
- b dem Engagement und der Hilfe für die Benachteiligten und Ausgeschlossenen in Asien, Afrika, Lateinamerika und auch in Europa
- c dem Austausch und der Zusammenarbeit zwischen Menschen verschiedener Kontinente, Kulturen und Religionen.« (Art. 3)

Damit wird der missionarische Auftrag der SMB nicht nur fortgesetzt, sondern die verschiedenen Bereiche der missionarischen Arbeit werden auch als integrale Arbeit verstanden, wenn Verkündigung, sozialpolitisches Engagement und interkultureller und interreligiöser Austausch als drei Aspekte des einen missionarischen Auftrags gesehen werden. Schließlich wird auch auf die Zeichen der Zeit geantwortet, u. a. indem Europa in die missionarische Arbeit eingebunden wird und Austausch und Zusammenarbeit zwischen den Menschen verschiedener Kulturen und Religionen – im Sinn der Friedensarbeit – einen prominenten Platz erhält.

Das Leitbild wie auch die Statuten sind für alle Mitarbeitenden in der BMI, also für SMB-Mitglieder wie auch für die Mitglieder des Partnervereins verpflichtend. Sie beeinträchtigen hingegen in keiner Weise die Konstitutionen der SMB, die nach wie vor für die SMB-Mitglieder verbindlich bleiben.

4.3.3.2 Ein Delegiertensystem

Das Prinzip der gemeinsamen Verantwortungsübernahme von SMB-Mitgliedern und Laienmitarbeitenden hat auch auf der strukturellen Ebene höchste Priorität. Weil die Mitglieder beider Partnerorganisationen über viele Länder zerstreut sind und deshalb bei einer Generalversammlung ein beachtlicher Teil der Mitglieder der beiden Partnerorganisationen aus verschiedenen Gründen nicht daran teilnehmen könnte, einigte man sich auf ein Delegiertensystem. Die beiden Partnerorganisationen bestellen im Eigenrecht je sechs

Delegierte; diese 12 Delegierten führen die jährliche ordentliche Generalversammlung durch. Alle fünf Jahre findet eine erweiterte Generalversammlung statt, bei der zusätzlich 10 Delegierte aus den Kontinenten Asien, Afrika und Lateinamerika dazukommen. Dieses Gremium wählt den Vorstand.

Entsprechend den Statuten der BMI besteht der Vorstand aus je zwei Mitgliedern der beiden Partnerorganisationen und einem fünften Mitglied, das aus einer der beiden Partnerorganisationen gewählt werden kann. Zurzeit ist der Vorstand aus zwei SMB-Mitgliedern und drei Mitgliedern des Partnervereins Bethlehem zusammengestellt.

4.4 Die Arbeit der Bethlehem Mission Immensee

Aus den obigen Ausführungen ist deutlich geworden, dass es mit der Gründung der BMI darum ging, den missionarischen Auftrag der SMB konsequent weiterzuführen und zwar mit jenem Personal, das mit dem missionarischen Charisma betraut ist. Die Leitungs- und Entscheidungsaufgaben sind jenen Leuten übertragen, die den missionarischen Auftrag wahrnehmen. Dabei kommt das Prinzip der gemeinsam getragenen Verantwortung zwischen SMB-Mitgliedern und Mitgliedern des Partnervereins Bethlehem voll und ganz zur Anwendung.

4.5 Die Konkretisierung des Leitbildes

Das Identitätspapier – konkretere Definition der BMI nach Innen. Nach der Gründung der BMI erwies es sich als notwendig, das Leitbild zu konkretisieren. Der Vorstand erarbeitete auf Grund des Leitbildes Überlegungen zur »Identität der Bethlehem Mission Immensee«, die sowohl für den Vorstand als auch für die Geschäftsleitung verbindliche Leitungsgrundsätze festhielten. Die Ausführungen bezogen sich auf die Tätigkeitsfelder in Asien, Afrika, Lateinamerika und Europa und die entsprechende Art der Präsenz wie auch auf Grundhaltungen, die diese Tätigkeiten charakterisieren: religiöse, solidarische, dialogische, partizipativ-partnerschaftliche und fach- und sachbezogene Grundhaltungen.⁵⁴

Das Institutionsprogramm zuhanden der DEZA – konkrete Definition der BMI nach Außen. Im selben Jahr machte die finanzielle Unterstützung der BMI durch den Bund ein so genanntes »Institutionsprogramm« erforderlich. Eine Arbeitsgruppe definierte die BMI zuhanden der »Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit« (DEZA). Darin wurde zuerst die ideelle Ausrichtung der BMI, dann ihre Strategie und schließlich die Umsetzung der Strategie formuliert. Die große Herausforderung bestand darin, einerseits der Zwecksetzung und dem Ursprung als missionarische Organisation treu zu bleiben und gleichzeitig eine Sprache zu finden, die für eine Bundesstelle verständlich war.⁵⁵

4.6 Die erste erweiterte Generalversammlung der BMI 2003

Die erste erweiterte Generalversammlung wurde auf 2003 festgesetzt, um den fünfjährigen Rhythmus der Generalkapitel der SMB aufzunehmen. Die Meinungsbildung im Hinblick auf die erweiterte Generalversammlung der BMI 2003 fand für die SMB beim Generalkapitel und für den Partnerverein bei Vorbereitungsversammlungen desselben Jahres statt.

⁵⁴ VORSTAND BMI, *Identität der Bethlehem Mission Immensee*, Immensee 2002.

⁵⁵ BETHLEHEM MISSION IMMENSEE, *Programm für den Einsatz von freiwilligen Fachleuten für die Periode 2003-2007*, Immensee 2002.

⁵⁶ BETHLEHEM MISSION IMMENSEE, *Dokumente der erweiterten Generalversammlung 2003*, Immensee 2003.

Bei dieser ersten erweiterten Generalversammlung der BMI wurde die Kompetenz der BMI in Bezug auf die Planung, Entscheidung und Durchführung des missionarischen Auftrags konkret sichtbar. Vom 22. Mai bis zum 6. Juni versammelten sich die 22 Delegierten – 11 SMB-Mitglieder und 11 Mitglieder des Partnervereins Bethlehem – in Immensee. Die Vertiefung des Leitbildes während den ersten Tagen diente als spirituelle Grundlage für die anschließenden Verhandlungen. Neben einer Botschaft, der als Leitidee Lukas 4,18 vorangestellt wurde, kreisten die Diskussionen und Entscheide um drei Bereiche: die Präsenz der BMI in Asien, Afrika, Lateinamerika und Europa; die Personalvermittlung nach Asien, Afrika und Lateinamerika; Fragen der Kommunikation, Bildung und Beziehungsarbeit. Die Ergebnisse wurden anschließend publiziert.⁵⁶

Die Präsenz der BMI in den verschiedenen Kontinenten umfasste einerseits die Vernetzung mit internationalen Organisationen, die Kongruenz der Praxis in andern Kontinenten mit den Bildungsangeboten in Europa, die Förderung des interkulturellen und interreligiösen Dialogs, andererseits die Positionierung der BMI in der europäischen kirchlichen und zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit wie auch Fragen des Führungsstils und der Finanzen. Beim Bereich Personalvermittlung standen Fragen der Projektpartnerschaft, der geographischen Konzentration, der Kriterien für Personalauswahl und Inhalt der Vorbereitung, der Zusammenarbeit mit andern europäischen Organisationen, der Langzeitmitarbeit und des Austauschs von lokalem Personal zwischen Kontinenten.

Der dritte Themenbereich besprach das Verständnis der missionarischen Präsenz, die Kampagnentätigkeit, den Austausch von Personal aus andern Kontinenten nach Europa und die Pflege der Beziehungen zu ehemaligen Mitarbeitenden in Asien, Afrika, Lateinamerika und Europa.

Die Diskussionen an der Generalversammlung 2003, die entsprechenden Entscheide, die dabei gefällt wurden und die an verschiedene Gremien erteilten Aufträge zeigen deutlich, dass die BMI ihre Aufgabe als Trägerin des missionarischen Auftrags der SMB voll und ganz wahrgenommen hat.

5 Ausblick

Der Durchblick durch die Geschichte und die Entwicklung der Missionsgesellschaft Bethlehem (SMB) bis zur Neugründung der Bethlehem Mission Immensee (BMI) in Bezug auf das missionarische Konzept und das Selbstverständnis zeigt, dass die Missionsgesellschaft Bethlehem immer nach einer klar definierten Zielsetzung gearbeitet hat: Mitarbeit am missionarischen Dienst der Kirche. Sie hat sich auch von diesem missionarischen Auftrag her definiert. Diese Grundintention, nämlich voll und ganz im missionarischen Dienst zu stehen, ist auch auf die neue Struktur der BMI übergegangen. Der missionarische Auftrag wurde im Lauf der Geschichte entsprechend den Zeichen der Zeit immer wieder mit neuen Schwerpunkten realisiert.

Es ist ebenfalls hervorzuheben, dass die missionarische Spiritualität, wie sie in der Chiffre »Bethlehem« zusammengefasst ist, von Anfang an, d. h. von Barral mit seinem Institut Bethlehem durch die Missionsgesellschaft Bethlehem hindurch in das neue Werk der Bethlehem Mission Immensee durchgetragen wurde und weiterhin das Werk bestimmen wird.

Andererseits ist deutlich geworden, dass die SMB die Veränderungen im Bereich der missionarischen Berufe wahrgenommen und sich ihnen gestellt hat. Das II. Vatikanische Konzil und die darauffolgende Reflexion brachten die Missionsgesellschaft dazu, zusammen mit

den Mitgliedern auch die missionarischen Charismen der Laien zu sammeln, auszubilden und auszusenden. Die Erkenntnis der permanenten Berufung von Laien zum missionarischen Dienst einerseits und der Rückgang der traditionellen Berufe andererseits führte dazu, auch die Leitungs- und Entscheidungsstruktur zu überdenken und entsprechende Konsequenzen zu ziehen. Dies führte zur Gründung der Bethlehem Mission Immensee, einem gemeinsamen missionarischen Werk, das von Mitgliedern der Missionsgesellschaft und von Laien getragen wird. Die BMI wird weiterhin alle ihre Kräfte darauf verwenden, entsprechend dem Leitbild »Männer und Frauen, Ledige und Verheiratete, Laien, Brüder und Priester« (Nr. 2) für den missionarischen Dienst zu sammeln und vorzubereiten. Das Prinzip der Parität ist Ausdruck des gegenseitigen Vertrauens des missionarischen Personals – Kleriker und Laien – und des Vertrauens in den Geist Gottes, der weht, wo und wie er will – auch in neuen Organisationsformen.

Die Begleitung Ehemaliger – wo immer sie eine bestimmte Zeit mitgearbeitet oder in irgend einer Art enger mit der SMB bzw. der BMI verbunden waren – wird für die Konsolidierung der so genannten Heimatbasis im Hinblick auf den diesbezüglichen Rückgang der SMB-Mitglieder von großer Bedeutung sein.

Die BMI wird wohl darauf hinarbeiten, die Strukturen zu vereinfachen, u. U. dahin, dass sich die beiden zivilrechtlichen Trägerorganisationen – Verein Missionshaus Bethlehem und Verein Partnerverein Bethlehem – vereinen.

Neben den durch die Generalversammlung 2003 zugewiesenen Hauptaufgaben des Vorstandes der BMI wird einer Aufgabe besonderes Augenmerk geschenkt: die Erhaltung und Vertiefung der missionarischen Bethlehem-Spiritualität. Diese wichtige Aufgabe ist auch dem Vorstand des Partnervereins in Bezug auf seine Mitglieder, die in der Zwischenzeit auf über 200 angestiegen ist, sehr bewusst. Bis anhin waren die Träger der missionarischen Spiritualität mehrheitlich die Mitglieder der SMB. Sie konnten sich betreffend die missionarische Spiritualität auf eine langjährige Vorbereitung auf ihren missionarischen Dienst wie auch auf ihr zeitlich unbefristetes missionarisches Engagement stützen. Die Mitglieder des Partnervereins Bethlehem hatten eine kürzere Vorbereitungszeit und ein zeitlich befristetes missionarisches Engagement. So wird künftig wohl vermehrt eine gemischte Gruppe aus Laien, Brüdern und Priestern die missionarische Spiritualität der Bethlehem Mission Immensee weiter tragen. Dies ist eine große Herausforderung, die aber durch die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils und die Entwicklung der SMB in die BMI hinein als Zeichen der Zeit angenommen und verwirklicht werden muss.

Solange es Christengemeinden gibt, ist damit der missionarische Auftrag als Zeugnis-Geben wesentlich verbunden, und es wird immer Christinnen und Christen geben, die dieses missionarische Zeugnis zu ihrem Beruf machen, damit der Austausch von Glaubenserfahrungen zwischen allen Kontinenten und der Dialog zwischen Menschen verschiedener Kulturen und Religionen im Dienst des Aufbaus des Gottesreiches – einer Welt der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens – verwirklicht werden kann.

Zusammenfassung

Entlang der Geschichte der Missionsgesellschaft Bethlehem (SMB) stellt der Autor einerseits ihre bleibende Identität und andererseits die notwendigen Veränderungen ihres missionarischen Selbstverständnisses und der damit verbundenen Struktur dar. Aus dem Auftrag zum missionarischen Dienst als dem Grundcharisma der SMB ergibt sich ihre Spiritualität, die mit der Chiffre »Bethlehem« umschrieben wird; sie wird im Lauf der Zeit entsprechend den sich verändernden Umständen in verschiedenen Schwerpunkten ausgefaltet. Ebenso richtet sich die Struktur der SMB nach dem missionarischen Auftrag und erfährt in ihrer Antwort auf die Zeichen der Zeit die notwendigen Veränderungen bis hin zur Gründung der Bethlehem Mission Immensee (BMI), damit der missionarische Auftrag unter den gegebenen Umständen auch in Zukunft verwirklicht werden kann.

Summary

Following the history of the Bethlehem Mission Society (SMB) the author describes on the one hand its constant identity, and on the other hand the necessary changes of the missionary self-understanding and the respective structural changes of the Society. The basic charisma of the SMB is in the service of the missionary task. The spirituality expressed with the title »Bethlehem« is derived from this task and is unfolded in different ways according to the changing circumstances. Similarly the structure of the SMB depends on the missionary task and it recognises the need for change according to the signs of the time. The necessary changes even included the foundation of the Bethlehem Mission Immensee (BMI) so that the missionary task may also be fulfilled in the future according to the given circumstances.

Sumario

Siguiendo la historia de la Sociedad de Misiones Betlehem (SMB), el autor presenta por una parte su permanente identidad y por otra los necesarios cambios programáticos y de las estructuras subsiguientes. De la tarea misionera como carisma fundamental de la SMB se desprende su espiritualidad, que se puede describir con el símbolo »Bethlehem« (Belén) y es adaptada a lo largo de los años en diferentes puntos con arreglo a los signos de los tiempos. También la estructura de la SMB se desprende de su tarea misionera y experimenta en su respuesta a los signos de los tiempos los cambios necesarios hasta fundar la Bethlehem Misión Immensee (BMI), para que la tarea misionera pueda ser realizada también en el futuro bajo diferentes condiciones.

Der verweigerte Tabernakel- schlüssel

**Juristische Streitigkeiten zwischen
kirchlicher und staatlicher Macht
während der Christianisierung der
Philippinen**

1 Einleitung

In der Frühen Neuzeit erlebte Spanien ein »Goldenes Jahrhundert«, ein *siglo de oro*, in dem Philosophie, Kunst, Literatur und Theologie blühten. Spanien war von seiner Größe und Berufung überzeugt, andere Länder zur Ehre Spaniens und für Gott zu erobern. Das spanische Imperium sah sich im Sinne der herrschenden religiösen Ideologie im Dienst zweier Majestäten: der göttlichen und der königlichen Majestät. Ein solches Konzept bildete die Grundlage für die Einheit von Kirche und Staat, für das Bündnis von Thron und Altar. Auf diesem Hintergrund bedeutete Kolonisation die Expansion eines hierokratischen Staates.¹

Die Idee, die der Staat unterstützte, war, dass alle Spanier, Laien wie Geistliche, die Pflicht hätten, die ganze Welt zu christianisieren. Hinter dieser Idee stand eine Art Messianismus, der aus der Überzeugung lebte, dass die Spanier das auserwählte Volk seien, mit der Aufgabe, alle Welt zu bekehren (Heiden, Moslems und Juden).² Mit einer solchen Vision im Herzen verpflichteten sich die spanischen Ordensmänner und Ordensfrauen, ihr ganzes Leben an der »Missionsfront« dieser Idee zu weihen. Die spanische Krone unterstützte dieses Programm, was bedeutete, dass im spa-

nischen Kolonialsystem das Profanum und das Sacrum, Staat und Kirche, sehr eng miteinander verwoben waren.

Durch die so genannte »Alexandrinische Schenkung« verpflichteten sich die katholischen spanischen Könige, für die Ausbreitung des christlichen Glaubens zu sorgen (Königliches Patronat).³ »So unterstützen der Klerus (Missionare) und die Bischöfe in Spanien und in den neuen Gebieten der Oberhoheit des Königs.«⁴ Das galt auch für die Philippinen, die die Spanier (Legazpis Expedition) von Mexiko aus im Jahre 1565 annektierten.⁵ Auch auf den Philippinen war die katholische Kirche – den Zielen der spanischen Krone verpflichtet – die wichtigste und effektivste Institution der Kolonialpolitik. Gleichsam mit dem Schwert in der einen Hand und dem Kreuz in der anderen verstand man Eroberung und Landnahme als Realisierung des Missionsauftrags.⁶ Der Glaubenseifer der Missionare machte sie blind für die Tatsache, dass sie ein Bündnis eingegangen waren, das dem Evangelium Jesu Christi widersprach. Die neuen Herren waren von der spanischen Krone mit Vollmachten ausgestattet worden, die der hemmungslosen Ausbeutung der einheimischen Bevölkerung Tür und Tor öffneten.⁷

2 Christianisierung durch die Ordensleute

Die in Begleitung Legazpis ankommenden Ordensleute hatten die klare Weisung, »das Evangelium Jesu Christi zu verkünden, Liebe und Gehorsam zur katholischen Kirche zu wecken, den Aberglauben und die Irrlehren als Teufelswerk auszumerzen und die Gesetze der spanischen Krone respektieren zu lehren. In der Tat sahen die Missionare in den Glaubensüberzeugungen der Einwohner, ihren Sitten, Bräuchen und religiösen Traditionen ein Werk des Teufels und einheimische Priester und Priesterinnen als dessen Werkzeuge.«⁸

Nachdem die Augustinermönche in den ersten Jahren allein gegen Teufelswerk und Aberglauben gekämpft hatten, kamen 1578 die Franziskaner hinzu, 1581 die Jesuiten, 1587 die Dominikaner und 1606 die Augustiner-Rekollektanten. Um Gebietsstreitigkeiten unter ihnen zu vermeiden, gab König Philipp II. dem Gouverneur die Order, jeder Gruppe ein eigenes Gebiet zur Missionierung anzuvertrauen. Zugleich mit der königlichen Instruktion kamen weitere 100 Ordensleute auf den Philippinen an: 40 Augustiner, 24 Dominikaner, 18 Franziskaner und 18 Jesuiten. Im Jahre 1598 war der größte Teil des Inselreiches aufgeteilt. Die Missionare kamen hauptsächlich aus Spanien und aus Mexiko angereist. König Philipp II. hatte für ihre Reiseunterkunft und die Reisekosten (pro Person umgerechnet rund \$900) aufzukommen. Die Reise dauerte zwei Jahre: von Sevilla ging die Schiffsreise nach Vera Cruz bzw. von Acapulco nach Manila. Waren die Missionare sicher angekommen und hatten mit ihrer Arbeit begonnen, bekamen sie jährlich 100 Pesos Gehalt, 250 Schüsseln Reis, zusätzlich Wein und Öl für die Eucharistiefeier.⁹

Die gesamte Missionsarbeit, die Evangelisation und der Aufbau der Kirche auf den Philippinen lagen in den Händen von Ordensleuten. Sie verkündeten das Evangelium, lehrten die Filipinos die wichtigsten Gebete wie das Vater Unser, das Gegrüßet seist du Maria, das Credo, die Zehn Gebote, den katholischen Katechismus, die christliche Pflichten und Tugenden; sie spendeten die Sakramente und gründeten Missionsstationen, die so genannten Doctrinas, wo sie Kapellen, Kirchen und andere Gebäude wie Krankenhäuser, Schulen und Waisenhäuser errichteten.¹⁰ Die Einheimischen wurden in den Schulen nicht nur mit dem christlichen Glauben bekannt gemacht, sondern auch in der spanischen Sprache unterrichtet, überdies wurde ihnen die spanische Kultur nahegebracht. Es wurden Gymnasien mit Heimen errichtet, in denen die Jugend-

lichen unter der Leitung der Missionare ausgebildet wurden, was einen großen Einfluss auf Familie und Gesellschaft hatte.

Langsam bildete die philippinische Kirche ihre institutionelle Gestalt und hierarchische Struktur heraus. Als erstes wurde 1579 die Diözese Manila errichtet mit dem Dominikaner Domingo de Salazar als Bischof an ihrer Spitze. Bei der Errichtung dreier weiterer Diözesen in der Kirchenprovinz Manila im Jahre 1595 – der Diözesen Nueva Segovia, Nueva Caceres und Cebu – ordnete und verfügte der König

1 Horacio de la COSTA, *Readings in the Philippine History*, Manila 1964, 58.

2 John PHELAN, *Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Los Angeles 1956, 11f; DERS., *Hispanization of the Philippines. Spanish Aims and Filipino Responses, 1565–1700*, Madison 1959, 4f.

3 Horst RZEPKOWSKI, *Lexikon der Mission*, Graz 1992, 211f, 342; M. de VERA, *Theologico-Juridical Problems in the Occupation and Evangelization of the Philippines (1565–1600)*, in: *Philippiniana Sacra* 10 (1970), Nr. 14, 1.

4 William E. SHIELS, *King and Church: The Rise and the Fall of the Patronato Real*, Chicago 1961, 6f; Fritz KÖSTER/ Paul M. ZULEHNER (Hg.), *Macht und Ohnmacht auf den Philippinen*, Freiburg i. Br. 1986, 16.

5 Francisco MONTALBAN, *Das Spanische Patronat und die Eroberung der Philippinen*, Freiburg i. Br. 1930, 71–73.

6 »Das Kreuz legitimierte das Schwert; das Schwert bahnte dem Kreuz den Weg« (Michael SIEVERNICH [Hg.], *Conquista und Evangelisation*, Mainz 1992, 38) oder »Das Schwert in der einen Hand, boten sie mit der anderen das Evangelienbuch dar« (Josef GLAZIK, *Der Missionsfrühling*, in: Hubert JEDIN (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg i. Br. 1985, Bd. IV, 607f).

7 Renato CONSTANTINO, *The Philippines: A Past Revisited*, Manila 1975, 43, 48, 51, 53, 60.

8 KÖSTER/ ZULEHNER, *Macht und Ohnmacht* (wie Anm. 4), 21.

9 John SCHUMACHER, *Readings in Philippine Church History*, Quezon City 1987, 17. Die Reise kostete 125 000 Meravedis, das waren ungefähr \$ 900 (1968); Horacio de la COSTA, *Episcopal Jurisdiction in the Philippines During the Spanish Regime*, in: Gerald ANDERSON (Ed.), *Studies in Philippine Church History*, London 1968, 45.

10 SCHUMACHER, *Readings* (wie Anm. 9), 44; COSTA, *Episcopal* (wie Anm. 9), 47.

alles bis ins Detail; so entschied er unter anderem, wo die Diözesen zu errichten seien, welche Heiligen sie als Schutzpatrone erhalten sollten und wer ihnen als Bischof vorstehen sollte. In einem Schreiben an den spanischen Botschafter in Rom ordnete der König an, den Papst über seine Maßnahmen zu informieren und die entsprechende Bestätigung des Kirchenoberhauptes einzuholen.¹¹

Gleichzeitig mit dem Brief nach Rom ging ein königlicher Befehl an Dasmariñas, den damaligen Gouverneur auf den Philippinen, der über die Ausgaben für die zu errichtenden Kirchen und Klöster zu wachen hatte. Ein Teil der Kosten, so lautete die Weisung des Königs, »geht zu unseren Lasten, ein Teil zu Lasten der Spanier auf den Philippinen und der Eingeborenen«¹². Dies zeigt, dass es dem König ernst war mit seiner Patronado Real, seiner Aufsichtspflicht.

Unter dem Bischof Salazar fand die erste Synode von Manila (1582-1586) statt; sie gilt als bedeutendes kirchliches Ereignis auf den Philippinen. Bedeutsame soziale und religiöse Fragen standen auf der Tagesordnung, die diskutiert und zu beantworten versucht wurden. Zum Beispiel Fragen im Zusammenhang mit der spanischen Besetzung der Philippinischen Inseln, der Freiheit der einheimischen Bevölkerung, gerechtem Lohn, der Sklaverei und unrechtmäßigem Landerwerb. Die Kirche hat sich auf dieser Synode nicht in staatliche Angelegenheiten eingemischt, jedoch die Beschlüsse dem spanischen König als dem Schutzherrn der kirchlichen Mission vorgelegt. Dieser bestätigte die Leiter der philippinischen Kirche als offizielle Berater der Kolonialregierung.¹³

Bemerkenswert ist, dass in der ersten Phase der Christianisierung die Missionare in Treue und Eifer zu ihrem missionarischen Auftrag ganz auf der Seite des Volkes standen und dass die Einwohner sich durch die sowohl vor den spanischen Herren wie auch den einheimischen Chefs

geschützt fühlten. Solches Engagement bewog viele, Christen zu werden. Allgemein zeigten die Ordensleute Interesse an den Menschen, erlernten ihre Sprache, interessierten sich für ihre Kultur, Sitten und Bräuche. Bei Übergriffen und Machtmissbrauch ergriffen sie die Partei der Bevölkerung.¹⁴

Diese Einstellung hat sich jedoch später verändert. Im Verlauf der Auseinandersetzungen zwischen den Kolonialbeamten, Bischöfen und Ordensleuten um größere Machtbefugnisse gingen viel Kraft und Energie verloren. Die einheimische Bevölkerung war bei diesen Auseinandersetzungen die leidtragende Partei.

Zu Beginn des 17. Jhs. trat ein moralischer Verfall unter der Geistlichkeit ein. Für die vielen neuentdeckten Gebiete wurden dringend Missionare gebraucht. Deshalb wurde die Ausbildungszeit in Spanien verkürzt und Privilegien und Möglichkeiten zu einer kirchlichen Karriere angeboten, die den Beruf des Missionars attraktiv machen sollten.¹⁵ Schon Bischof Salazar von Manila beschwerte sich 1581 über die Ordensleute, die keineswegs mehr als zuverlässige Helfer erfahren wurden und im Laufe der Zeit die anfänglichen Sympathien seitens der Bevölkerung verloren hatten.¹⁶ Bischof Benavides, Salazars Nachfolger, spricht in einem Brief an König Philipp II. von manchen Missständen unter den Ordensleuten, dass sie beispielsweise die nicht profitablen Doctrinas verlassen würden und sich nach China absetzten.¹⁷

Nicht nur die Tatsache, dass die Annahme des christlichen Glaubens oft auf massiven äußeren Druck hin erfolgt war, auch die Verknüpfung von weltlicher Macht und Religion führte zu immer größerem Widerstand. Da die Filipinos sehr religiös waren, richtete sich solcher Protest nicht gegen den christlichen Glauben, sondern gegen die spanische Herrschaft, die wirtschaftliche Ausbeutung sowie die Abwertung der einheimischen Bevölkerung als Menschen und Christen zweiter Klasse.

3 Juristische Kämpfe und Streitigkeiten

In der Geschichte der Christianisierung der Philippinen kam es immer wieder zu Streitigkeiten und Zusammenstößen zwischen den Bischöfen und den Gouverneuren, den Dominikanern und den Jesuiten, den Ordensleuten und den Bischöfen, – Auseinandersetzungen, die viele Spannungen mit sich brachten und sich für die Christianisierung nachteilig auswirkten. Letztlich ging es bei den Kämpfen zwischen ziviler und kirchlicher Gewalt um Macht. Während die zivile Autorität, deren höchster Repräsentant der König war, sich auch für die Evangelisation der Kolonien verantwortlich fühlte, sah sich die Kirche – im Auftrag der göttlichen Majestät – sehr bewusst in der Rolle des Gewissens des Königs. Kein Wunder, dass die im Dienst der weltlichen und göttlichen Majestäten stehenden Institutionen oft miteinander in Konflikt gerieten.

Im Jahre 1592 schrieb der Gouverneur Dasmariñas einen Brief an den König, in dem er unter anderem die Jesuiten anklagt, dass die Einheimischen in einem Dorf im Schatten der Kirche in großem Elend lebten und sich beschwerten, weil ihnen von den Jesuiten ihr Land und ihr Erbe genommen worden sei. Zusätzlich beschuldigt er manche Ordensleute, dass sie zuviel Geld für Beerdigungen, Taufen und Hochzeiten verlangten. Deshalb würden die Christen ihre Toten heimlich beerdigen oder ohne das Sakrament der Ehe zusammenleben, weil sie die verlangten Gebühren nicht aufbringen könnten.¹⁸

In seinem Kampf um Gerechtigkeit gegen den königlichen Gouverneursrat und die Encomenderos schrieb Bischof Salazar im Jahre 1583 an den spanischen König:

»Ich kann keine Worte finden, Ihrer Majestät das Unglück zu beschreiben, die Ungerechtigkeit und das Leiden, die Folter und die Armseligkeit, welche die Inder (die Filipinos) zu erdulden haben, wenn der Tribut eingesammelt wird [...] wenn der

Chef ihnen nicht so viel Gold gibt, wie sie verlangen, dann kreuzigen sie den elenden Chef oder stecken seine Hände in Schraubstöcke. So haben die Encomenderos, wenn sie zum Einsammeln des Tributs kommen, ihre Stöcke und Peitschen dabei und foltern den Chef so lange, bis er die gesamte Summe, die sie verlangen, aufbringt. Manches Mal wird die Frau oder Tochter des Chefs festgenommen, wenn dieser nicht erscheint. Viele der Chefs sind infolge der Folter gestorben, wie ich selber festgestellt habe.«¹⁹

Er berichtet weiter, dass gegen geltendes Recht Abgaben von Kindern, Greisen und Sklaven kassiert würden; dass der Tribut so hoch sei, und deshalb viele es vorziehen würden, unverheiratet zu bleiben, andere sogar ihre Kinder umbrächten.

Harte Auseinandersetzungen fanden in den Jahren 1636–1640 zwischen dem Gouverneur Sebastian Hurtado de Corcuera und dem Erzbischof Hernando Guerrero (OSA) statt.²⁰ Vorangegangen war ein Streit zwischen den Dominikanern und dem Erzbischof, bei dem es um die Teilung der Dominikaner-Provinz in Asien, Japan/China und den Philippinen ging. Der Gouverneur hatte die Teilung gut geheiß, der

¹¹ SCHUMACHER, *Readings* (wie Anm. 9), 18–19.

¹² Ebd., 20.

¹³ L. GUTIERREZ, *The Synod of Manila: 1581–1586*, in: *Philippiniana Sacra* 25 (1990), Nr. 74, 195f.; J. SCHUMACHER, *The Manila Synodal Tradition: A Brief History*, in: *Philippine Studies* 27 (1979) 292f.

¹⁴ CONSTANTINO, *The Philippines* (wie Anm. 7), 67; vgl. dazu Mariano DELGADO, *Las Casas' posthumer Sieg. Zur Kontroverse über die Missionsart und die Tributfrage im Zusammenhang mit Conquista und Evangelisation der Philippinen*, in: *Annuario historiae conciliorum* 27/28 (1995/1996) 737–768.

¹⁵ PHELAN, *Hispanization* (wie Anm. 2), 39f.; CONSTANTINO, *The Philippines* (wie Anm. 7), 67.

¹⁶ SCHUMACHER, *Readings* (wie Anm. 9), 69.

¹⁷ Ebd., 66.

¹⁸ CONSTANTINO, *The Philippines* (wie Anm. 7), 77.

¹⁹ Ebd., 47.

²⁰ SCHUMACHER, *Readings* (wie Anm. 9), 114–116.

Erzbischof sich jedoch dagegen ausgesprochen, weil die Entscheidung nicht durch den Königlichen Indienrat bestätigt worden war. Der Gouverneur musste schließlich einlenken.

Doch schon bald kam es zu einem neuen Konflikt. Die Truppe des Gouverneurs hatte unter Missachtung des Asylrechtes einen in die Kirche St. Augustin in Manila geflohenen Soldaten gefangengenommen, weil er ein Mädchen erstochen hatte, und ihn nach einem schnellen Gerichtsverfahren vor der genannten Kirche erschossen. Der Erzbischof zeigte sich darüber tief verletzt und wartete auf eine Gelegenheit, es dem Gouverneur heimzuzahlen. Die kam auch schon bald. Es ging dabei um die Ernennung des Kaplans der spanischen Truppen auf der Insel Formosa, dem heutigen Taiwan, bei der es zu einem Streit zwischen dem Erzbischof und den Jesuiten kam. Da der Gouverneur auf der Seite der Jesuiten stand, exkommunizierte der Erzbischof kurzerhand den Gouverneur samt dem königlichen Gouverneursrat wegen Einmischung in kirchliche Angelegenheiten.

Als Reaktion darauf nahmen Truppen in Mai 1636 den bischöflichen Palast ein. Der Erzbischof versuchte zwar, mit einer Monstranz, dem Allerheiligsten in Händen, die Soldaten aufzuhalten. Als ihn jedoch die Kräfte verließen und er die Monstranz weiterreichen musste, nahmen ihn die Soldaten sofort fest und verfrachteten ihn auf ein Schiff, das ihn in die Verbannung auf die Insel Corregidor brachte. Da er sich jedoch reuig zeigte, durfte er nach einem Jahr zurückkehren. In einem Brief an ihn übte König Philipp IV. scharfe Kritik an seinem Verhalten. Der Erzbischof starb im Jahre 1640.

Ein weiteres Beispiel für die Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche war der Inquisitionsprozess gegen den Gouverneur Diego Salcedo.²¹ Dieser war im Jahre 1663 Gouverneur geworden und hatte sofort begonnen, mit den Holländern Handelsbeziehungen aufzunehmen. Schon nach kurzer Zeit kontrollierte er

den gesamten Handel, was die spanische Bevölkerung gegen ihn aufbrachte. Ohne Möglichkeiten, sich wirksam gegen den Gouverneur zu wehren, riefen die Spanier schließlich eine Institution zu Hilfe, gegen die auch Salcedo keine Chance hatte: die Inquisition.

Allerdings besaß die philippinische Kirche kein eigenes Inquisitionstribunal, sondern nur einen vom mexikanischen Inquisitionstribunal abhängigen Kommissar, so dass aus Mexiko P. Jose Paternina – übrigens ein Feind Salcedos – anreiste, um den Fall zu prüfen.

Die Tatsache, dass Salcedo mit den häretischen Holländern in Batavia (Jakarta) Handelsbeziehungen aufgenommen hatte und sogar einige Holländer, die ihn von Flandern aus auf der Reise zu den Philippinen begleitet hatten, in seiner Residenz wohnen ließ, bot einen geeigneten Anlass, ihn der Häresie zu bezichtigen. Einige Spanier, die Salcedo wirtschaftlich ruiniert hatte und die sich nun um die »Reinheit des Glaubens« Sorgen machten, zeigten ihn bei der Inquisition an. Nach einigen Verhören wurde Salcedo in Oktober 1668 unter dem Beifall der Menge festgenommen und mit einem Schiff auf die Reise nach Mexiko geschickt. Er starb zwei Jahre später auf der Überfahrt, noch bevor er in Mexiko angekommen war.

Nachdem jedoch das Inquisitionstribunal in Mexiko den Fall noch einmal genau geprüft hatte, erklärte es im Oktober 1671 die Festnahme für unrechtmäßig, verurteilte die Beschlagnahme der Güter Salcedos und verfügte, dass alles an seine Familie zurückgegeben werden müsse. Der Kommissar P. Jose Paternina wurde verhaftet und sollte als Gefangener nach Mexiko gebracht werden. Doch auch er starb im folgenden Jahr während der Reise dorthin.

Gouverneur Bustamante tat sich nicht nur im Eintreiben von Tribut zur Auffüllung der königlichen Schatzkammer hervor, sondern war auch bestrebt, verschiedene Missbräuche und Missstände in Zusammen-

hang mit der Tributeintreibung (Diebstahl) zu beseitigen, doch ging er dabei zu weit.²² So drang er mit seinen Truppen in Kirchen ein, um Personen, die sich dort versteckt hatten – darunter auch Ordensleute und Welpriester – festzunehmen. Die Gefängnisse waren überfüllt. Im Oktober 1719 stellte er die Superioren der Orden unter Arrest, ebenso den Dekan und die Domkapitulare. Schließlich wurde auch der Erzbischof festgenommen und im Fort Santiago in Manila in Gewahrsam gehalten.

Als sich die Nachricht davon verbreitete, kam es zu einem Aufstand. Ob reich oder arm, Spanier oder Filipinos, alle griffen zu den Waffen und rückten mit den Kampfpruf »Tod dem Tyrannen! Es lebe der Glaube!« vor, um den Gouverneurspalast einzunehmen, was ihnen auch gelang. Die Truppen des Gouverneurs hatten sich nämlich dem Schießbefehl widersetzt, weil sie wußten, dass es den Menschen in erster Linie um die Freilassung des Erzbischofs und des Klerus ging. Bei der Befreiungsaktion wurde der Sohn des Gouverneurs niedergeschossen und der Gouverneur durch Schwertstreiche verwundet.

Besonders drastisch veranschaulichen den Konflikt zwischen Kirche und staatlicher Macht, zwischen spanischer Krone und kirchlicher Jurisdiktion, die Geschehnisse im Verlauf der Auseinandersetzungen unter dem Erzbischof von Manila, dem früheren Provinzial der Dominikaner Felipe Pardo, und dem Gouverneur Juan Varga in den Jahren 1679–1689.²³ Alle Parteien waren darin involviert: der Gouverneur, der königliche Gouverneursrat, der Erzbischof, die Dekane und Domkapitulare, die Jesuiten und Dominikaner. Die Beziehungen zwischen dem Erzbischof auf der einen und dem Gouverneur und dem königlichen Gouverneursrat auf der anderen Seite waren denkbar schlecht. Da der Erzbischof auf verschiedene Vorladungen seitens des Rates nicht reagiert hatte, beschloss dieser, ihn im Falle erneuten Ungehorsams in die Verbannung zu schicken.

Ein Streit mit den Jesuiten brachte das Fass dann zum Überlaufen. Der Erzbischof hatte sie angeklagt, Handel zu treiben, was laut Kirchenrecht dem Ordensklerus verboten war. Dabei hatte der Jesuit Pater Ortego in seiner Funktion als Testamentsvollstrecker eines verstorbenen Welpriesters bloß Bienenwachs von Visayas nach Manila gebracht und die ganze Angelegenheit dem königlichen Gouverneursrat vorgelegt, weil der dachte, dass es sich um eine zivilrechtliche Angelegenheit handeln würde. Der Erzbischof betrachtete den Vorgang, wie gesagt, jedoch als Verstoß gegen kirchenrechtliche Bestimmungen und exkommunizierte den Jesuitenpater umgehend.

Verärgert beschloss der Rat daraufhin, den Erzbischof in die Verbannung zu schicken, – je weiter weg desto besser. Im März 1683, kurz nach Mitternacht, nahmen spanische Truppen das erzbischöfliche Palais ein. Nachdem dem Erzbischof das Verbannungsdekret vorgelesen worden war, ergriffen Soldaten den »guten Hirten« mitsamt dem Stuhl, auf dem er saß, und brachten ihn zu einem Schiff, das bereits am Ufer des Flusses wartete und den Erzbischof, bewacht von Soldaten, in das weit entfernte Pangasinan brachte. Überdies wurden Dominikanermönche, die im Dom als Dechant und als Domkapitulare Dienst taten, festgenommen und die Domtürme bewacht, um so zu verhindern, dass ein Interdikt ausgesprochen würde.

Unter dem neuen Gouverneur, Don Gabriel de Cruzelaegui, der seit August 1684 im Amt war, wurde Felipe Pardo aus der Verbannung zurückgerufen und erneut in sein Amt als Erzbischof von Manila eingesetzt. Dieser hatte nichts Besseres zu tun, als zunächst einmal alle Gegner von

21 Ebd., 117f; Ch. H. CUNNINGHAM, *The Inquisition in the Philippines: The Salcedo affair*, in: *The Catholic Historical Review* 3 (1918), Nr. 4, 423, 425.

22 SCHUMACHER, *Readings* (wie Anm. 9), 118f.

23 Ebd., 119–123.

damals – den Ex-Gouverneur, die Räte des königlichen Gouverneursrates, aber auch den Domdechanten und die Mitglieder des Domkapitels – zu exkommunizieren. Nach einiger Zeit wurde die Exkommunikation jedoch wieder aufgehoben mit Ausnahme der Exkommunikation des ehemaligen Gouverneurs Juan Varga; erst nachdem dieser vier Monate lang jeden Sonntag mit einer brennenden Kerze in der Hand und einer Kette um den Hals drei Kirchen der Stadt besucht hatte, wurde er wieder zu den Sakramenten zugelassen.

Besonders zahlreich und äußerst ungerichtlich waren die Streitigkeiten zwischen den Bischöfen und den Orden, die sich im Zusammenhang mit den kanonischen Visitationen entzündeten und die sich sehr negativ auf die Entwicklung der philippinischen Kirche ausgewirkt haben. Einige Beispiele mögen das verdeutlichen.

So entschloss sich Erzbischof Serrano im Jahre 1622, eine kanonische Visitation durchzuführen, während der er an einem Sonntag auch zu der von dem Franziskanerpater Alonso de Valdemoros betreuten Pfarrei Dilao (Paco) kam.²⁴ Wie gewöhnlich bestieg der Erzbischof während des Hochamtes die Kanzel und forderte die Gläubigen auf, ihm alles zu sagen, was ihrer Meinung nach in der Pfarrei im Argen liege. Wie es beispielsweise um die Verwaltung der Sakramente stehe und ob nicht überhöhte Mess-Stipendien und Stolgebühren von Seiten des Padre erhoben worden seien; ob beim Vorliegen einer öffentlichen Sünde der Täter verurteilt und bestraft worden sei; ob der Pfarrer die Leute aufgefordert habe, ihm billig Reis zu verkaufen und der Kirche Almosen zu geben; ob es in der Pfarrei Personen gebe, in deren Häusern es Sklaven gebe oder Männer und Frauen von übler Lebensweise lebten; ob es Leute gebe, die Geld mit überhöhten Zinsen ausleihen würden, und schließlich; ob es Zauberer oder Hexen gebe, die den Teufel anbeteten?

Als der Erzbischof nach der Messe den Franziskaner um den Tabernakelschlüssel

bat, weil er sich vom ordnungsgemäßen Zustand des Tabernakelinneren überzeugen wollte, verweigerte ihm der Padre den Schlüssel, woraufhin ihn der Erzbischof vor der ganzen Gemeinde kurzerhand exkommunizierte.

Doch der Franziskaner gab keineswegs nach, sondern berief sich auf die ihm kraft der Bullen der Päpste Hadrian VI. und Pius V. verliehenen Privilegien und verweigerte dem Erzbischof den Gehorsam, indem er diesem die Kirchentür vor der Nase zuschloss. Der Erzbischof wandte sich daraufhin an den Gouverneur als Vertreter der weltlichen Obrigkeit und verlangte, den Mönch festnehmen zu lassen. Doch der Gouverneur antwortete, dass er keinen Grund für eine Festnahme sehe. Der Erzbischof könne sich ja an den spanischen König wenden und sich beschweren.

Es ging bei den Auseinandersetzungen wie der gerade geschilderten um Privilegien, genauer um die Befreiung der Orden von der bischöflichen Jurisdiktion. Die Bulle *Exponi nobis fecisti (Omnimoda)* des Papstes Hadrian VI. von 1522, auf die sich der Franziskaner unter anderem berufen hatte, stattete die in Missionsgebieten (West Indien) tätigen Orden unter bestimmten Umständen mit besonderen Privilegien und Rechten des Heiligen Stuhles aus, die sich auf alle Aktivitäten bezogen, für die die Bischofsweihe nicht erforderlich war.²⁵

Zwar unterstellte das Trienter Konzil dem Bischof das ganze kirchliche Tun, die Seelsorge und Verwaltung. Doch erwirkte König Philipp II., nachdem bei ihm von verschiedenen Seiten dagegen interveniert worden war, von Pius V. 1567 das Breve *Exponi nobis*, das den Ordensleuten wieder gestattete, unabhängig von bischöflicher Einflussnahme Seelsorge auszuüben, die Sakramente zu spenden und zu predigen, wie sie es vorher getan hatten. Papst Gregor XIII. widerrief zwar das Breve, was allerdings so gut wie nicht wahrgenommen wurde. Die Ordensleute gehorchten auch

weiterhin nicht dem zuständigen Bischof, sondern nur ihren Ordensoberen.²⁶

Gegenüber den Orden, die sich mit allen Mitteln den Versuchen, sie in ihrer Freiheit und unabhängigen Seelsorge einzuschränken, widersetzen, waren die Bischöfe machtlos. Ja die Orden drohten sogar, die philippinische Mission zu verlassen, was bei der damaligen Zahl von 254 Ordensleuten im Pastoraleinsatz gegenüber nur 51 Weltgeistlichen den Zusammenbruch der Pastoral bedeutete hätte.²⁷ Auch der königliche Gouverneursrat wusste um seine Abhängigkeit von den Orden, ohne die die zivile Ordnung nicht hätte aufrechterhalten und der Gehorsam und die Loyalität der Bevölkerung der von der Krone annektierten Inseln gegenüber Spanien nicht hätten eingefordert werden können.

Den Einfluss der Orden bekam ebenfalls Jahre später Erzbischof Camacho zu spüren, der 1697 eine kanonische Visitation durchführen wollte. Die Orden reagierten prompt und schlossen untereinander das Abkommen (die so genannte *Concordia*), dass im Falle einer Visitation alle Ordensleute ihre Pfarreien verlassen würden.²⁸ Zwar schrieb der Erzbischof daraufhin sofort an den König, doch ohne Erfolg. Bis zum Jahre 1902 wurde auf den Philippinen keine einzige kanonische Visitation durchgeführt. Die Macht der Orden konnte einfach nicht gebrochen werden. Der Tabernakelschlüssel blieb fest in ihrer Hand.

Jerzy Skrabania SVD

Heil und Befreiung in Afrika

Die Kirchen vor der missionarischen Herausforderung durch HIV/AIDS

»Heil und Befreiung in Afrika. Die Kirchen vor der missionarischen Herausforderung durch HIV/AIDS« – so lautete das Thema eines internationalen Symposiums, das vom 23.-25. Oktober 2006 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg stattfand. Ökumenisch ausgerichtet wurde es gemeinsam vom Stiftungslehrstuhl Missionswissenschaft und Dialog der Religionen (Prof. Dr. Francis X. D'Sa), vom Lehrstuhl Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft (Prof. Dr. Elmar Klinger) und vom Lehrstuhl für Missions- und Religionswissenschaft der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg (Prof. Dr. Andreas Nehring) veranstaltet. Es kooperierte dabei mit dem Aktionsbündnis gegen Aids, einer Plattform von über 70 deutschen Organisationen der Aids- und Entwicklungszusammenarbeit. Vertreter von Nicht-Regierungsorganisationen und der Industrie, der Kirchen und der Politik, sowie der Theologie aus Afrika und Europa waren gekommen, um Ursachen und Folgen der Pandemie, die AIDS in Afrika darstellt, in ihrer globalen Bedeutung zu reflektieren und die Herausforderungen zu thematisieren, die Aids sowohl für die Pastoral als auch für die Theologie darstellt. 70% aller HIV-positiven Erwachsenen und 80% aller betroffenen Kinder weltweit leben auf dem afrikanischen Kontinent. Oder in absoluten Zahlen ausgedrückt: Von den weltweit 40 Mio. von HIV/AIDS betroffenen Menschen leben allein 25,8 Mio. in Afrika. Der Kampf

24 COSTA, Episcopal

(wie Anm. 9), 53f;

SCHUMACHER, *Readings*

(wie Anm. 9), 128f.

25 SCHUMACHER, *Readings*

(wie Anm. 9), 123f.

26 COSTA, Episcopal

(wie Anm. 9), 48f, 52.

27 Ebd., 60.

28 SCHUMACHER, *Readings*

(wie Anm. 9), 138f;

COSTA, Episcopal

(wie Anm. 9), 61.

gegen AIDS markiert angesichts solcher Dimensionen ein Zeichen der Zeit für die Notwendigkeit globaler Zusammenarbeit für Heil und Befreiung vor Ort. Um die Gemeinsamkeit der Suche humaner Strukturen des Zusammenlebens zu fordern und sachgerechte Lösungen vor Ort zu fördern, zielte das Symposium nicht zuletzt darauf, einen Beitrag zu einer Politik der interkulturellen Verständigung zu leisten und ein Zeichen echter Ökumene zu setzen.

Kurienkardinal Javier Lozano Barragán, Präsident des Päpstlichen Rates für die Pastoral im Krankendienst, betonte in seinem Eröffnungsvortrag die pastorale Sorge der Kirche für die Kranken, Verlassenen und Vernachlässigten. Allein 27% der weltweit aufgewendeten finanziellen Mittel gegen Aids gehen auf die katholische Kirche zurück; zusammen mit anderen faith-based organisations steigt der Anteil auf 43%. Jeder vierte Aids-Patient wird durch kirchliche Organisationen betreut. Die pastoralen Bemühungen erstrecken sich auf die Felder Erziehung, Prävention, ärztliche Hilfe und seelsorgerliche Begleitung. Hierbei leisteten insbesondere die Orden, Missionswerke und Krankenstationen in kirchlicher Trägerschaft mit ihren Ärzten und Krankenschwestern hervorragende Arbeit vor Ort. Der Kardinal unterstrich die Werte der Enthaltsamkeit und ehelichen Treue auf der persönlichen Ebene, mahnte Änderungen bezüglich des Sexualverhaltens Infizierter an, er wies aber auch auf die sozialen Umstände hin, die die Ausbreitung begünstigten wie Armut, Arbeitslosigkeit, wachsende Mobilität, Arbeits-Migration und den in den Massenmedien dargestellten promiskuitiven westlichen Lebensstil. Allen Erkrankten sei wie Christus selbst zu begegnen und den in der Aids-Arbeit Tätigen stellte er das Beispiel des Barmherzigen Samariters vor Augen. Die barmherzige Liebe überwinde dabei Grenzen jeglicher Art.

Klaus Fleischer eröffnete den Dienstag, der den Situationsanalysen zu sowie den staatlichen, wirtschaftlichen und zivilge-

sellschaftlichen Reaktionen auf HIV/AIDS gewidmet war, mit einer epidemiologischen Übersicht. Während im östlichen und westlichen Schwarzafrika die Neuinfektionsrate nicht weiter ansteigt oder sogar langsam sinkt, bleibt das südliche Afrika weiter das Epizentrum der Pandemie mit einer hohen Rate von HIV-1 Neuinfektionen. Die Übertragung durch ungeschützten heterosexuellen Geschlechtsverkehr ist dabei vorherrschend und bestimmt 85% der globalen Neuinfektionen unter Erwachsenen, deren Zahl für das Jahr 2005 bei 4,1 Millionen liegt. Allein durch AIDS ist die durchschnittliche Lebenserwartung im südlichen Afrika innerhalb eines Jahrzehnts um etwa 20 Jahre auf teilweise unter 40 Jahren gesunken. Fleischer betonte die Überforderung der staatlichen und kirchlichen Gesundheitsdienste und wies auf den Mangel an Fachkräften hin. Die Kosten für antiretrovirale Arzneimittel seien nicht mehr der Angelpunkt für die Durchführung eines Therapie-Programmes. Langfristige Aids-Programme könnten nur integriert in den allgemeinen Gesundheitsdienst leistungsfähig bleiben. Fleischer betonte abschließend das große Engagement der kirchlichen Werke vor Ort.

Piet Reijer informierte in seinem Vortrag das Auditorium über die sozio-ökonomischen Auswirkungen der Pandemie. Aids trifft hauptsächlich die produktivste Altersgruppe (15-49 Jahre) und betrifft überproportional Aktivitäten, die intensive Arbeit bedeuten wie Landwirtschaft, Bergwerk oder Verkehr. Der Rückgang der Produktion von Mais um 61%, von Baumwolle um 47%, von Gemüse um 49% und des Viehbestands um 29% in einem Haushalt mit einem Aids-Toten verdeutlicht, welch katastrophale Folgen Aids nicht nur für die Infizierten, sondern für deren Familie und hier wiederum insbesondere für die Kinder hat. Die Einkommensverluste führen zu extremen Entbehrungen; die Behandlungskosten übersteigen die finanziellen Möglichkeiten der meisten Haushalte; wirtschaftliche Reserven müssen veräußert werden; die

Lebenschancen und Zukunftsperspektiven der Kinder sind in Gefahr. Hinzu kommt soziale Diskriminierung, welche die Notlage zusätzlich verschärft. Auf die Veränderung der demographischen Verhältnisse kam Reijer am Beispiel Botswanas zu sprechen. Hier fehlt im Jahr 2020 praktisch der Großteil der Bevölkerung älter als 35 Jahre. Abschließend forderte Reijer dazu auf, die weit verbreitete Konspiration des Schweigens zu stoppen, weil sie Diskriminierung und Stigmatisierung fördere und angebrachte Aktionen verhindere.

Den Vormittag beschloß Nyambura Njoroge, eine aus Kenia stammende Theologin vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf. Ihr Beitrag lautete »Resisting Gender Inequality and Injustice in the Name of Jesus«. Njoroge konstatierte: »In my journey as a pastor, theologian and ecumenical bureaucrat I have listened to endless debates and denial that gender issues are not African issues; that they are western, feminist and «our» African women should have no hand in them.« Eindringlich beschrieb sie das extreme Machtgefälle zwischen Männern und Frauen, welches insbesondere in Vergewaltigung, Ausbeutung und sexueller Gewalt gegen Frauen und Mädchen zum Ausdruck kommt. Angesichts dessen plädierte Njoroge für eine afrikanische Gender-Debatte, in der Kirchen und Theologie eine zentrale Rolle zukäme.

Die zivilgesellschaftlichen Reaktionen bestimmten den Dienstagnachmittag. Jochen Böhmer vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung skizzierte das Engagement der Bundesregierung, Norbert Otten das der Global Business Coalition, insbesondere stellte er die von DaimlerChrysler initiierten Programme vor. Für die Pharma-Industrie sprach Carl-Heinz Pommer von Böhringer/Ingelheim. Über ihre Arbeit vor Ort berichteten Sonja Weinreich vom Deutschen Institut für Ärztliche Mission (DIFÄM) und Adolf Diefenhardt für die Deutsche Lepra- und Tuberkulosehilfe (DAHW).

Ganz im Zeichen der kirchlichen und theologischen Positionen stand der Mittwoch. Bischof Tomas Shivute von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Namibia (ELCIN) und sein katholischer Kollege Bischof Franklyn Nubuasah SVD aus Botswana betonten übereinstimmend die enorme pastorale Herausforderung, vor die sich die Kirchen durch die Pandemie gestellt sehen. Vorurteile (Aids als Strafe Gottes für unmoralisches Verhalten) seien abzubauen und vor allem müsse gegen eine Haltung des Verschweigens, der Tabuisierung und Stigmatisierung vorgegangen werden. Angesichts der überaus jungen Bevölkerung sei besonderes Augenmerk nicht so sehr auf eine Verhaltensänderung als vielmehr auf frühzeitige Verhaltenserziehung der Kinder und Jugendlichen zu richten.

Aus europäischer Perspektive forderte Marco Moerschbacher vom MWI dazu auf, Wege für eine neue Beziehungskultur zu suchen: »Was nottut, ist eine prophetische Stimme, die Ungerechtigkeit und Gewalt auf allen Ebenen der Gesellschaft thematisiert: individuelle und strukturelle Gewalt gegenüber Kindern und Frauen, Gewalt des Wirtschaftssystems und Gewalt der politischen Logik, die mit allen Mitteln den Machterhalt durchsetzt. [...] Eine neue Beziehungskultur kann nur entstehen, wenn alle unsere Beziehungen auf den Prüfstand kommen.«

Den befreiungstheologischen Aspekt einer durch Aids geforderten, Geist und Körper umfassenden, ganzheitlichen Pastoral aus Sicht einer afrikanisch-feministischen Theologie betonte in ihrem Koreferat Simone Lindorfer, in der Trauma-Arbeit tätige Psychologin und Theologin aus Tübingen. »Kirchliche Pastoral im Rahmen von Prävention, die machtsensibel die Option für die Verletzlichen in ihrem Zentrum hat, muss eine Sprache finden, die es zulässt, dass Menschen neue – und vielleicht endlich auch die eigentlichen – Fragen stellen können.« Im ohnmächtigen Zuhören-Können sah Lindorfer eine der

Voraussetzungen für eine machtkritische pastorale Beziehungsgestaltung.

»Rereading New Testament texts: a resource for addressing gender inequality in the context of HIV and AIDS in South Africa« – so betitelte die südafrikanische, anglikanische Theologin Miranda Pillay ihren Vortrag. Darin plädierte sie für eine kontextualisierte Re-Lecture neutestamentlicher bzw. biblischer Texte, um dann mit Hilfe einer socio-rhetorischen Interpretation deren Relevanz für eine Gender-gerechte, theologische Argumentation aufzuweisen. Eine Theologie der Gender-Gerechtigkeit aber stellt eine wesentliche Bedingung der Möglichkeit dafür dar, die Pastoral angesichts von AIDS kirchlich zu verorten. Theologie dieser Art wäre dann mit Pillay als »proactive« (vorsorgende) Maßnahme der Kirchen in Bezug auf HIV/AIDS zu betrachten. In die gleiche Richtung zielte der Erlanger Ethiker Stefan Heuser, wenn er die »Institution Ehe« als Antwort auf HIV in den Blick nahm: »Es ist eine offene Frage, ob es der Kirche gelingt, mit Blick auf die Institution der Ehe so von Sex zu reden, dass Sexualität nicht moralisiert wird.« Als ein Prinzip afrikanischer Ethik wies Heuser bezüglich des institutionellen Charakters der Ehe auf den »communalism« hin und versuchte – jenseits einer Diskursivierung des Sexes – von der Ehe nicht als fixierter Ordnung, sondern als sozialetischer Institution des gemeinsamen Werdens zu sprechen.

Den radikalsten Ansatz präsentierte der aus Uganda stammende Emmanuel Katongole, der bereits die Verwendung der Begriffe liberation und salvation heftig kritisierte. Für ihn markiert AIDS weder primär eine ethische, noch eine pastorale, sondern zuallererst eine ekklesiologische Herausforderung. »The unique opportunity that HIV/AIDS offers is to reveal to the church that her being an interrupting presence is only possible to the extent that she herself is constantly interrupted.« Die Kirche selbst als »the body of Christ« habe AIDS. AIDS in einem derartigen metaphorischen Sinn als

die Krankheit von Kirche selbst verstanden ermögliche, Kirche als »the interruptive presence of a wounded community« zu begreifen, jenseits von Triumphalismus und Selbstzufriedenheit. In seiner Replik zeigte Ottmar Fuchs Verständnis für Katongoles Kritik am Begriff der Befreiung als einer Kategorie menschlicher Machbarkeit, betonte aber mit Blick auf Mt 25, dass wir zu partiellen Befreiungen fähig sind und Gottes Heil sich nicht aus der Welt heraushält, sondern bereits darin wirksam werden will.

Zusammenfassend lässt sich sagen:

Erstens: Eine umfassende Thematisierung der religiös und/oder kulturell bedingten Gender-Ungerechtigkeit gehört zu den Rahmenbedingungen jeglicher Prävention. Notwendig ist eine Option für die Frauen und Mädchen.

Zweitens: Es bedarf einer kirchlichen und theologischen Sprach- und Hörfähigkeit, die den pastoralen Raum eröffnet, das Klima des Verschweigens, der Stigmatisierung und der Tabuisierung aufzubrechen.

Drittens: Verhaltenserziehung sollte von den Folgen von AIDS für den Einzelnen und die gesamte Gemeinschaft her sozialetisch konzipiert werden.

Jürgen Lohmayer

Theologische Abschlussarbeiten

Zur Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
Im akademischen Jahr 2005 | 2006

Die ZMR veröffentlicht unter diesem Titel einen jährlichen Informationsdienst, der Abschlussarbeiten 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 Theologieggeschichte im Kontext der genannten Themenbereiche

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

Berlin

Freie Universität, Seminar für Katholische Theologie

Middelbeck-Varwick, Anja

Die Grenze zwischen Gott
und Mensch.

Eine Skizze zur Theodizee in
Islam und Christentum

Promotion,

Prof. M. Bongardt, Berlin /

Prof. M. Kalisch,

Februar 2006

Bonn

Rheinische Friedrich- Wilhelms-Universität

Diochi, Michael N.

Development-Quest in Nigeria
and the Social-Ethical Concern
of the Church

Promotion,

Prof. L. Roos,

Juli 2006

Fornet-Ponse, Thomas

Im Geheimnis der Kirche.

Zur wesentlichen Bedeutung
des Judentums für die
christliche Identität und
Theologie

Diplom,

Prof. H. Sonnemans,

Wintersemester 2005/2006

Leonhard, Clemens

The Jewish Pesach and the ori-
gins of the Christian Easter.

Open questions in current re-
search

Habilitationsschrift,

Prof. A. Gerhards,

November 2005

Nesselrath, Theresa

Christliche Elemente in der Repaganisierung Kaiser Julians? – Eine Untersuchung des Priesterbildes Julians und seiner Wurzeln
Diplom,
Prof. G. Schöllgen,
Sommersemester 2006

Schönemann, Eva

Bund und Tora. Kategorien einer im christlich-jüdischen Dialog verantworteten Christologie
Promotion,
Prof. K.-H. Menke,
April 2006

Frankfurt am Main**Johann Wolfgang Goethe-Universität****Fokouo, Jean Gabriel**

Donner et transmettre. La discussion sur le don et la constitution des traditions religieuses et culturelles africaines
Promotion,
Prof. S. Wiedenhofer /
Prof. W. Gantke,
Januar 2006

Ludwig, Gunther

Der Wahrheit auf der Spur bleiben. Die transzendente Erfahrungstheorie Richard Schaefflers als Wegweiser im Dialog der Religionen
Promotion,
Prof. S. Wiedenhofer /
Prof. H. Kessler,
Juli 2006

Fribourg**Universität Freiburg Schweiz****Billy, Léocadie**

La pauvreté anthropologique selon Engelbert Mveng
Lizentiat,
Prof. B. Bujo,
in Bearbeitung

Consolateur, Innocent

La conception du pouvoir dans la sagesse rwandaise. Tradition et christianisme pour un monde meilleur
Lizentiat,
Prof. B. Bujo,
in Bearbeitung

Koller, Franziska

Eine ethische Evaluation am Entwicklungsprogramm PDVM der DEZA in Burkina Faso
Dissertation,
Prof. B. Bujo,
Juni 2006

Mengue, Sabine Yvette

La conception de l'autorité chez les Beti du Cameroun et dans les documents du Concile Vatican II. Approches éthiques
Lizentiat,
Prof. B. Bujo,
in Bearbeitung

Neuhold, David

Religion und Freiheit – Franz Kardinal König 1905-2004. Versuch eines theologischen und politischen Profils
Doktorat,
Prof. M. Delgado,
in Begutachtung

Niyirora, Marie Alice

Pour l'éducation à la paix au Rwanda. Une réflexion morale et catéchétique
Lizentiat,
Prof. B. Bujo,
in Bearbeitung

Ntirampeba, François-Xavier

La Palabre réconciliatrice en Afrique cas du Burundi
Lizentiat,
Prof. B. Bujo,
in Bearbeitung

Rutacogora, Emmanuel

L'ethnisme comme défi à l'Eglise-Famille en Afrique. Le cas du Nord-Kivu. Pour une éthique de la solidarité
Dissertation,
Prof. B. Bujo,
in Bearbeitung

Scholz, Karl-Heinz

Die Umushingantahe in Burundi und das Friedenskonzept
Dissertation,
Prof. B. Bujo,
in Bearbeitung

Tabaro, Luc Rwigema

Option préférentielle pour les pauvres dans l'église famille de dieu à Bukavu. De la charité à la promotion sociale
Lizentiat,
Prof. B. Bujo,
in Bearbeitung

Innsbruck**Leopold-Franzens-Universität****Aruldos, Lawrence**

Christian Family Units for a vibrant Church in Gujarat Indien
Dissertation,
Prof. F. Weber,
in Bearbeitung

Chen, Li-Wen Rita

Eine neue Art und Weise, Kirche zu sein? Chancen und Grenzen des ASIPA-Programms in der Kirche Taiwans
Lizentiatsarbeit,
Prof. F. Weber,
2005

Myinga, Ponsiano

Mission als Aufbau reifer christlicher Gemeinden
Diözese Iringa – Tanzania
Dissertation,
Prof. F. Weber,
in Bearbeitung

Peréz Tirado, Oscar Roberto

Proceso de nueva Evangelización en Latinoamérica
a la Luz de Medellín,
Puebla y Santo Domingo
Lizentiatsarbeit,
Prof. F. Weber,
2005

Prüller-Jagenteufel, Gunter

Sandiwaan.
Theologiestudierende
begegnen der »Church of the Poor« der Philippinen
Lizentiatsarbeit,
Prof. F. Weber,
2005

Pudota Rayappan, John

Who is Jesus Christ? –
Indian Approaches.
A Christological Study in the
Context of Religions and Justice
Dissertation,
Prof. L. Lies /
Prof. R. Siebenrock,
Juni 2006

Obeng, Anthony

Der Ruf nach Heilung als
theologische und pastorale
Herausforderung. Pastoral-
psychologische Überlegungen
im Kontext der katholischen
Kirche in Ghana
Dissertation,
Prof. F. Weber,
in Bearbeitung

Onyango, A. Owuor

Today's Mission of the Church
in the Diversity of Cultures.
Pastoral Challenges in
Homa-Bay Diocese, Kenya
Lizentiatsarbeit,
Prof. F. Weber,
2006

Ochola, Robert Lukwiya

The Acholi Religious Leader's
Peace Initiative in the Battlefield
of Northern Uganda.
An Example of an integral,
inculturated and ecumenical
Approach to pastoral Work
in a War Situation
Diplomarbeit,
Prof. F. Weber,
2006

Vadappamam, Jose SJ

The Mission of the Catholic
Church among the Santal
people
Dissertation,
Prof. F. Weber,
in Bearbeitung

Luzern**Universität Luzern****Karels, Laurent**

Der Begriff des »Fremden«
im Werk des jüdischen
Denkers Edmond Jabès
Master,
Prof. V. Lenzen,
Juli 2006

Mainz**Johannes Gutenberg-Universität****Nebgen, Christoph**

»Ingens martyrium non posse
esse martyrem.« Missionars-
berufungen nach Übersee
in drei ausgewählten Provinzen
der Deutschen Assistenz der
Gesellschaft Jesu im 17. und 18.
Jahrhundert
Dissertation,
Prof. J. Meier,
Juni 2006.

Münster**Westfälische Wilhelms-Universität Münster****Breuer, Klara Maria**

Perspektiven, Chancen und
Schwierigkeiten von Gemeinde-
partnerschaften im Kontext
der Weltkirche am Beispiel der
Gemeinden St. Johannes
d. Täufer in Coesfeld Lette und
Santo Antônio de Pádua in
Itirapina, Brasilien
Lizentiat,
Prof. G. Collet / Prof. K. Gabriel,
Januar 2006

Tumanggor, Raja Oloan

Adat und christlicher Glaube.
Eine missionswissenschaftliche
Studie zur Inkulturation des
christlichen Glaubens unter den
Toba-Batak Indonesien
Promotion,
Prof. G. Collet /
Prof. F.-X. Bischof,
Juni 2006

Passau**Universität Passau****Gropper, Alexander**

Schwarze Götter und Heiliger
Geist. Der Kampf zwischen
der afro-brasilianischen
Religion Candomblé und der
neo-pentecostalen Igreja
Universal do Reino de Deus
Doktorat,
Prof. M. Zechmeister,
in Bearbeitung

Haas, Alexander

Franz J. Hinkelammerts Konzept
des utopischen Denkens –
Herausforderung für die christ-
liche Eschatologie
Doktorat,
Prof. M. Zechmeister,
in Bearbeitung

Koch, Gerda

Die doppelte Benachteiligung afro-brasilianischer Frauen – preconceito de genero e racial
Diplom,
Prof. M. Zechmeister,
Februar 2006

Mayer, Renate

Die Frau im Islam aus traditioneller, islamistischer und moderner Perspektive
Diplom,
Prof. M. Zechmeister,
März 2006

Pfaff, Sabine

Kinderrechte in Theorie und Praxis – Die Umsetzung der UN-Kinderrechtskonvention in Costa Rica sowie Darstellung möglicher Hilfsansätze auf lokaler Ebene anhand des Vereins Vida Nueva, Costa Rica
Diplom,
Prof. M. Zechmeister,
Februar 2006

Regenfelder, Ralph

Signifikationsprozesse der Heroisierung in Politik und Theologie in Lateinamerika im 19. und 20. Jahrhundert
Doktorat,
Prof. M. Zechmeister,
in Bearbeitung

Wendl, Regina

Religiöse Minderheiten unter christlicher Herrschaft in Spanien 13.-16. Jahrhundert
Diplom,
Prof. M. Zechmeister,
März 2006

Salzburg**Paris Lodron Universität Salzburg****Eller, Martin**

Kirchenasyl.
Chancen und Grenzen
Magisterium,
Ass.-Prof. G. Putz,
Januar 2006

Kassin, Michael

Globalisierung und Weltwirtschaft im Kontext der Christlichen Soziallehre
Magisterium,
Ass.-Prof. G. Putz,
November 2005

Wiedemann, Georg

Gastfreundschaft - eine Möglichkeit zur Versöhnung?
Eine Untersuchung im historisch-biblischen und interkulturell-religiösen Kontext
Magisterium,
Prof. C. Ozankom,
Juni 2006

St. Augustin**Philosophisch-Theologische Hochschule der Steyler Missionare****Cai Zhiqiang, Matthäus**

Marienfrömmigkeit im chinesischen Kontext. Einige Aspekte aus der Geschichte und Gegenwart
Diplom,
Prof. R. Malek SVD,
Mai 2006

Du Juncang, Johannes

Das Himmelsverständnis im chinesischen Denken und das Problem der Vermittlung der christlichen Gottesidee dargestellt anhand des Werkes von Erzbischof Luo Guang
Lizentiat,
Prof. R. Malek SVD,
März 2006

Durman, Anselmus

Die Stellung der Frau im Islam
Diplom,
Prof. P. Ramers CSSp,
Mai 2006

Feng Jinxue, Franz

Die mohistische Gottesidee – Himmel Tian in Mozi
Diplom,
Prof. R. Malek SVD,
Mai 2006

Ferreira, Ildefonso

Angola – Die Notwendigkeit einer Ethik
Diplom,
Dr. B. Werle SVD,
Dezember 2005

Kollar, Miroslaw

Ein Leben im Konflikt.
P. Franz X. Biallas SVD
1878-1936. Chinamissionar und Sinologe – mit besonderer Berücksichtigung seiner Korrespondenz
Dissertation,
Prof. R. Malek SVD,
Juni 2006

Li Jingxi, Franz

Die christliche Idee der Erlösung im heutigen China. Wie verstehen die chinesischen Intellektuellen die Idee der christlichen Erlösung im heutigen China
Lizentiat,
Prof. J. Piepke SVD,
Juni 2006

Mwania Musau, Patrick

Die afrikanische Frau als Trägerin des Evangeliums
Ihre Rolle und Funktion im Missionsgeschehen der Kirche in Afrika
Dissertation,
Prof. E. Nunnenmacher SVD,
in Bearbeitung

Nguyen Van Phu, Francis

Die Mission der katholischen Kirche in Vietnam in der Gegenwart
Diplom,
Prof. M. Üffing SVD,
Mai 2006

Okoro, George

The place of women in the Igbo-Church as a family
Dissertation,
 Prof. B. Lutz,
 in Bearbeitung

Platzer, Matthias

Dialogische Befreiungs-
 theologie. Das Programm
 von Aloysius Pieris
Diplom,
 Prof. P. Ramers CSSp,
 Mai 2006

Raga, Polikarpus

Die Fastenproblematik im Islam
Diplom,
 Prof. R. Malek SVD,
 Mai 2006

Sourek, Patrick

Rezeption des Werks des
 spanischen Rechtsgelehrten
 Francisco de Vitoria OP in
 jüngster Zeit vorläufig
Dissertation,
 Prof. Dr. K. J. Rivinius SVD,
 in Bearbeitung

Tazbirek, Pawel

Gottesbild bei Sekten,
 Neureligionen und religiösen
 Bewegungen
Diplom,
 Prof. J. Piepke SVD,
 Mai 2006

Tchihele, António

Die Namensgebung und ihre
 Bedeutung bei den Ovimbundu
 von Angola
Diplom,
 Prof. A. Quack SVD,
 Dezember 2005

Zhao Huaqing, Johannes

Bedeutung der Laien bei der
 Evangelisierung im heutigen
 China. Überlegungen zu einem
 künftigen Arbeitsprogramm
Lizentiat,
 Prof. E. Nunnenmacher SVD,
 Januar 2006

Sankt Georgen
**Philosophisch-
 Theologische Hochschule
 der Jesuiten in
 Frankfurt am Main**
Asega, Primus

The Implication of Prevention
 of Conflicts for Justice and
 Peace in the Light of the
 Pastoral Letter »Gerechter
 Friede«
Dissertation,
 Prof. J. Schuster SJ,
 März 2006

Mörschbacher, Marco

Vom Herrn der Kirche selbst
 durch Taufe und Firmung
 bestellt LG 33. Die Rolle der
 »Laien« in der pastoralen
 Erneuerung der Erzdiözese
 Kinshasa
Dissertation,
 Prof. L. Bertsch SJ,
 Juli 2005

Mutonkole Muyombi, Anicet

L'Engagement de l'Église
 catholique dans le processus de
 Démocratisation en République
 Démocratique du Congo
Dissertation,
 Prof. J. Schuster SJ,
 März 2006

Vallendar
**Philosophisch-
 Theologische Hochschule
 der Pallotiner**
Galant, Pawel

Buddhismus im Westen.
 Auseinandersetzung mit
 dem Zen
Diplomarbeit,
 Prof. G. Rißbe,
 November 2005

Möllmann, Stephan

Der ganzen Welt die lebendige
 Gegenwart Christi verkünden.
 Verkündigungstheologische
 Überlegungen in eine
 postchristliche Gesellschaft.
 Am Beispiel Ostdeutschlands
Diplomarbeit,
 Prof. G. Rißbe,
 Juni 2006

Würzburg
**Julius-Maximilians
 Universität**
Ikwuagwu,**Onwumere Ambrose**

Initiation in African Traditional
 Religion. A systematic symbolic
 analysis with special reference
 to aspects to Igbo Traditional
 Religion in Nigeria
Promotion,
 Prof. O. Meuffels /
 Prof. W. Haunerland,
 Oktober 2005

Mbogu, Nicholas Ibeawuchi

Christology and Religious
 Pluralism A review of John
 Hick's Theocentric Model of
 Christology and the
 emergence of African
 Inculturation Christologies
Promotion,
 Prof. O. Meuffels /
 Prof. F.X. D'Sa,
 Mai 2006

Bücher

Buchbesprechungen

Bartelt, Dawid Danilo

Nation gegen Hinterland.

Der Krieg von Canudos in Brasilien:
ein diskursives Ereignis (1874-1903).

Franz Steiner Verlag /
Stuttgart 2003, 408 S.

Der Arbeit liegt eine Dissertation zum Thema »Canudos« zugrunde, die der Autor im Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaft der FU Berlin 1993 vorlegte. Im Laufe der Jahre wurde das Grundkonzept durch erweitertes Archivmaterial aus brasilianischen Beständen erweitert, so dass man annehmen kann, dass der vorliegende Band auf eine ziemlich umfassende Materialsammlung historisch-zeitgenössischer Dokumente zurückgreifen kann, die in einem ausführlichen Quellenverzeichnis und in einem Anhang von Originalbelegstellen dokumentiert sind (345-408).

Bartelt legt in einer Einleitung (13-33) seine Vorgehensweise im Falle »Canudos« dar: Die Ereignisse um Canudos, die zu vier Feldzügen der brasilianischen Armee gegen die »Aufständischen« führten, sind ein »diskursives Ereignis«. Darunter versteht der Autor im Anschluss an Michel Foucaults Diskurstheorie, präzisiert durch die Interdiskurstheorie von Jürgen Link und die Historische Semantik von Rolf Reichardt, die Instrumentalisierung und Verselbstständigung eines historischen Ereignisses, das je nach Interessenlage der Beteiligten eingesetzt und manipuliert wird. Das diskursive Ereignis erlangt dadurch eine Eigenständigkeit, so dass es mit dem historischen Ereignis nicht mehr deckungsgleich ist und dieses sogar mehr und mehr ersetzt.

Der Hauptakteur von Canudos, Antônio Vicente Mendes Maciel, später genannt »O Conselheiro« (der Ratgeber), wurde 1830 in Quixeramobim, Ceará, im Nordosten Brasiliens geboren. Er sollte wie sein Vater Kaufmann werden, erhielt eine für die Region überdurchschnittliche Schulbildung, erwarb sich seinen Lebensunterhalt mit Gelegenheitsarbeiten, bis er Anfang der 1870er Jahre ein

unstetes Leben als Wanderprediger begann. Er durchzog, bekleidet mit einer blauen Kutte aus grobem Baumwollstoff und Sandalen, die Staaten Ceará, Sergipe und Bahia. Eine manchmal größere, manchmal kleinere Anhängerschaft begleitete ihn. Der Inhalt seiner Predigten war religiöser Natur: strenge Gottesverehrung, leibliche Askese, rigorose Moral. Die örtliche Geistlichkeit war gespalten: die einen unterstützten ihn, andere vertrieben ihn aus ihren Pfarrbezirken. Mit dem Gesetz kam er 1893 in Konflikt. Er unterstützte moralisch den Widerstand der kleinen Bauern und Händler gegen ungerechte Steuererhöhungen. Da zu dieser Zeit (1889) Brasilien die Monarchie abgeschafft und Republik geworden war, richtete sich seine Ablehnung auch gegen den republikanischen Staat, den er als Ausgeburt des Teufels hielt. Der Verfolgung durch die Polizei entzog er sich durch die Gründung einer eigenen Ansiedlung mit dem Namen »Belo Monte«, die durch die Besetzung einer aufgegebenen Fazenda namens »Canudos« erfolgte. Das neue Gemeinwesen wurde nach klösterlicher Art geführt und erhielt großen Zulauf durch verarmte Landarbeiter und Randfiguren der Gesellschaft. Von November 1896 bis Oktober 1897 führte die Zentralregierung insgesamt 4 Feldzüge gegen Canudos, bis es ihr gelang, Canudos dem Erdboden gleich zu machen.

»Canudos« wurde zum ideologischen Spielball der republikanischen Parteien und ihrer (monarchistischen) Gegner. Die junge Republik konnte es sich nicht leisten, eine sich der Gesetzgebung entziehende Gemeinde im Innern des Landes zu tolerieren, die sie als Staats zersetzend ansehen musste, um selber überleben zu können. Die Wahrheit um Canudos und den Conselheiro, die Einhaltung von Menschenrechten gegenüber der betroffenen Bevölkerung oder die Lösung des Konflikts durch Verhandlungen gerieten mehr und mehr aus dem Gesichtsfeld, so dass es zu einer wachsenden Fanatisierung beider Seiten kam. Hier zeigt sich die Tragik der Geschichte, wie aus einer harmlosen und gut intendierten sozial-religiösen Bewegung in den Mühlen der Machtpolitik ein Monster der Rebellion und des Wahnsinns wird. Es ist das Verdienst des Autors, paradigmatisch aufgezeichnet zu haben, wie ein politisch desinteressierter, sozial idealistischer, religiös fanatischer Mensch zum Staatsfeind Nummer Eins werden kann, ohne es im Geringsten gewollt zu haben.

Die Bearbeitung der brasilianischen Quellen ist sehr sorgsam erfolgt. In der deutschen Übersetzung hätte man bei den Eigennamen die portugiesischen Akzente mit setzen sollen; das Weglassen stört den Leser. Für die instruktiven Karten hätte der Verlag eine Lupe mitliefern sollen.

Joachim G. Piepke / St. Augustin

Emery, Gilles / Gisel, Pierre

Le Christianisme est-il un monothéisme?

Actes du 3^e cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande (Lieux Théologiques 36)

Labor et fides / Genève 2001, 396 p.

Die Veröffentlichung der französischsprachigen theologischen Fakultät in Fribourg in der Schweiz verdient aus mehreren Gründen Beachtung. So zeigt sich einmal durch die Mitarbeit von Vertretern verschiedenster Fachrichtungen, dass in unserer vom Pluralismus gekennzeichneten Zeit eine isolierte theologische Reflexion praktisch immer schwieriger wird. Thematisiert wird dieses Erkenntnis anhand der Behandlung des Monotheismus, der in unseren Tagen von mehreren Seiten in Frage gestellt ist. So führt die Wiederkehr der Religionen ganz offensichtlich auch zur Rückkehr der Götter. Längst diskutiert wird der Zusammenhang von monotheistischen Religionen und Gewalt (eine Frage, die in diesem Band auffallenderweise keine Behandlung findet). Es fragt sich angesichts der zentralen Stellung, die die Trinitätslehre in der katholischen Theologie einnimmt, ob und wie diese auch in neuen Zeitumständen eine gültige Antwort auf die anstehenden Fragen bleibt.

Die beiden Herausgeber des Bandes besorgen vor allem die Einleitungs- und die Schlussüberlegungen. Pierre GISEL, Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie in Lausanne, stellt eingangs die Gottesfrage, Gilles EMERY, Professor für Dogmatik in Fribourg, bespricht die Rückfragen an das christliche Trinitätsverständnis. In umgekehrter Reihenfolge bilanzieren beide am Ende das Ergebnis des Kurses im Hinblick auf den trinitarischen Monotheismus und seine Chancen angesichts der heutigen Herausforderungen. Dazwischen liegen drei Hauptteile.

Am Anfang steht die Erarbeitung heutiger Perspektiven. Der inzwischen verstorbene Zürcher Religionswissenschaftler Fritz STOLZ bespricht den abrahamitischen Monotheismus in seinen Wesenszügen und seiner Funktion, seinen Beziehungen nach innen und außen, zum Polytheismus. Olivier ABEL vom protestantischen Institut für Theologie in Paris überschreibt seinen stark an Nietzsche orientierten Beitrag mit »Lobrede auf den Polytheismus«, Thomas RÖMER, Alttestamentler in Lausanne, fragt, ob das Alte Testament wirklich monotheistisch ist, und geht den unübersehbaren Spuren des Polytheismus nach. Klauspeter BLASER, gleichfalls aus Lausanne, verfolgt das Problem der Heilserlangung durch den Glauben an den einen Gott und die Rolle des Heidentums in seinem Bezug zum missionarischen Diskurs, – eine Diskussion, die nach wie vor im Gang ist. Schließlich fügt Elisabeth PARMENTIER, protestantische praktische Theologin aus Straß-

burg, eine Überlegung aus feministischer Sicht hinzu: Sie fragt sich: Muss nicht das männliche Gottesbild in der jüdisch-christlichen Tradition zu einer Vereinsamung Gottes führen?

Die angesprochenen Anfragen in einem zweiten Teil dahin, dass in die Geschichte geschaut und eine »Relecture« der Traditionen versucht wird. Joseph WOLINSKI, Patrologe am Institut Catholique in Paris, tut dies im Blick auf den klassischen christlichen Monotheismus, zumal im 4. Jahrhundert, also in der Zeit der frühen Konzilien und der Kirchenväter, Dominic O'MEARA, Professor für Philosophie in Fribourg, im Hinblick auf die neuplatonischen Aporien, Gilles EMERY, einer der beiden Herausgeber, für die Zeit der Scholastik und schließlich Bernard ROSDORF, systematischer Theologe an der autonomen Fakultät für protestantische Theologie in Genf, für Calvin. Es fällt auf, dass zwar ein zwischenkirchlicher Diskurs stattfindet, aber der Blick über den deutsch-französischen Sprachzaun eher gering ausfällt. Was schon zum Thema »Gewalt« vermerkt wurde, kann hier bezüglich der biblischen Verankerung der christlichen Trinitätslehre wiederholt werden. Eine intensivere Beschäftigung etwa mit G. Greshake hätte dahin geführt, dass bei einer »Relecture« die biblischen, hier zumal die neutestamentlichen Grundlagen stärker zur Sprache gekommen wären. So reichhaltig die Ausführungen zur Theologie- und Philosophiegeschichte auch sind, es sollte heute auf jeden Fall der Eindruck vermieden werden, als sei die christliche Gestalt des Monotheismus, eben der trinitarische Monotheismus, am Ende doch nicht mehr als das Produkt nachträglicher Spekulationen.

Der Teil III gehört dann den Auseinandersetzungen mit der Moderne bzw. der Postmoderne, in der sich die christliche Zentrallehre bewähren muss. Dietrich KORSCH, protestantischer Theologe aus Marburg, ortet die Frage im Umkreis von Theismus, Atheismus und Pantheismus in der Zeit des Deutschen Idealismus. Es folgen Beiträge von Marc BOSS aus Montpellier über Schelling und von Roland JAQUENOUD vom Collège de l'Abbaye de Saint-Maurice über die Gotteslehre in der Sophiologie des Sergij Boulgakov. Aus der Sicht der Postmoderne am Ende des 20. Jahrhunderts diskutiert Martin LEINER aus Neuchâtel mit breiter Literaturkenntnis über die Sprach- und Konfessionsgrenzen hinweg die neueren Versuche im Bereich der Trinitätslehre, gefolgt von Christoph THEOBALD vom Institut Catholique in Paris, der auf seine Weise von der biblischen Notion der Heiligkeit her den Versuch unternimmt, Gott als das Geheimnis der Welt und der Geschichte zu verstehen. Zu Recht fragt er sich dann nach der »Drei«. Hier setzt er folgerichtig bei der geschichtlich-konkreten Gestalt Jesu und seinem Gottesverhältnis an. Es sind vor allem die letztgenannten Beiträge, die dann folgerichtig

in den – als Teil IV markierten – Schlussteil mit seinen Konsequenzen und seiner Einladung zur weiteren Behandlung des Problemfeldes führen.

In seiner Art, das Problemfeld auf kooperative Weise zwischen den Fakultäten und Fachbereichen durchzupflügen und aufzuarbeiten, ist das vorliegende Werk ein Modell für eine heutige theologische Arbeit. Schon darin, aber auch im Hinblick auf das Thema kann der Band nur nachdrücklich empfohlen werden.

Hans Waldenfels / Essen

Gütl, Clemens (Hg.)

»Adieu ihr lieben Schwarzen«.

Gesammelte Schriften des Tiroler

Afrikamissionars Franz Mayr (1865-1914)

Böhlau Verlag / Wien 2004, 408 S.

Es ist ein großer wissenschaftlicher Verdienst, wenn sich heute im Zeitalter der großen Theorieversuche noch ein Historiker für originäre Quellen interessiert und diese durch eine gute editorische Bearbeitung dankenswerter Weise für die historiographische Weiterbearbeitung zur Verfügung stellt. Solche Anliegen sind heute eher selten, kann man damit doch kaum wissenschaftliche Meriten erringen.

Dabei gibt es gerade für die außereuropäische Geschichtsschreibung noch genügend historische Quellen, die der Entdeckung, Aufbereitung und Auswertung harren. Es seien nur an Missionarsarchive, sowie an die Archive von geographischen Gesellschaften, Außenhandelsunternehmen oder von in den Kolonien ehemals aktiven Institutionen erinnert.

Welche andere bedeutende Quellenkategorie gibt es denn, so muss man sich fragen, etwa für die Erforschung der Geschichte Afrikas zur Kolonialzeit außerhalb der kolonial-staatlichen Archive mit ihren Verwaltungsakten sowie den oftmals nur geographischen Charakter tragenden Berichten von europäischen Reisenden? Wer hat sich denn mit den autochthonen Kulturen und Geschichten in der so genannten vorkolonialen Zeit am intensivsten befasst und hat darüber in seiner europäischen Heimat – in der Regel dann auch noch sehr ausführlich – berichtet? Wer hat viele autochthone Sprachen zu Schriftsprachen gemacht? Wer hat sich mit Kultur, Religion und Brauchtum intensiv auseinandergesetzt? Wer hat den kolonialen Transformationsprozess in Übersee entweder als »Agent des Kolonialismus« oder als »Anwalt der Eingeborenen« (politische Überschneidungen zwischen diesen beiden Extremen sind möglich und bildeten vielleicht sogar die Mehrheit) begleitet und sich mehr oder minder aktiv daran beteiligt?

Dies waren die christlichen Missionare, die das ganze 19. Jahrhundert über in Afrika tätig

waren und über das, was sie sahen und erlebten, in vielen Fällen auch über das, was sie erforscht hatten, nach Hause berichteten: in nicht für die Öffentlichkeit bestimmten Briefen, Berichten und Tagebüchern, aber auch in unzähligen Artikeln in den missionarischen Berichtsorganen, populären und wissenschaftlichen Zeitungen und Zeitschriften und nicht zuletzt in monographischen Arbeiten – von eher schmalen Traktaten bis hin zu mehrbändigen Überblicksdarstellungen.

Alle diese Schriften sind wertvolle historische Dokumente nicht nur für die außereuropäische Christentumsgeschichte, sondern sie sind auch wichtig für die Beantwortung von vielen politischen, wirtschaftlichen, ethnischen, kulturgeschichtlichen, soziologischen, medizinhistorischen und nicht zuletzt auch für militärgeschichtliche Fragestellungen zur außereuropäischen Geschichte. Diese Erkenntnis setzt sich in den vergangenen zwei bis drei Jahrzehnten, wenn auch nicht ohne Widerspruch und oftmals nur schleppend, durch.

Selbstverständlich bedarf der Rückgriff auf missionsgeschichtliche Quellen durch wissenschaftliche Vertreter profaner Disziplinen einer strengen Quellenkritik.

Betrachtet man die missionarischen Quellen zur Geschichte Südafrikas, so sind hierzu schon eine ganze Reihe von einschlägigen Dokumenten, wie wissenschaftliche Publikationen, Reprints, Neuauflagen wichtiger Werke sowie auf der Auswertung von missionarischen Quellen beruhende Forschungsergebnisse in den letzten Jahren vorgelegt worden. Was allerdings auffällt: es handelt sich fast ausschließlich um Publikationen, die sich mit Missionaren protestantischer Missionsgesellschaften befassen oder unter Heranziehung von Quellenmaterial aus protestantischen Missionen entstanden sind. Entsprechende Werke von katholischen Missionaren im südafrikanischen Kontext sind zumindest im deutschsprachigen Raum kaum bekannt.

Um so mehr ist es zu begrüßen, dass Clemens GÜTL sich der Mühe unterzogen hat, die noch existierenden schriftlichen Hinterlassenschaften des Osttiroler Missionars Franz Mayr zu sammeln, zu sichten, zu dokumentieren und wesentliche Teile daraus zu edieren. Franz Mayr (1865-1914) hatte mit finanzieller Unterstützung der Gräfin Maria Theresia Ledochowska mehrere Missionsstationen in den ehemaligen britischen Kolonien Natal und Südrhodesien sowie im Königreich Swaziland errichtet. Der in Österreich völlig in Vergessenheit geratene Missionar verfasste neben seiner Missionstätigkeit recht umfangreiche Grammatiken sowie Religions- und Liederbücher in verschiedenen afrikanischen Sprachen, fotografierte, musizierte und sammelte Ethnographika für Museen, wie aus dem hier erstmals edierten Dokumenten hervorgeht. Neunzig Jahre nach seinem Tode wächst nun das allgemeine Interesse am Leben

Franz Mayrs, der in Swaziland einem Raubmord zum Opfer fiel. Dieses Anliegen und natürlich die bei der Realisierung angefallene umfangreiche Arbeit ist nicht hoch genug zu würdigen.

Es ist eine ungeheure Leistung, die oftmals weit verstreuten Publikationen sowie die nicht veröffentlichten Dokumente eines schreibfreudigen Altvordern aufzuspüren, in dessen Lebenswerk einzuordnen und zu werten. GÜTL ist dies mit der Dokumentation des Schriftnachlasses des katholischen Missionars Mayr gelungen. Franz Mayr ist in der Tat, wie schon Joy Brain schrieb, einer der interessantesten katholischen Missionare im südlichen Afrika. Seine Briefe, Tagebuchaufzeichnungen, Eintragungen in Chroniken sowie seine durchaus wissenschaftlichen Anspruch erhebende Artikel in verschiedenen Zeitschriften und Zeitungen bieten nicht nur kompetente Einblicke, wie GÜTL zu Recht hervorhebt, in das Alltagsleben eines europäischen Missionars in Afrika, in seine Erfolge bzw. Hemmnisse bei der Arbeit, über sein Verhältnis zu unterschiedlichen kolonialen Verwaltungen, zur afrikanischen Bevölkerung, zu anderen Religionsgemeinschaften und in seinen persönlichen Gemütszustand, sondern aus den schriftlichen Hinterlassenschaften ist vor allem auf bestimmte Verhaltensweisen, Reaktionen, kulturelle Besonderheiten, historische Ereignisse etc. der Afrikaner zu schließen. Zuweilen werden diese auch direkt geschildert. Die meisten diesbezüglichen Aussagen springen dem Leser nicht gleich in die Augen, aber der Fachmann, der diese Quellensammlung liest, wird so manches ihm bislang entgangenes Detail zur Geschichte und Kultur Südafrikas finden und zu werten wissen. Es handelt sich um eine Sammlung persönlicher Dokumente, die von großem Wert für die Geschichtsschreibung derjenigen Länder ist, in denen Mayr damals arbeitete.

Mehrere Karten und historische Illustrationen lassen das Buch über den Kreis der Fachleute hinaus als informative und geradezu spannend zu lesende Lektüre erscheinen.

Ulrich van der Heyden / Berlin

Hausberger, Bernd (Hg.)

Im Zeichen des Kreuzes.

Mission, Macht und Kulturtransfer
seit dem Mittelalter

(Expansion. Interaktion. Akkulturation 7)

Mandelbaum Verlag / Wien 2004, 216 S.

In einer ansprechenden Reihe, die nicht eben originell, aber verdienstvoll Interaktion in den Mittelpunkt der Geschichte der europäischen Expansion stellen möchte, ist ein Band über die christliche Mission längst überfällig. Dem Reihenkonzzept gemäß wird den sieben Beiträgen weitgehende Gestaltungsfreiheit eingeräumt, aber dennoch ver-

sucht, das Gesamtphänomen zwar nicht vollständig abzudecken, aber doch in wichtigen Ausschnitten umfassend vorzustellen. Das ist trotz unterschiedlicher Ansätze insgesamt auf erfreulichem Niveau gelungen. Nach einer knappen Einleitung des Herausgebers, der die christliche Mission zu Recht für die Vorgeschichte der aktuellen Globalisierung in Anspruch nimmt, dabei aber leider kaum auf die buddhistischen und die islamischen Alternativen eingeht, behandelt Ian WOOD das europäische Frühmittelalter, wobei er nach einem Abriss der Fakten einigen Raum auf aktuelle Quellen- und Forschungsprobleme verwendet und damit allherd gängige Vorstellungen korrigiert. Anschließend gelingt es Thomas ERTL, einen weltweiten Überblick für das Hoch- und Spätmittelalter zu geben, der die franziskanische Chinamission des 14. Jahrhunderts ebenso einschließt wie Hinweise auf die orthodoxe und muslimische »Konkurrenz« des lateinischen Christentums. Er arbeitet den Gegensatz zwischen Schwertmission und dialogischen Konzepten deutlich heraus, vermag aber den Übergang von friedlichem Zusammenleben zur Repression auf der Iberischen Halbinsel m. E. nicht richtig zu erklären. Der Herausgeber Bernd HAUSBERGER behandelt anschließend ausführlich die Jesuitenmissionen im kolonialen Lateinamerika, wobei er auf Grund seiner Forschungen in Nordmexiko aus mikrohistorischer Perspektive allerdings das Ergebnis, die Durchsetzung des missionarischen Normanspruchs, wie die ganze Jesuitenmission überhaupt eher skeptisch beurteilt. Auch Claudia VON COLLANI gelangt nach ihrer umfassenden Darstellung der Chinamission des 17./18. Jahrhunderts im Zeichen der jesuitischen Akkulturationsversuche zu einer skeptischen Einschätzung der Erfolgchancen dieses »interessantesten Kapitels der bisweilen düsteren Missionsgeschichte«. Auch wenn dieses Experiment nicht abgewürgt worden wäre: das Christentum war und blieb China fremd. Dagmar BECHTLOFF stellt die christliche Mission, insbesondere die Aktivität der London Missionary Society, auf Madagaskar im 19. Jahrhundert in den Zusammenhang des von der Merinadynastie gesteuerten Nation Building, wobei sich Modernisierung bei gleichzeitiger blutiger Christenverfolgung als Irrweg erwies, während die Annahme des Christentums den nationalen Konsens mit den modernisierten Sekundäreliten herzustellen vermochte, im Hinblick auf den französischen Kolonialismus freilich zunächst vergebens. »Mission braucht Institution« meint Gerald FASCHINGEDER und behandelt demgemäß hochinformativ die evangelischen und vor allem katholischen Gesellschaften und Vereine, die nach dem Zusammenbruch der »Staatsmissionen« des Ancien Régime seit dem 19. Jahrhundert diesen Bedarf befriedigt haben. Besonders interessant sind die Hinweise auf die Unterwerfung unter den römischen Zentralismus und die politische Rolle, die

manche Missionsorganisationen gespielt haben, z. B. in Österreich. Hochpolitisch wird es im letzten Beitrag, in dem Juliana STRÖBELE-GREGOR die evangelikal-fundamentalistische Mission in Lateinamerika behandelt, wo im Unterschied zu allen anderen Fällen Christen von Christen missioniert werden, nicht ganz zu Unrecht unter Verweis auf das Versagen des dortigen traditionellen Katholizismus. Trotz Allianzen mit mehr oder weniger blutrünstigen Diktatoren und dem US-Imperialismus ergibt sich aber vor allem in jüngster Zeit kein eindeutiges Bild mehr, denn die Aktivitäten beschränken sich nicht mehr auf soziale Nothilfe und Bereitstellung von Bildungschancen für die Unterschichten bei gleichzeitigem Konservatismus. Neo-Pfingstler bieten inzwischen Aufstiegschancen und Aufstiegs-ideologie für Mittelschichtaspiranten bei liberaler politischer Ausrichtung bis hin zur Kooperation mit fortschrittlichen Katholiken. Natürlich sind die Beiträge etwas uneinheitlich. Die Autorinnen und Autoren befassen sich als Nicht-Theologinnen und Nicht-Theologen aber durchweg, wie der Herausgeber bereits einleitend feststellt, mit den komplexen kulturellen, sozialen, politischen und wirtschaftlichen Dimensionen der missionarischen Praxis. Dagegen ist zwar ganz und gar nichts einzuwenden, aber der spirituelle Aspekt, der nach missionarischem Selbstverständnis eigentlich im Mittelpunkt zu stehen hat, kommt dabei bisweilen unverdient zu kurz, extrem bei dem Unsinn, den Ian WOOD – oder sein anonymen Übersetzer? – auf S. 27 über den Unterschied von Arianern und Katholiken schreibt, oder bei Dagmar BECHTLOFF, wo es nur noch um Modernisierungspolitik geht. Auf der anderen Seite ist zwar viel von Macht und Politik die Rede, es gelingt aber nicht, den ziemlich evidenten Zusammenhang von politischer und ökonomischer Hard Power und kultureller und religiöser Soft Power, von Konversion in der anomischen Situation politischer und kultureller Desintegration einerseits, von Abstoßung der fremden Kultur bei intakten Machtverhältnissen oder Re-Integration andererseits, umfassend auf den Begriff zu bringen. Zumindest der Herausgeber hätte seine Überlegungen zu Inklusion und Exklusion in diesem Sinne ausbauen können.

Wolfgang Reinhard / Freiburg im Breisgau

Healey, Joseph G. / Hinton, Jeanne (Eds.)

*Small Christian Communities Today -
Capturing the New Moment
Orbis Books / Maryknoll 2005, 237 S.*

Kirchliche Basisgemeinden, Kleine Christliche Gemeinschaften, Hauskirchen, Glaubensgruppen: Sie tragen die unterschiedlichsten Namen, vertreten verschiedene theologische und kirchliche Richtungen, existieren auf allen Kontinenten unter beinahe

gegensätzlichen Bedingungen und geben sich je andere Formen des Lebens, des Glaubens und des Engagements. Kleine Christliche Gemeinschaften, wie sie in diesem Buch vorgestellt werden, haben dennoch vieles gemeinsam, was sie über alle Pluralität hinweg verbindet. Sie sind – und sie verstehen sich in aller Regel selbst so – ein »neuer Weg, Kirche zu sein«. Joseph HEALEY, katholischer Ordenspriester aus den USA, der in Tansania lebt, und Jeanne HINTON, anglikanische Journalistin und Mitglied eines ökumenischen Programms für Kleine Christliche Gemeinschaften in Großbritannien, haben sich zu Beginn des neuen Jahrhunderts auf die Reise durch alle Kontinente gemacht, um neuen Weisen, in kleinen, engagierten und spirituell motivierten Gemeinschaften Kirche zu leben, auf die Spur zu kommen. Sie vereinen in diesem Band mehr als zwei Dutzend Beiträge aus der ganzen Welt, von Laien und Amtsträgern verschiedener christlicher Konfessionen, die über ihre Erfahrungen mit dem Leben in und der Organisation und Begleitung von Kleinen Christlichen Gemeinschaften berichten.

Über alle Kontinente wird dabei sichtbar, dass diese Gemeinschaften aus einer tiefen, persönlichen und gemeinschaftlichen Spiritualität leben. Gerade in einer Zeit, in der viele Menschen die persönliche Gottesbeziehung in den Großkirchen nur noch schwer finden, gelingt es den Gemeinschaften, den Einzelnen und die Einzelne in seinem/ihrer Weg vor Gott ernst zu nehmen und zu begleiten. Zugleich wird auf allen Kontinenten deutlich: Ein soziales, politisches oder diakonisches Engagement, das aus dem Glaubensleben der Gemeinschaft erwächst, ist notwendiger Bestandteil dieser Spiritualität, ohne den das Gemeinschaftsleben erlahmt.

So unterschiedlich die einzelnen Formen gelebter geistlicher Gemeinschaft sind, haben sie dennoch aus diesem Grund eines gemeinsam: Sie verbinden Glauben und alltägliche Erfahrung. Bibel-Teilen, *révision de vie*, Sehen-Urteilen-Handeln und zahlreiche andere Methoden, die in Kleinen Christlichen Gemeinschaften praktiziert werden, beruhen auf diesem Prinzip: Im persönlichen Gespräch werden die Alltagserfahrungen darauf hin untersucht, was sie im Licht des Glaubens bedeuten. Auf diese Weise werden auch der Glaube und die biblischen Erfahrungen alltäglich gelebte Wirklichkeit.

Kleine christliche Gemeinschaften sind daher – nach der Erfahrung der Autorinnen und Autoren dieses Buches – geeignete Orte des Glaubenswachstums und der geistlichen Reife. Sie sind die kleinste Zelle der Kirche, weil sie nicht nur Laboratorien sind, in denen über Glaubensdinge gesprochen wird, sondern weil in ihnen der Glaube selbst Realität wird, kirchliches Leben sich in seiner Fülle vollzieht. Diakonie, Glaubens-

zeugnis, Aufbau der Gemeinde, Liturgie und Gebet gehen in diesen Gemeinschaften Hand in Hand. Sie stellen daher einen »neuen Weg, Kirche zu sein« – wie auf vielen Kontinenten inzwischen gesagt wird – dar, da sie selbst Kirche sind. Einige Beispiele aus den Erfahrungsberichten: Engagement der Basisgemeinden in sozialen Bewegungen (13), diakonischer Einsatz zugunsten der noch Ärmere (28), Gemeinschaften als Basis der Neustrukturierung von Pfarreien und Diözesen (39), Initiation von Erwachsenen in Kleinen Christlichen Gemeinschaften (55), Überwindung von Ethnozentrismus und Rassismus (98), Gemeinde als Lebensgemeinschaft (100), Basisgemeinde als Trägerin sozialer Kooperativen (118), Inkulturation in kleinen christlichen Gemeinschaften (128), Ökumene in und durch Gemeinschaften (144), Glaubensweitergabe an Kinder und Jugendliche (146). Zusammenfassend könnte man mit den Herausgebern sagen: »Es geht um die Transformation von Kirche und Gesellschaft.« (115).

Auch Probleme in den Gemeinschaften werden in diesen Erfahrungsberichten nicht verschwiegen. Viele Gemeinschaften sind noch auf dem Weg, die hohen Zielvorstellungen einzulösen, die sie sich selbst stellen. Oft fehlt es am gesellschaftlichen, diakonischen Engagement. Auch Konflikte mit der kirchlichen Obrigkeit oder gar »innerkirchliche Verfolgungen« (33) werden reflektiert. Insgesamt verschmelzen diese Berichte jedoch zu einem Dokument der Chancen und Hoffnungen, die sich mit dem Phänomen der Kleinen Christlichen Gemeinschaften verbinden.

Die große Leistung dieses Bandes ist seine Pluralität und Narrativität. Es kommen sehr unterschiedliche Erfahrungen zu Wort, die sicher nicht alle nach dem Geschmack jedes/r einzelnen Lesers/Leserin sein werden. Es wird auch deutlich, wie sich die Bewegung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften auf allen Kontinenten, aber besonders in Lateinamerika, Asien und Afrika seit dem Zweiten Vatikanum und als Reaktion auf seine Lehre von der Kirche gleichzeitig und sehr ähnlich entwickelt hat. In den vergangenen 30 Jahren hat sich manche Diözese weltweit das Prinzip, eine »Gemeinschaft von Gemeinschaften« zu sein, zu eigen gemacht und die Entwicklung und Begleitung von Gemeinschaften zum Schwerpunkt ausgerufen. Einige der Erfahrungsberichte reflektieren beachtliche Ergebnisse.

Eine besonders interessante Entwicklung stellen Partnerschaften zwischen Gemeinschaften auf verschiedenen Kontinenten dar, die auf ihre Weise Kirche in ihrer lokalen und ihrer universalen Form zugleich leben. Die neuen Kommunikationsmittel, die das Internet bietet, können diese Form, Weltkirche zu erleben, in den kommenden Jahren noch befähigen.

Angesichts dieser Erfahrungen stellt sich die Frage nach der Mission in einem ganz neuen Licht. Gemeinschaften im Norden leben von den Glaubenserfahrungen ihrer Schwestergemeinschaften im Süden. Missionskirchen setzen ganz auf die persönliche Überzeugung und die Subjektwerdung der neuen Christinnen und Christen in den Gemeinschaften, zu denen sie eingeladen werden. Dialog und geistlicher Austausch werden zum Grundprinzip der Mission, auch in den Kirchen des Nordens. Mission richtet sich nicht nur an die NichtchristInnen, sondern auch an die nicht aktiven Mitglieder der christlichen Kirchen. Spiritualität und Diakonie werden als Einheit verstanden – Mission und Entwicklungshilfe sind nicht von einander zu trennen.

Dieses Buch kann daher sowohl die Missionswissenschaft als auch die Pastoral und Seelsorgeplanung in unseren mitteleuropäischen Diözesen bereichern. Sehr hilfreich sind für das Arbeiten mit diesem Buch zahlreiche Adressen, Internetverweise, eine ausführliche Bibliografie und andere Tipps im Anhang. Ein umfangreiches AutorInnenverzeichnis enthält neben Kontaktadressen ausdrücklich die Einladung zur Rückmeldung und Kontaktaufnahme. Auf diese Weise kann das Buch auch zu einer nachhaltigen Auseinandersetzung anregen.

Stefan Silber / Sailauf

Holztrattner, Magdalena (Hg.)

Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert?

(Salzburger Theologische Studien 26)

Tyrolia / Innsbruck 2005, 432 S.

In einer Zeit, in der es zunehmend chic erscheint, vom »Ende der Befreiungstheologie« zu reden, überrascht der vorliegende Sammelband, der von der jungen Salzburger Theologin Magdalena HOLZTRATTNER herausgegeben wurde. »*Armut führt zum Tod*« (Vorwort, 9), lautet der erste Satz dieses Buches, das sich im interdisziplinären Gespräch und mit spürbarem Engagement der Herausforderung stellt, »wie und warum Armut vermieden und vermindert werden soll« (11). Der theologische Begriff der »vorrangigen Option für die Armen« erscheint hier keineswegs als veraltet, sondern als aktuelle, ja drängende Thematik in lokalem und globalem Kontext. Fünf inhaltlichen bzw. methodischen Schwerpunktbereichen zugeordnet, leisten insgesamt 25 Autorinnen und Autoren einen Beitrag zur Klärung, Reflexion und kritischen Weiterentwicklung des Verständnisses von »Armut«.

Nach einer einleitenden Analyse (I) des zentralen Begriffs »*opción por los pobres*« (Marietta CALDERÓN), der im kirchlich-theologischen Sprach-

gebrauch seit ca. 1972 gebräuchlich wurde, geht es im umfangreichen zweiten Teil um theologische Ansätze einer vorrangigen Option für die Armen (II). Deutlich tritt hier der hermeneutische Anspruch der Befreiungstheologie hervor; Christina KREINECKER vertritt die These, »dass nicht von Gott redet, wer Theologie ohne Lebens-Option für die Armen treibt« (104). Die Armen sind nicht bloß das »Objekt« theologischen Denkens, sondern »Teil des Formalaspektes christlicher Theologie« (113) als solcher, weil sie »die Sichtweise auf diese Welt« (115) verändern. Ebenso zeigt Andreas BAMMER auf, »dass eine auf ihren Kerngehalt hin elementarisierte Form der Befreiungstheologie gerade in der »vorrangigen Option für die Armen« einen Wesensgehalt des Christentums selbst widerspiegelt« (123). Das inhaltliche Basis-kriterium einer befreiungstheologischen Hermeneutik ist nicht ein aus der Soziologie entlehntes Modell von »Befreiung« – so lautet ein gängiger Vorwurf –, sondern ein zentraler *biblischer* Topos, auf den Michael ERNST hinweist: »Gott will das Leben in Fülle« (167). Auch die philosophischen Überlegungen (III) rücken – vor allem auch in Auseinandersetzung mit dem Werk von Ignacio Ellacuría SJ – manche einseitigen bzw. verfehlten Interpretationen zurecht. Grundlegend dürfte hier wohl der Hinweis darauf sein, dass »Wahrheit« und »Gerechtigkeit« keinen Gegensatz bilden, wie Julia STABENTHEINER betont: »Philosophie, die im Dienst der Befreiung steht, bildet also keinen Gegensatz zu Philosophie, die nach der Wahrheit um der Wahrheit willen sucht« (195).

Der vierte Abschnitt des Buches ist Überlegungen gewidmet, die sich dem Kampf gegen die Armut unter dem Gesichtspunkt *praktischer Umsetzung* widmen (IV). Ohne eine Patentlösung für die verschiedenen Armutssituationen zu präsentieren, zeigen die einzelnen Beiträge relativ einheitlich gesellschaftliche und wirtschaftliche Grundmuster auf, die Menschen arm *machen*. So weist Georges DE SCHRIJVER SJ auf die Logik des »freien Marktes« hin, der ohne »die Erweckung von Bedürfnissen, die abhängig machen« (247), nicht auskommt und das »soziale Immunsystem« (ebd.) zum Absterben bringt. Von daher ist – gegen die Tendenz einer konkurrenzierenden Lebensdynamik – eine Lebensform der *Integration* im weiten Sinn des Wortes gefragt; Severin RENOLDNER bringt es auf den Punkt: »Option für die Armen impliziert die Suche nach einem Lebensstil, der für alle verträglich ist, auch wenn dieser nicht schnell gefunden und verwirklicht werden kann« (261). Wichtig ist weiters die aufmerksame Wahrnehmung neuer, meist verborgener Formen der Armut, die durch den Trend zum Abbau öffentlicher Zuständigkeit für soziale Fragen eher zunehmen; Joseph MAUTNER hält rückblickend fest: »Sozialabbau ging nicht einher mit verstärktem Protest,

sondern mit verstärkter Politikabstinenz« (290). Das Ausblenden der Realität der Armut und die Ideologie der Deregulierung sind – trotz der vielbeschworenen »Renaissance des Religiösen« – von einer Entwicklung bedingt, die Religion zur Privatsache macht. Paloma FERNÁNDEZ DE LA HOZ zeigt diese »wachsende Tendenz zur Privatisierung der Religion in der EU« (303) deutlich auf, ebenso die Verwechslung dieser Privatisierung mit Religionsfreiheit. Die Verdrängung des Religiösen aus dem öffentlichen Bereich hat allerdings massive Folgen: »Denn die Auffassung von Religion als Privatsache führt unweigerlich zur Ausklammerung soziopolitischer Fragen aus dem religiösen Glauben und in der Praxis auch zur Ausblendung der Existenz von Menschen jenseits des eigenen Privatbereichs« (304). Der letzte Abschnitt (V) lässt nichtphilosophische und -theologische Disziplinen zu Wort kommen. Wolfgang K. HEINDL zeigt die unterschiedlichen Modernisierungs- und Entwicklungstheorien der Sozialwissenschaften auf, die – nach einer Phase einseitiger Ansätze »zu einem umfassenderen Verständnis von Armut und Entwicklung als multidimensionalem Phänomen übergegangen« (350) sind. Walter SCHUG erstellt in seinem Beitrag interessante Grundsätze einer Politik der Armutsbekämpfung, die auf der »Anwendung des Grundsatzes der Partizipation« (367) beruhen. Weiters werden Fragen des sozialen Wohnbaus (Márcio CORREIA CAMPOS), die Darstellung der Lebensbedingungen von Straßenkindern im Film (Christopher F. LAERL) sowie die Aufarbeitung konkreter Armut in der Literatur (Patrick GREANEY) behandelt. Gegen alle Tendenzen der Verdrängung bzw. »Gewöhnung« wird immer wieder deutlich: »Es gibt fast nichts Beunruhigenderes im modernen Großstadttalltag als den Blick eines Bettlers« (412), so Patrick GREANEY.

Das bedeutendste Ergebnis dieses Sammelbandes liegt wohl in seiner vielgestaltigen, interdisziplinären Auseinandersetzungsform, die zwar unterschiedliche Zugänge und Sichtweisen respektiert und praktiziert, aber dennoch das Phänomen Armut nicht der Beliebigkeit anheim stellt. Dies zeigt sich eindrücklich an den vielen Versuchen, *Armut* zu »verstehen«. Sie ist ein »Vergleichsbegriff« (Leopold NEUHOLD, 80) und bezeichnet nicht bloß ein finanzielles Problem, sondern »eine der existenziellsten Formen von Freiheitsverlust« (Martin SCHENK, 312), einen »Mangel an Möglichkeiten« (ebd.). Armut »muss in ihrer Einbettung in das Beziehungsgefüge mit den übrigen Lebensumständen der Betroffenen beurteilt werden« (Walter SCHUG, 361). Gewiss wäre es aus *theologischer* Sicht reizvoll gewesen, den Diskursen der »klassischen« lateinamerikanischen (z.B. Gustavo Gutiérrez), aber auch der neueren afrikanischen und asiatischen Befreiungstheologie mehr Raum zu geben oder auch die An-

sätze der deutschsprachigen »Politischen Theologie« vermehrt einzubeziehen. Das ändert aber nichts daran, dass Magdalena HOLZTRATTNER mit diesem Band ein starkes und beachtliches Signal ausgesendet hat: »Armut« ist nicht nur ein wichtiges »Thema«, sondern ein *Leitfaden* theologischer Verantwortung, ja ein *locus theologicus*. Und befreiungstheologisches Denken ist nicht »out«, sondern gefragt denn je. Kirche und Theologie sind zweifellos gut beraten, diesen Impuls wahr- und ernst zu nehmen.

Franz Gmainer-Pranzl / Salzburg

Hsia, Adrian / Wimmer, Ruprecht (Hg.)

Mission und Theater.

Japan und China auf den Bühnen

der Gesellschaft Jesu

(Jesuitica, Bd. 7)

Verlag Schnell & Steiner /

Regensburg 2005, 510 S.

Mit diesem umfänglichen und sorgfältig gesetzten Sammelband hält der Leser die Früchte eines mehr als 10 Jahre dauernden Forschungsprojektes in Händen, das nach Angaben der Herausgeber »radikal-interdisziplinär und radikal-international« konzipiert worden war. Die sich aus diesem anspruchsvollen Arbeitsvorhaben zwangsläufig ergebenden Schwierigkeiten erklären auch die immer wieder hinaus geschobene Veröffentlichung des lange angekündigten Werks. Anliegen der beteiligten Wissenschaftler aus Deutschland, Italien, China, Japan und den Vereinigten Staaten war eine Darstellung des Vermittlungs- und Umformungsprozesses historischer Vorlagen der asiatischen, insbesondere der chinesischen und japanischen Missions- und Profangeschichte auf den barocken Theaterbühnen der Gesellschaft Jesu im deutschen Sprachraum. Welche Motive wurden von den jesuitischen Autoren zu welchem Zeitpunkt wie aufgenommen? Welche Quellen bildeten den Fundus für Ausarbeitung und historische Verortung der Handlung? Besonders herauszuheben sind diesbezüglich die akribisch gearbeiteten Beiträge von John W. WITEK (Dramatis Personae: Original and Transcribed Chinese Names in Jesuit Dramas) und der beiden Herausgeber (R. WIMMER, Japan und China auf den Jesuitenbühnen des deutschen Sprachgebiets; A. HSIA, The Jesuit Plays on China and their Relation to the Profane Literature). Ergänzt werden diese Analysen durch breite Darstellungen der »historischen ›Originaldimension‹ fernöstlicher Realitäten« (WIMMER, S. 10), die den Leser solide in die geschichtlichen Rahmenbedingungen der in den Theaterstücken verarbeiteten Stoffe einführen. Einen ausgezeichneten Abriss der frühen Christentumsgeschichte Japans liefert Arcadio SCHWADE (Die Frühgeschichte des

Christentums im Überblick); ein gleichartig übersichtlicher Beitrag für China fehlt leider. Stattdessen beleuchten Beiträge von C. VON COLLANI, B. GUBER-DORSCH und W. BOYA jeweils Einzelaspekte der jesuitischen Missionsgeschichte im Reich der Mitte, ohne allerdings hier konzeptionell aneinander anzuschließen. Außerdem fällt an dieser Stelle die Nichtberücksichtigung einiger relevanter Titel der neueren Forschung auf. So ist etwa bei VON COLLANI die Einarbeitung des im gleichen Verlag 2002 erschienenen Sammelbandes »Franz Xaver. Patron der Missionen« zu vermissen; bei GUBER-DORSCH gilt selbiges für die Forschungen von Iso Kern zur buddhistischen Kritik an den Schriften der frühen Jesuitenmissionare in China.

Der Band macht sich insgesamt darum verdient, einen Blick auf die jesuitische Transfer- und Integrationsleistung zu richten, die in der Frühen Neuzeit den europäischen Horizont für die asiatischen Kulturen und deren bislang unbekannte Geschichte weitete. Der inklusivistische Ansatz der jesuitischen Stückeschreiber, der es erlaubte auch dem biblisch nicht bezeugten Volk der Chinesen einen Platz in der christlichen Heilsgeschichte einzuräumen (vgl. HSIA, S. 233) wäre hier besonders zu nennen, zumal er in seiner praktisch-missionarischen Umsetzung durch den Ritenstreit ein abruptes und bedauerliches Ende finden musste. Interessant wäre sicherlich eine weitere Beschäftigung mit der Frage, inwieweit die Gesellschaft Jesu die Darstellung ihrer überseeischen Missionsfelder und -erfolge auch zu Propaganda- und Werbezwecken (personell, wie finanziell) nutzte. Die vorliegende Veröffentlichung bietet zahlreiche Anregungen und Basis für eine weitere Beschäftigung mit der Nutzung außereuropäischer Motive in den barocken Medien durch die Gesellschaft Jesu. Das lange Warten hat sich gelohnt!

Christoph Nebgen / Mainz

Anschriften

der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

Monsignore Khaled B. Akasheh

Pontifical Council for Interreligious Dialogue
VA-00120 Vatican City

Prof. Dr. Bénézet Bujo

Rue de Lausanne 21
CH-1700 Fribourg

Prof. Dr.

Benoît-Dominique de La Soujeole OP

Albertinum / Square des Places 2
CH-1700 Fribourg

Prof. Dr. Claude Geffré OP

20, rue des Tanneries
F-75013 Paris

Prof. Dr. Gilles Emery OP

Botzet 8 / C.P. 224
CH-1705 Fribourg

Prof. Dr. Christine Lienemann-Perrin

Manuelstrasse 116
CH-3006 Bern

Dr. Jürgen Lohmayer

Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Mission und Dialog der Religionen
Sanderring 2
D-97070 Würzburg

Dr. Wolf Lustig

Romanisches Seminar
Johannes Gutenberg-Universität
Jakob-Welder-Weg
D-55099 Mainz

Josef Meili SMB

Romero-Haus Luzern
Kreuzbuchstrasse 44
CH-6006 Luzern

Dr. Jerzy Skrabania SVD

Philosophisch-Theologische Hochschule
Arnold-Janssen-Straße 30
D-53754 Sankt Augustin

Prof. Dr. Ambrogio Spreafico

Università Urbaniana
Via Urbano VIII 16
I-00165, Roma

Prof. Dr. Clemens Thoma SVD

Kreuzstift
CH-8718 Schänis

Prof. Dr. Dr. h.c. Hans Waldenfels SJ

Fischerstraße 8
D-45128 Essen

Vorschau

auf das nächste Heft

Hefte 3 und 4 / 91. Jahrgang 2007

Christoph Elsas

Editorial

Christoph Elsas

30 Jahre einer Initiative der EKD zum
christlich-islamischen Dialog

Hamideh Mohagheghi

Klarheit und Nachbarschaft -
Christen und Muslime in Deutschland.
Eine deutsch-iranische Dialogpartnerin
zur Handreichung der EKD 2006

Bernd Neuser /

Heinrich Georg Rothe /

Claudia Schreiber /

Johannes Triebel

Die EKD-Handreichung 2006: eine
Belastung für den zukünftigen Dialog

Wolf D. A. Aries

Dialogisches Lernen - aus der Sicht
eines deutschen Muslim

Günter Riße

Die Katholische Kirche und der Islam
in Deutschland

Felix Körner SJ

Rechenschaft als Priester und Philosoph
in Ankara

Gilbert Gornig

Religionsfreiheit im Internationalen Recht

Servet Armagan

Das Recht auf Leben und Religionsfreiheit
im Islamischen Recht

Michales Marioras

Islamisches Rechtssystem und europäische
Gesellschaft aus griechisch-orthodoxer
Perspektive: das Beispiel West-Thrakien

Walter Rothschild

Eine jüdische Perspektive auf Religionsfreiheit
und Integration in Deutschland

Jürgen Schmude

Fragen aus heutiger christlicher Verantwortung
zu Islam und Gesellschaft in Deutschland

Matthias Tischler

Grenzen und Grenzüberschreitung
in der christlich-muslimischen Begegnung.
Bemerkungen zum Stellenwert der
Arabischen Kenntnisse in der abendländischen
Missionsgeschichte

Inhalt

Heft 3-4 **Zeitschrift für**
91. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2007 **Religionswissenschaft**

Christoph Elsas

163 Islam, Integration und Religionsfreiheit in Deutschland

Christoph Elsas

165 30 Jahre einer Initiative der EKD zum
christlich-islamischen Dialog

**Bernd Neuser / Heinrich Georg Rothe /
Claudia Schreiber / Johannes Triebel**

175 Die EKD-Handreichung zum Islam 2006 –
eine Belastung für den zukünftigen Dialog

Hamideh Mohagheghi

184 Die Handreichung der EKD »Klarheit und gute Nachbar-
schaft – Christen und Muslime in Deutschland« aus der
Sicht einer deutsch-iranischen Dialogpartnerin

Günter Riße

194 Wegweisung: Muslime in Deutschland –
Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz
zur Begegnung

Gilbert Gornig

201 Religionsfreiheit im Internationalen Recht

Servet Armagan

216 Das Recht auf Leben und Religionsfreiheit im islamischen
Recht und in säkularstaatlicher Gesetzgebung

Michalis Marioras

231 Islamisches Rechtssystem und europäische Gesellschaft.
Das Beispiel West-Thrakien

Felix Körner

243 Rechenschaft – Als Priester und Philosoph in Ankara

Wolf D. Ahmed Aries

253 Dialogisches Lernen – eine muslimische Sicht

Kleine Beiträge und Berichte

- 260 Möglichkeiten der Glaubensgemeinschaften
im Prozess der Integration.
Berliner Erklärung der ICA nach 30 Jahren
Zusammenarbeit auf Bundesebene

Jürgen Schmude

- 262 Fragen aus heutiger christlicher Verantwortung
zu Islam und Gesellschaft in Deutschland

Walter Rothschild

- 267 Eine jüdische Perspektive auf Religionsfreiheit
und Integration in Deutschland

Christoph Elsas

- 269 Integration, Christentum und Islam in Europa

Johannes J. Frühbauer

- 283 Theologisches Forum –
Christentum-Islam 2007

Mariano Delgado

- 285 Christus in den Armen und Leidenden suchend –
800 Jahre franziskanische Mission

In memoriam

- 288 Walbert Bühlmann OFMCap

290 Buchbesprechungen

- 320 **Anschriften**
der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter
dieses Heftes

- 320 **Vorschau**
auf das nächste Heft

- 321 **Jahresinhaltsverzeichnis**
91. Jahrgang Heft 1-4
-

Islam, Integration und Religionsfreiheit in Deutschland

Aus herkömmlicher Sicht würde es wohl näher liegen, in der Innendarstellung das Wesen der betreffenden Religion am besten zum Ausdruck gebracht zu sehen. Aber ist Selbstverwirklichung am ehesten in geschlossener Gemeinschaft möglich? Das vorliegende Doppelheft geht umgekehrt von der Kommunikation aus: Eine Besonderheit des Menschen unter den Lebewesen besteht gerade darin, dass er besonders wenig festgelegt ist und sich auf neue Gegebenheiten mit immer neuen Erfindungen kreativ einstellen kann. Entsprechend wird sich auch das Wesen jeder Religion prozesshaft darin verwirklichen, sich dem Menschen in neuen Gegebenheiten kreativ sinnvermittelnd zu erweisen, solange sich eine Anhängerschaft um ihre Tradition schart. Und weil Menschen Gemeinschaftswesen sind und auch in Situationen des Zusammenlebens bei unterschiedlicher Religion Kreativität zeigen, wird es weder bloß heuchlerische Anpassung noch Verrat am eigenen Wesen sein, wenn sie in ihrer Kommunikation Möglichkeiten für Konvergenzen entdecken. Vielmehr ermöglicht die Kommunikation, wenn etwa die Traditionen zu Würde, Rechten und Pflichten der Menschen einbezogen werden, eine umfassendere Verwirklichung des jeweils verschiedenen kulturellen und religiösen Erbes.

Konvergenz ist ja zunächst ein naturwissenschaftlicher Begriff: Obwohl es z. B. eine bleibende grundlegende Verschiedenheit zwischen den Walen als Säugetieren und den Fischen gibt, stellt die Naturwissenschaft das Phänomen von Konvergenzen ihrer äußeren Gestalt zur bestmöglichen Bewegung im Lebensraum Wasser fest, der Walen und Fischen gemeinsam ist. Analog kann die Religionswissenschaft nach Konvergenzen unterschiedlich fundierter Verständnisse von Menschenrechten dort Ausschau halten, wo ihre Anhängerschaften sich einen Lebensraum teilen. Auch hier verschwinden die grundlegenden Verschiedenheiten nicht: die griechisch-römisch-auflärerischen, die biblisch-christlichen, die koranisch-islamischen usw. Vorannahmen für das jeweilige Verständnis von Menschenrechten. Vieles ist auch hier Anpassung nur in der Außendarstellung. Die Innendarstellung bleibt die alte oder kommt nur langsam den Formen nach, die als brauchbare Außendarstellung in der neuen Lebenswelt gefunden wurden – aber solche Divergenz von Außen- und Innendarstellung gehört zu jeder Gemeinschaft.

Bereits Stammeskulturen legen den Wert der eigenen Vorstellungen zugrunde. So haben auch Islam und Christentum beide einen Teil formale Intoleranz – wie jede Gemeinschaft. Das ist der Gemeinschaftszwang gegen »mögliche Gemeinschaftsfeinde«. Sie haben beide darüber hinaus einen inhaltlichen Teil Intoleranz – wie jede Religion. Sie manifestiert sich bei ihnen sogar zugespißt in prophetischer Kritik – in der Offenbarung angesichts »möglicher Gottesfeinde«.

Aber Islam und Christentum haben beide auch – als Monotheismus wie das Judentum – einen Teil Toleranz im Vorbehalt: »Nur Gott weiß alles und ihm gehört das letzte Urteil.« Sie haben beide einen weiteren Teil Toleranz – wie etwa im 19. Psalm Davids, den beide als vom einen Gott eingegeben schätzen – in der Sicht der Sonne als Zeichen der liebevollen

Ordnungen des Schöpfers: Er lässt den Sonnenball wie einen Bräutigam seine Bahn laufen, um alles mit der Hitze seiner Liebe zu erreichen und mit seinem lauterem Gebot die Augen zu erleuchten. Juden, Christen und Muslime wollen allen Menschen damit Sinn und Geborgenheit anbieten, auch da, wo Alltag und Universum drohend empfunden werden.

Die drei Monotheismen konnten in solcher Toleranz auch die alte Philosophie aufnehmen »Kein Auge könnte je die Sonne sehen, wäre es nicht sonnenhaft.« Ihre Kulturen kennen diese Weisheit vom Humanismus Goethes. Und sie haben im Zeugnis von Bibel (2. Mose 13,21f) und Koran (Sure 2,57 und 7,160) eine Korrektur gegen eine mögliche Verabsolutierung des Lichts: Gott führte das Volk Israel mit Lichtsäule im Dunkel und Wolkensäule im Hellen.

Die Basis für dieses Heft bilden sieben Beiträge zu einer Jubiläums-Tagung zu seinem Themenbereich, die 2006 in der Evangelischen Akademie zu Berlin stattfand, und zur fast gleichzeitigen Veröffentlichung einer Handreichung der EKD zum Zusammenleben nach dem 11. September 2001; zwei römisch-katholische (Riße, Körner) sowie drei rechtliche Innen- und Außenperspektiven (Gornig, Armagan, Marioras) und die Sammelbesprechung zum Thema runden die Perspektiven ab. Dreißig Jahre einer offiziellen Islamisch-Christlichen Arbeitsgruppe auf Bundesebene lassen sich verstehen als drei Jahrzehnte Arbeit in Gemeinschaft dafür, dass sich die liebevolle Offenheit Gottes in den Augen der Menschen widerspiegelt und sie verwandelt im Verhalten. Öffentlichkeitswirksame Verwandlungen sind nicht vorzuweisen. Deshalb hätten die Machtinteressen von Institutionen, die Glaubensgemeinschaften auch sind, als solche die Arbeitsgruppe nicht 30 Jahre zusammengehalten. Aber wenn schon die Sonne allen Menschen Licht und Leben gewährt, können Muslime und Christen, die ihren Gott als Schöpfer und Erhalter aller Menschen sowie des Sonnensystems bekennen, nicht sich selbst absolut setzen und auch nicht Glauben und Lebensform ihrer Gemeinschaften. Sie können dann ihrem Gott nur danken für seine lebenslange Geduld, indem sie ihrerseits immer wieder auf jeden und jede zugehen (Matthäus 5,45f).

Zum Ende des Fastenmonats diesen Jahres schrieben 138 muslimische religiöse Führer aus aller Welt einen offenen Brief an die Sprecher der Christenheit »Ein gemeinsames Wort zwischen uns und Euch«. Mit dem Bemühen um breiten innerislamischen Konsens für eine dem entsprechende Orientierung an der Gottes- und Menschenliebe haben sie hier Initiative ergriffen, die eine neue Phase in den christlich-muslimischen Beziehungen einleiten könnte: Das Dokument beruft sich dafür nicht nur auf Texte aus dem Koran, sondern auch aus den Heiligen Schriften der Juden und der Christen und betont die ihnen allen gebotene Gottes- und Menschenliebe als das Fundament, das an erster Stelle wichtig sein muss und dann zugleich die Unterschiedlichkeit der darauf aufbauenden Wege achten lässt. Kann das der Ansatz sein, nach der jeweiligen Konkretion bei Fragen der Integration und Religionsfreiheit in den pluralen Gesellschaften zu suchen? ...

Christoph Elsas

30 Jahre einer Initiative der EKD zum christlich-islamischen Dialog

von Christoph Elsas

Islam und Christentum beanspruchen beide, monotheistische Weltreligionen zu sein und finden sich in Deutschland seit 1976 zu einem offiziellen Gesprächsforum auf Bundesbene, der »Islamisch-Christlichen Arbeitsgruppe«¹ (ICA), zusammen – was heißt das? Rückblickend sehen ihre Mitglieder, dass die vor 30 Jahren sich abzeichnenden Probleme bei weitem nicht gelöst sind. Aber sie konnten und können Sensibilität und gesamtgesellschaftlichen Konsens vorbereiten nach Art der vier Punkte des ICA-Positionspapiers:

- Zu Religion und Sprache als Chance zur Integration: Weil sie den Einzelnen Wertschätzung vermitteln, erwiesen sich Religionsgemeinschaften als Inseln der Selbstvergewisserung. Wo Menschen Anerkennung finden mit ihrer Sprache der gottesdienstlichen und der mütter-sprachlichen Tradition, kann das allgemein lernwillig und offen zur Kommunikation auch in der Landessprache werden lassen, schon um den Glauben in der Gesellschaft zu bewähren.
- Zu Entwicklung von Nachbarschaft zu Partnerschaft: Wenn sie über gesellschaftspolitische Zuständigkeit hinaus offen sind für die Nachbarschaft, können Religionsgemeinschaften zu Gesprächen über unterschiedliche Erwartungen beitragen. Wo man sich mit säkularem Recht, Bibel und Koran über Menschenwürde für alle austauscht, erschließen sich Möglichkeiten der Partnerschaft.
- Zu freier Religionsausübung und Erziehung: Weil menschenwürdige Chancen für alle zu ihrem Glauben gehören, engagieren sich islamische Gemeinschaften und die Kirchen in Überlegungen zur Gleichstellung für freie Religionsausübung und Erziehung. Wo alle Gruppen der Bevölkerung ihre Freiheit – für oder gegen eine Religion oder gegen Festlegung – in demokratischer Streitkultur, ohne Abqualifizierung oder Bedrohung, einbringen können, kann religiös-ganzheitliche Bildung eine konstruktive Rolle für soziale Integration erhalten.
- Zu Grundkonsens bei unterschiedlicher Wahrheitsverpflichtung: Wenn in diesen gesellschaftlichen Kontexten Religionsgemeinschaften sich in Kooperation näher kommen, fördert das zugleich die Betonung religiöser Gemeinsamkeiten. Wo sich islamische Gemeinschaften und die Kirchen mögliche Erleichterungen und bei unverzichtbaren Differenzen konstruktive Kritik zugestehen, fördert das den Frieden in den Synergieeffekten von Vernunft, Säkularstaatlichkeit und Religion.

Der Ansatzpunkt damals war die sozialdiakonische kirchliche Ausländerarbeit. Menschliches Mitgefühl mit Nachbarn in einer weniger guten Situation griff in den 70er Jahren bei evangelischen Mitgliedern der ICA zu einem guten Teil auf das Eintreten für Solidarität und soziale Gerechtigkeit in der 68er Studentenbewegung und weltweit im Ökumenischen Rat der Kirchen zurück: So hat etwa 1974 der Hamburger Missionswissenschaftler Hans

¹ Siehe die als Bericht in diesem Heft nach epd-Dokumentation 53/2006, 4-6 abgedruckte Erklärung zum Jubiläum am 13./14.11. 2006 in Berlin.

Jochen Margull² darauf hingewiesen, dass Nächstenliebe keine Glaubensschränken kennt, wenn es die Situation einfach fordert, weitere Verwundung zu verhindern und die Wunden zu verbinden. Deshalb sei Dialog immer an solchen Wunden entstanden, um zur Verhinderung weiterer Wunden und Heilung stattgefundener Verwundung beizutragen. Bei muslimischen ICA-Mitgliedern entsprach dem eine Grundstimmung, dass der Islam als Religion der zuvor gegenüber Juden und Christen Unterprivilegierten mehr Gerechtigkeit³ einzufordern hat von den christlichen Brüdern und Schwestern, sofern sie denn als solche akzeptabel sein sollen.

1 Anfänge der ICA

Die Arbeitsgrundlage war ein Schreiben von Oberkirchenrat Dr. Jürgen Micksch als Referent der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) für Fragen ausländischer Arbeitnehmer im Kirchlichen Außenamt in Frankfurt an Muhammad Salim Abdullah als deutsch-arabischen muslimischen Korrespondenten der Deutschen Welle in Saarbrücken. Zusammen mit Pfarrer Michael Mildenerberger als Referent der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart bereiteten sie für den 19.2.1976 ein Gespräch betreffs islamisch-christlicher Zusammenarbeit auf Bundesebene vor. Das wurde auch auf internationaler Ebene vom Islamischen Weltkongress befürwortet. In Anwesenheit des stellvertretenden Leiters des Referats »Gespräche mit anderen Religionen und Ideologien« beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf, Pfarrer Dr. John B. Taylor, folgte am 5. Mai die Konstituierung der ICA im Sitzungssaal des Kirchlichen Außenamts in Frankfurt.

An Gespräch und Gründung beteiligt waren auf islamischer Seite auch Dr. Smail Balić aus Wien – als Herausgeber der Vierteljahresschrift »Islam und der Westen« Vertreter des bosnisch-österreichischen sunnitischen Islam mit seiner europäischen Tradition. Die Schiiten vertrat Imam Modjtahed Schabestari vom Islamischen Zentrum Hamburg, gefolgt bis vor kurzem von Imam Mehdi Razvi. Auf christlicher Seite war auch ein Vertreter der griechisch-orthodoxen Metropole in Bonn beteiligt, der damalige Bischof und heutige Metropolit Augustinos Lambardakis, so wie jetzt Pfarrer Peter Sonntag. Von den mitarbeitenden Vertretern des Katholischen Auslandssekretariats für die Arbeit mit Ausländern und Nichtchristen wurde zunächst Pater Werner Wanzura als Leiter der Ökumenischen Kontaktstelle für Nichtchristen (ÖKNI) in Köln bestimmend für den Weg.

Die ICA hatte zunächst den längeren Namen »Islamisch-Christliche Arbeitsgruppe zu Ausländerproblemen« und eine für 6 Muslime und 6 Christen vorgesehene Zusammenset-

2 Verwundbarkeit – Bemerkungen zum Dialog, in: *Evangelische Theologie* 5 (1974) 410ff; zum allgemeinen Kontext in der EKD siehe Christoph ELSAS, Die Welt der Religionen aus protestantischer Perspektive, in: Richard FABER (Hg.), *Zwischen Affirmation und Machtkritik. Zur Geschichte des Protestantismus und protestantischer Mentalitäten*, Zürich 2005, 165–181.

3 Mehdi RAZVI, Gerechtigkeit, Menschenrechte und Weltfrieden aus der Sicht des Islam, in: Martin STÖHR (Hg.), *Abrahams*

Kinder: Juden – Christen – Moslems (Arnoldshainer Texte 17), Frankfurt 1983, 149–159.

4 M.S. ABDULLAH, Die Kirche macht ernst mit dem Dialog, in: *Sonntags-groß Saarbrücken* vom 27.6.1976; ich bin Herrn Abdullah sehr dankbar für die freundliche Zusendung der für die Gründungszeit wichtigen Materialien des Zentralinstituts Islam-Archiv Deutschland, ebenso J. MICKSCH für seine Darstellung der ICA im von ihm hg. Buch *Gastarbeiter werden Bürger. Handbuch zur evangelischen Ausländerarbeit*, Frankfurt a. M. 1978, 79f.

5 Voller Text bei MICKSCH, *Gastarbeiter* (wie Anm. 4), 169f.

6 Statistische Angaben nach MICKSCH, *Gastarbeiter* (wie Anm. 4), 81.

7 W. Bodenbender, Ministerialdirektor im Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung, auf der Fachtagung der Südosteuropa-Gesellschaft am 11.3.1982 in Berlin (West) zum Thema »Die politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Ausländerpolitik«.

8 Islam in der Bundesrepublik Deutschland, in: RHEINISCH-WESTFÄLISCHE AUSLANDSGESELLSCHAFT E.V., *Arbeitsbericht* 8, 1f.

zung. Das resultierte daraus, dass der Brief von Jürgen Micksch auf eine Anregung der von ihm 1975 veranstalteten 30. Konferenz für Ausländerfragen des Außenamtes der EKD zurückging, etwas Derartiges einzurichten. Man entschloss sich zu solcher Kooperation angesichts ungeklärter Bildungsfragen für muslimische Kinder und Jugendliche. Sie entstanden für alle unvorhergesehen nach der Ölkrise von 1973 und der Ablösung der Anwerbung durch Familienzusammenführung. Dabei ging es auch um eine Analyse islamischer Existenz in der Bundesrepublik und um Möglichkeiten zur Erreichung der Gleichstellung des Islam mit den christlichen Kirchen. Zudem einigte man sich auf die Erarbeitung eines Dialogpapiers mit Klärung des umstrittenen Themas Mission.⁴ Hilfreich war hier der Erfahrungshorizont des Zusammenlebens im Libanon, eingebracht von Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, Religionswissenschaftler an der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster und Leiter des Verlags für Christlich-Islamisches Schrifttum Altenberge.

2 Für die zweite Generation Muslime

Ein Bildungsnotstand für muslimische Kinder und Jugendliche war also Anlass für die EKD zu Kooperation mit Vertretern islamischer Organisationen in Deutschland und dies betont in innerchristlicher Gemeinschaft mit Katholiken und Orthodoxen. Wie ist das zu verstehen? Das Außenamt der EKD war zuständig für die deutschen Evangelischen im meist von anderen Konfessionen und Religionen bestimmten Ausland und andererseits für Ausländerfragen in Deutschland, dies in enger Zusammenarbeit mit dem Diakonischen Werk der EKD. Außenamt und Diakonisches Werk erklärten bereits 1958 in einem gemeinsamen Faltblatt: »Die meisten nicht-christlichen Ausländer kommen aus Gebieten, in denen unsere Kirchen viele Jahre lang missioniert haben. [...] In dieser Situation können wir dem Ausländer zunächst immer nur durch schlichten menschlichen Takt und durch Hilfsbereitschaft zeigen, dass es uns als Christen um ihn als Menschen geht und nicht um ihn als Missionsobjekt. Erfahrungen zeigen, dass sich [...] Gespräche über den christlichen Glauben und die anderen Religionen ergeben können. [...] Dann gilt es für uns, bereit zu sein auf konkrete und manchmal auch schwierige Fragen nach dem Christentum Rede und Antwort zu stehen. [...] Gott hat mit jedem Menschen seine eigene Geschichte, auch mit jedem Nichtchristen. [...] Wenn [...] der junge Mensch aus dem fremden Land aus der Begegnung mit uns einen Eindruck empfangen hat von der Kraft der Liebe, durch die die junge christliche Kirche [...] die Welt eroberte, dann ist schon viel geschehen.«⁵

Von 1960 bis 1972 ging dann die Zahl der deutschen Erwerbstätigen um 2,3 Millionen zurück. Da schloss die Regierung auf Drängen der Arbeitgeberverbände mit verschiedenen Staaten bilaterale Vereinbarungen über die Anwerbung ausländischer Arbeitnehmer. Sie kamen aus den katholischen Ländern Portugal, Spanien und Italien sowie dem orthodoxen Griechenland. Vor 30 Jahren kamen dann bereits 100 000 Muslime neben vielen Katholiken und Orthodoxen aus Titos Jugoslawien sowie 70 000 aus arabischen Staaten, 18 000 aus Iran und über eine Million Muslime neben 30 000 Christen aus der Türkei.⁶ Mit der Ölkrise von 1973 endete die Anwerbung. Die Ablösung der Anwerbung durch Familienzusammenführung aber hatte zur Folge, dass sich die Zahl der ausländischen Jugendlichen unter 16 Jahren zwischen 1974 und 1981 um 66% auf über 1 Million erhöhte, davon 50% aus der Türkei. Dabei erreichten damals 50% aller Ausländerkinder keinen Hauptschulabschluss und fast 75% keine berufliche Qualifizierung.⁷ Bei einer Tagung zur politischen Bildung⁸ 1978 würdigte Muhammad Abdullah die Haltung der Kirchen, die

zur ICA-Gründung führte: »Ausgesprochene Islamfeindlichkeit gibt es im kirchlichen Raum kaum noch. Im Gegenteil: das Kirchliche Außenamt der EKD hat bereits 1974 eine Handreichung mit dem Titel ›Moslems in der Bundesrepublik‹ herausgegeben, die mit-helfen soll, die Begegnung zwischen Christen und Anhängern des Islam zu erleichtern. [...] Auf katholischer Seite bemüht sich vor allem die ›Ständige Arbeitsgruppe für christlich-islamische Beziehungen‹ der Deutschen Bischofskonferenz und die Ökumenische Kontaktstelle für Nichtchristen im Erzbistum Köln um eine solidarische Begegnung mit den moslemischen Mitbürgern.«

Hier regte der Aufruf des II. Vatikanischen Konzils zum Dialog mit den Religionen Kardinal Höffner kurz vor der Ölkrise 1973 dazu an, eine Kontaktstelle einzurichten. Er wollte dafür die Erfahrungen des Missionsordens der Weißen Väter in islamischen Ländern zum Abbau von Vorurteilen in der Begegnung zwischen Christen und Muslimen nutzen. Die Weißen Väter erklärten sich dazu und zur Vertretung der Katholischen Kirche in der ICA bereit im Sinne ihrer Beschlüsse, die 1967 das Konzil aufgenommen hatten: »Wir schulden auch denen unsere Hilfe, die aus echter Überzeugung in ihrer Religion bleiben und sterben wollen. Wir arbeiten mit am Werk des Heiligen Geistes, wenn wir sie zum rechten Gebrauch ihrer religiösen Werte anleiten, sie schützen und läutern. [...] Wir müssen den Gläubigen des Islams mit Respekt für ihren Glauben und für ihre Freiheit im Geist des Dialogs begegnen, der ständig auf der Suche ist nach Gott, und uns in gegen-seitiger Erfahrung bereichern. Wir begegnen jedem, der anders lebt, und seinen tiefsten Empfindungen, die den eigentlich Sinn des Lebens ausmachen, mit Sympathie. [...] Wir gehen in die Schule des anderen, um seine Lebensweisheit zu teilen; machen seine Freude, seine Hoffnung, seine Traurigkeit und seine Ängste uns zu eigen, um so zu lernen, wie er zu denken, zu fühlen, zu leben.«⁹

Man verabedete etwa halbjährliche Treffen der ICA bei wechselnder Gastgeberschaft der Institutionen und in größerem Abstand wechselndem Sitzungsvorsitz. Gemeinsam formulierte Pressemitteilungen sollten die Öffentlichkeit von der Zusammenarbeit in aktuellen Fragen informieren, während die Teilnehmenden sonst aus und in ihren Organisationen berichteten. So veröffentlichte die ICA 1977 eine Presseerklärung¹⁰ zu Presseberichten, denen zufolge Missstände in manchen »Koranschulen« in der Bundesrepublik Deutschland herrschen: »Die ICA bedauert diese Mißstände, die teils durch mangelnde Qualifikation der Unterrichtenden, teils durch Unverständnis und ablehnende Haltung gegenüber dieser Gesellschaft verursacht werden. Gleichzeitig wendet sich die ICA jedoch gegen die Verallgemeinerung solcher Mißstände und die pauschale Verurteilung der muslimischen Initiativen für eine religiöse Erziehung. Sie weist darauf hin, daß die Koranschulen für viele türkische Kinder der einzige Weg sind, der ihnen die religiöse Tradition des Islam vermittelt. Umso wichtiger ist es, daß ein ordentlicher islamischer Religionsunterricht an den Schulen

9 Auszug aus den Kapitelsdokumenten der Gesellschaft der Weißen Väter (XX. Kapitel, 1967, Nr. 250-258) bei W. WANZURA, Die Arbeit der ökumenischen Kontaktstelle für Nichtchristen im Erzbistum Köln (ÖKNI), in: STÄNDIGE ARBEITSGRUPPE FÜR CHRISTLICH-ISLAMISCHE BEZIEHUNGEN UND FÜR KONTAKTE ZU ANDEREN WELTRELIGIONEN (Hg.), *Christen und Moslems in Deutschland*, Essen 1977, 83ff. Zur Begründung der Praxis der Ökume-

nischen Kontaktstelle: »Ziel ist die Begegnung auf menschlicher Ebene, um von da aus langsam auf Gott, der unser Aller Schöpfer ist, zugehen zu können, indem wir uns auf dem Weg gegenseitig unterstützen und helfen. Die Mitarbeiter der Ökumenischen Kontaktstelle wollen Zeugnis geben für die Kirche, ihr Bewusstsein der brüderlichen Verbundenheit mit allen Menschen, für ihre Achtung vor den nichtchristlichen Religionen, Kulturen und Gesellschaftsordnungen. ÖKNI will beitragen, Bereitschaft

zu wecken, nichtchristlichen, insbesondere islamischen (türkischen, arabischen) Arbeitnehmern zu helfen, sich hier, in einem für ihre Begriffe unsagbar fremden Land, zurecht-zufinden und einzuleben.«

10 Voller Text bei MICKSCH, *Gastarbeiter* (wie Anm. 4), 80.

11 Barbara Huber-Rudolf und Martin Affolderbach danke ich für die ICA-Protokolle 1980-1985 bzw. 1986ff.

in der Bundesrepublik Deutschland erteilt wird. Die ICA bittet die zuständigen deutschen und türkischen Stellen, sich entschiedener als bisher dafür einzusetzen.«

Muhammad Abdullah, der seit Gründung der ICA für eine Schlüsselstellung des Islamischen Weltkongresses hinsichtlich der Beziehungen der Muslime zur Bevölkerungsmehrheit in Deutschland eintrat, wurde 1979 offiziell mit dessen Interessenwahrnehmung beauftragt. Damit konnte er das Islamische Kulturzentrum (IKZ/VIKZ) Köln, das damals als Koranschulbewegung aus der Türkei die meisten Muslime in Deutschland organisierte, bezüglich seines Antrags als Körperschaft öffentlichen Rechts gegenüber Kultusministerium und Kirchen vertreten, mit dem es Ansprechpartner für Religionsunterricht geworden wäre. Entsprechend wurden IKZ-Repräsentanten als Vertreter für den bundesdeutschen türkisch-sunnitischen Islam in die ICA aufgenommen. Die damit geförderten Kontakte zu Institutionen der deutschen Öffentlichkeit wurden scharf kritisiert, sowohl von Linken und Säkularisten als auch vom Khomeini näher stehenden türkischen Verband Milli Görüş (AMGT/IGMG), der mit dieser konservativ-frommen Bewegung konkurrierte. Das führte zu unregelmäßiger Teilnahme des Islamischen Kulturzentrums an den ICA-Sitzungen und entsprechender Nachfrage 1980.

3 Über die Stufen der Integration

Der Ausgangspunkt der ICA war also, dass sich die Kirchen für die Behebung von Benachteiligungen und Kommunikationsdefiziten zwischen Muslimen und Christen einsetzten. Dabei erhofften sie auch eine Verdeutlichung der Gemeinsamkeiten im (jeweiligen) Glauben an den einen Gott und eine Rückwirkung für die christlichen Minderheiten im Orient. Das hob Jürgen Micksch etwa bei der ICA-Tagung in Wien vom 16.-18. Juni 1980 hervor. Pater Hans Vöcking – Weißer Vater von der Christlich-Islamischen Begegnung-Dokumentationsleitstelle (CIBEDO) in Köln¹¹ – machte dazu das Angebot, die positiven Erfahrungen der katholischen Weltkirche mit dem Weltislam nutzbar zu machen. Smail Balic regte an, Muslimen und Christen in Deutschland die von islamischen Theologen als rechtsgültig erkannten Erleichterungen zur Kenntnis zu bringen. Dazu wurde der Kreis um eine CIBEDO-Vertretung erweitert, um Imam Ibrahimovic aus Nürnberg für die Anliegen in Deutschland verbliebener Weltkriegsteilnehmer und um Ruth Braun vom Diakonischen Werk Stuttgart für die Anliegen von Mädchen und Frauen – wie sie jetzt partnerschaftlich Hamideh Mohagheghi und Pfarrerin Heike Steller-Gül wahrnehmen. Auch ich wurde 1980 als ICA-Mitglied von der EKD benannt; denn ich war Kontaktperson der Evangelischen Kirche Berlin/West und des Universitätsbereichs einerseits zu den Moscheen und andererseits zu den türkisch-säkularen und orientalistisch-christlichen Gruppen in Berlin.

Schon 1970 schrieben Soziologen über geglückte und missglückte Integration: »Alle sozialen Integrationsprozesse laufen nach dem Vorbild der integrativen Prozesse der Person ab. Beide dienen der Bewältigung von Spannungen. Ein integrierendes Ich muß Veränderungen der Umwelt mit den stets vorhandenen eigenen, inneren Konflikten abstimmen und die entstehenden Spannungen harmonisieren. Im Allgemeinen findet sich die Person in fremden Bereichen, die dem eigenen Ich entgegengesetzt sind, mit Hilfe einer sicheren Beziehung zu einem vertrauten Menschen zurecht. In diese Sicherheit zieht sich der Mensch zurück, wenn er sich durch neue Ansprüche seiner Umwelt ohnmächtig und zerrissen, also desintegriert fühlt. [...] Diese Möglichkeit aber ist dem Fremdling versagt: Er, der Heimatlose, erlebt nur seine grenzenlose Ohnmacht und die Vergeblichkeit seiner Bemühungen, er fühlt Frustration. Nach einer Zeit der Passivität setzt jede schwere Frus-

tration Aggressivität frei und aktiviert sie. Hier ist die Nahtstelle zwischen psychischer und sozialer Desintegration.«¹²

Im Anschluss daran hat man eine im Wesentlichen rezeptive Phase der Anpassung an die Mehrheit, der Sozialisation im Sinne »monistischer Integration«, als Phase eins bezeichnet. Sie wird unterschieden von einer reaktiven Phase der Distanz, in der sich ein Ausländer auf das Eigene seiner selbst und seiner Gruppe besinnt. In dieser zweiten Phase befindet sich der ausländische Arbeitnehmer, wenn ihm von deutscher Seite mangelnde Integrationsbereitschaft vorgeworfen wird, wenn beklagt wird, er wolle die Sprache nicht lernen und sich nicht weiterbilden. Solche reaktive Phase schien bereits 1971 wichtig vor allem als »eine Vorstufe und Voraussetzung für das Erreichen der dritten Phase, in welcher die ausländischen Arbeitnehmer in der Lage sind, als gleichberechtigte Partner ihre eigenen Interessen zu organisieren und zu vertreten und aus dieser Position der Selbständigkeit heraus mit andern Partnern in Kooperation zu treten und so am Ganzen des gesellschaftlichen Lebens teilzunehmen, es mit zu gestalten und den ihnen gemäßen Beitrag zu leisten. [...] Viel wäre schon gewonnen, wenn akzeptiert würde, daß Phase eins, so unumgänglich sie ist, noch keine Integration bedeutet.«¹³

Gelegentlich wurden auch Experten zu Fragen von Schule oder Kindertagesstätten eingeladen, so durch Werner Wanzura die engagiert katholische Rektorin einer Schule mit hohem Ausländeranteil in Duisburg, Renate Irskens¹⁴, und Prof. Dr. Abdoldjavad Falaturi, Islamwissenschaftler an der Universität Köln und Leiter der dortigen Islamischen Wissenschaftlichen Akademie¹⁵. Dann wurde mit Pfarrer Dr. Reinhard Kirste als evangelischem Schulreferenten von der Interreligiösen Arbeitsstelle Nachrodt ein ständiges Mitglied gefunden.

Eine Befragung in Kreuzberger Kindertagesstätten¹⁶, die mehr als 20% Ausländeranteil hatten, zeigte im Jahr 1975 deutlich das Konzept der Eindeutschung. Es zeigte sich dann, dass die ausländischen Kinder, da sie ihren eigenen sozialen und kulturellen Hintergrund nicht in das Geschehen in der Kindertagesstätte einbringen konnten, ihr Verhalten aufspalten mussten in Kindergarten- und Familienverhaltensweisen. Doch erziehungswissenschaftlich gesehen¹⁷ haben die Einrichtungen für die ersten Lebensjahre mitzuwirken an der Entwicklung von Urvertrauen, Autonomie, Gewissen. Die Zahl der ausländischen

12 Karl BINGEMER/E. MEISTER-MANN-SEEGER/E. NEUBERT (Hg.), *Leben als Gastarbeiter*. Geglückte und missglückte Integration, Köln/Opladen 1970, 18.

13 M. BARTELT, Distanz – Integration – Partnerschaft. Grundkonzeptionen gesellschaftlichen Verhaltens gegenüber Gastarbeitern, in: René LEUDESORFF/Horst ZILLESSEN (Hg.), *Gastarbeiter = Mitbürger*, Gelnhausen 1971 (ad hoc 4), 141f, vgl. auch 133ff.

14 Vgl. A.-Th. KHOURY/R. IRSKENS/W. WANZURA, *Muslimische Kinder in der Deutschen Schule*, Altenberge 1981.

15 Er gab zusammen mit W. STROLZ von der Stiftung Oratio Dominica die Sammelbände *Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam und Drei Wege zu dem einen Gott – Glaubenserfahrungen in den monotheistischen Religionen* heraus (Freiburg/Basel/Wien 1975 und 1976); Vgl. *Islam im Dialog*, Aufsätze von A. FALATURI, hg. v. IWA e.V., Köln 1979.

16 D. FERBER/H. MÜLLER, Probleme einer gemeinsamen Erziehung deutscher und ausländischer Vorschulkinder, in: *AGG-Materialien* 15 (1977) 139ff.

17 M. ABALI, Psychologische Aspekte der Identitätsbildung: Entwicklungsprobleme bei türkischen Kindern und Jugendlichen in Berlin (West), in: Ch. ELSAS (Hg.), *Identität*. Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen, Hamburg 1983, 174-226.

18 Statistiken bei J. GLOWINSKI/H. KÖHLER, Zur Entwicklung der im Grund- und Hauptschulalter stehenden ausländischen Kinder in den Bezirken von Berlin (West), in: *Berliner Statistik* 7/76, 174ff.

19 So CIBEDO-Dokumentation 1/1978 Die Präsenz des Islam in der Bundesrepublik Deutschland I (M. S. Abdullah); 2/1979 Das Gebet im Islam (A. Th. Khoury); 3/1979 Weshalb Koranschulen? (M. S. Abdullah); 4/1979 Europas Muslime – ihr Rechtsstatus (J. S. Nielsen); 5/1979 Islam-Organisationen (M. S. Abdullah); 6-7/1980 Zur Stellung der Frau im Islam (I. Müller); 8/1980 Das islamische Rechtssystem (A. Th. Khoury); 9/1980 Die Präsenz des Islam in der Bundesrepublik Deutschland II (M. S. Abdullah/F. Gieringer).

Grundschüler, davon 65% türkische, war in Berlin¹⁸ schon 1975 etwa neunmal so hoch wie 1968 (13.751 gegenüber 1.556), die der ausländischen Hauptschüler sogar 22mal so hoch (3.177 gegenüber 146). Dabei wurde das Doppelziel der Erlernung der deutschen Sprache und der Erreichung deutscher Schulabschlüsse sowie der Erhaltung der Muttersprache und der kulturellen Identität – 1976 von den Kultusministern der Bundesländer und vom Rat der EG gleichrangig nebeneinander gestellt.

Dieser Phase weitgehender Anpassungsversuche folgte seit 1979 ein Übergang zur reaktiven Besinnung auf das Eigene, die in unterschiedlicher Weise geprägt war durch Ayatollah Khomeinis Revolution im Iran. Denn ihr folgte eine vorher ungeahnte öffentliche Aufmerksamkeit für den Islam als religiös und politisch ernst zu nehmendem Faktor. Doch die blutige Durchsetzung politischer Herrschaft im Namen des Islam erschwerte zugleich den Weg zur Partnerschaft, auch bei den islamischen Verbänden. So wurde der von der größten Muslimorganisation in Berlin vorgelegte Rahmenplan eines islamischen Religionsunterrichts bei der ICA-Sitzung vom 14.5.1981 vom Islamischen Kulturzentrum als von islamistisch-türkischer Politik motiviert abgelehnt. Andererseits zeigte der türkische Botschaftsrat aus Bonn Interesse an einer Teilnahme in der ICA. Daraufhin beschloss die ICA am 5.4.1982 folgende Kriterien der Mitgliedschaft:

»1. Die Gruppe muß religiös orientiert sein und darf nicht politische Nebenzwecke verfolgen; 2. die Pluralität verschiedener religiöser und gesellschaftlicher Positionen innerhalb der ICA muß anerkannt werden; 3. die Gruppe muß bundesweit organisiert sein oder wenigstens eine überregionale Ausstrahlung haben.«

Mitte der 80er Jahre kam es zu doppeltem Ausdruck der pluralistischen Ausrichtung der Partnerschaft. Das war einerseits die gemeinsame ICA-Forderung, nachweislich qualifizierte Imame des Islamischen Kulturzentrums bei der Erteilung von Arbeitserlaubnis wie andere ausländische Geistliche zu behandeln. Andererseits gehörte dazu, den Gaststatus des türkischen Botschaftsrats mit Beschluss vom 21.1.1985 in die Mitarbeit der DITIB als Vertretung der offiziellen türkischen Islambehörde Diyanet umzuwandeln.

4 Informationsarbeit

Der Beginn der 80er Jahre war sonst vom Bemühen charakterisiert, den sozialdiakonischen und caritativen Ansatz der Evangelischen und Katholischen Kirche bei den Ausländerproblemen zugunsten religiöser Information und Interaktion der Bevölkerungsteile zu verschieben. CIBEDO dokumentierte mit Hans Vöcking als Herausgeber schon seit 1978 die Hauptthemen christlich-islamischer Begegnung.¹⁹ 1981-1990 erarbeitete eine evangelische Arbeitsgruppe, der von der ICA Michael Mildenberger und ich angehörten, mit muslimischen Korrespondenten wie Muhammad Abdullah, Mehdi Razvi und Smail Balić eine millionenfach verbreitete Faltblattserie »Information Islam«. Sie ist bis heute in 6. Auflage in der Buchform »Was jeder vom Islam wissen muß« erhältlich. Parallel dazu versuchte sich die ICA an einer Broschüre oder Faltblattreihe über das Christentum für Muslime: Christliche Vertreter sollten in einer von den muslimischen als sachlich akzeptierten Form über ihren Glauben informieren, möglichst mit einfachen sprachlichen Formulierungen und Entsprechungen im islamischen Denken. Solche »Information Christentum« könnte über die islamischen Organisationen verteilt werden. Bei allem guten Willen musste man sich hier eingestehen, dass die ICA damit überfordert war.

Bei entsprechender Mitwirkung bereitete man aber christlich-islamische Begegnung u. a. auf Kirchen- und Katholikentagen vor. Währenddessen folgte auf Michael Mildenberger,

inzwischen Oberkirchenrat für Islamfragen in der EKD-Zentrale Hannover, in diesem Amt und in der ICA Pfarrer Heinz Klautke, in beidem jetzt Vorgänger von Pfarrer Dr. Martin Affolderbach. Er stieß nach 12 Jahren in der deutschen evangelischen Gemeinde Istanbul ein neues Nachdenken über Regeln für den islamisch-christlichen Dialog an. Das betraf 1989 auch die Frage, ob man sich für den Dialog bequeme Partner aussucht, wenn in der ICA keine Vertreter etwa von Milli Görüş beteiligt sind. Anlässe dafür waren einerseits Verletzungen durch die Ansprache eines türkischen Imam in Radio Bremen, andererseits durch die Berücksichtigung auch evangelikaler Anliegen in einigen Faltblättern »Information Islam« und beiderseits durch Salman Rushdie und Khomeini.

Ende der 90er Jahre erweiterte sich der Kreis der ICA-Mitglieder um Vertreter des Islamischen Zentrums Aachen/»Zentralrat der Muslime« mit Dr. Nadeem Elyas und von Milli Görüş als Mitglied der Parallelorganisation »Islamrat« mit Hasan Özdogan, abgelöst von Wolf Ahmed Aries. Sie drängten auf Veränderung der ICA von einem Gesprächs- zu einem Aktionsforum. Bisher nahmen sie teil, sofern sie eine Möglichkeit dafür sahen, entsprechend der ICA-Satzung vom 30.10.1997: »Wir haben hier voneinander gelernt. Wir fühlen uns wie Geschwister, auch wenn wir verschiedene Glaubensverständnisse haben.« Man erarbeitete gemeinsam eine Versachlichung der Diskussion um den lautsprecherverstärkten Gebetsruf. Sie wurde als zur Informationsbroschüre erweitertes CIBEDO-Themenheft 4/1997 herausgegeben von Dr. Barbara Huber-Rudolf, Hans Vöckings Nachfolgerin und Dr. Peter Hünslers Vorgängerin bei CIBEDO und ICA. Umgekehrt forderte Mehdi Razvi, der auf die längste ICA-Mitgliedschaft zurückblickt, angesichts von Problemen christlicher Minderheiten in Ländern mit Muslimmehrheit auch bescheidene Einflussmöglichkeiten von Muslimen zu nutzen, um jenen zu den Möglichkeiten zu verhelfen, die Muslime hier haben.

5 Gemeinsames angesichts von Differenzen stärken

Nachdem sich dieser Ansatz in zahlreichen regionalen ICA's und von Privatpersonen gebildeten Christlich-Islamischen Gesellschaften durchgesetzt hat, die viel zu einem guten Miteinander von Christen und Muslimen in Deutschland beigetragen haben, konstatierte zur Jahrtausendwende die EKD-Handreichung zur »Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen«, dass sich im Bereich der EKD offizielle Äußerungen finden, in denen die Rede ist von »demselben, dem einen Gott«, vor dem Christen und Muslime stehen. Weil

20 EKD, Handreichung, Hannover 2000, 73-75; vgl. Christoph ELSAS, Aus anderer Kultur und Religion dazulernen – Offenwerden für die unverfügbare Quelle von Heil und Wahrheit, in: H. GEHRKE / M. HEBLER OSB / H. - W. STARK (Hg.), *Wandel und Bestand. Denkanstöße zum 21. Jahrhundert. Festschrift für Bernd Jaspert zum 50. Geburtstag*, Paderborn und Frankfurt 1995, 287-293.

21 Aus einem von der ICA erbetenen Referat meinerseits und der Diskussion dazu ging mein Beitrag zur Freundesgabe für Heinz Klautke zum 65. Geburtstag hervor: Ch. ELSAS, *Europäisch-säkularstaatliche Tradition*

als Rahmen christlich-muslimischer Begegnungen, in: Ralf GEISLER / H. NOLLMANN (Hg.), *Muslime und ihr Glaube in kirchlicher Perspektive*, Schenefeld 2003, 75-89.

22 Religionsfreiheit im Kontext von Christentum und Islam. Referate einer Fachtagung der Evangelischen Akademie zu Berlin in Kooperation mit der Islamisch-Christlichen Arbeitsgruppe (ICA), in: *epd-Dokumentation* 50/2004.

23 Auszüge im Beitrag von J. SCHMUDE im vorliegenden Heft.

24 EKD-Text 86; dazu die Beiträge von H. MOHAGHEGHI, B. NEUSER / H. G. ROTHE / C. SCHREIBER / J. TRIEBEL und W. D. A. ARIES im vorliegenden Heft.

25 Im Rahmen des vom 1. bis 4. April 2008 vorgesehenen VI. Internationalen Rudolf-Otto-Symposiums »Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel«; seine Dokumentation ist nach Art der von H. - M. BARTH / Ch. ELSAS hg. Bände *Bild und Bildlosigkeit, Hermeneutik in Islam und Christentum, Religiöse Minderheiten und Innerer Friede und die Überwindung von Gewalt* beim EB-Verlag Schenefeld geplant.

angesichts von ihren Gotteserfahrungen her ihr Gottesverständnis verschieden ist, fänden sich »andere Äußerungen, in denen die Unvereinbarkeit des christlichen Glaubens mit dem als widerchristlich beurteilten islamischen Glauben betont wird« (S. 14f). Hier lag der EKD an innerchristlicher Verständigung.

Doch einig war man, dass die Bereitstellung von Kindergartenplätzen Ausdruck christlicher Liebestätigkeit und dem diakonischen Handeln der Kirchen zuzurechnen ist und dass der kirchliche Träger in eigener Verantwortung über die Aufnahme aller Kinder entscheidet. Dabei könnten dann ausnahmsweise auch muslimische Kräfte eingestellt werden, wenn das Gesamtkonzept »den Verkündigungsauftrag der Kirche gewährleistet [...] und an der Verwirklichung eines Konzeptes interreligiösen Lebens und Lernens« mitarbeitet (S. 58). Mit der für Außenstehende oft anstößigen Betonung des uneingeschränkten kirchlichen Verkündigungsauftrags auch in staatlich geförderten kirchlichen Einrichtungen wurde hier – und das ist zu beachten – ein ausdrücklich an Offenheit und Respektieren der Unterschiedlichkeit orientiertes Integrationskonzept verbunden: »Gerade im Kindergartenalter [...] kann in prägender Weise die Normalität der Vielfalt und ein großzügiger Umgang mit Fremden eingeübt werden [...] Identität entwickelt sich im Zusammenleben, im lebendigen Wechselspiel von Zustimmung und Abgrenzung [...] Evangelische Identität schließt die Bereitschaft und Fähigkeit zur Verständigung ein [...], wobei es darum geht, Gemeinsames inmitten des Differenten zu stärken, in einer Bewegung durch die Differenzen hindurch, nicht über sie hinweg.«²⁰

6 Glaube und Integration

Das neue Jahrtausend brachte neue Hindernisse auf dem Weg der Partnerschaft. Dazu gehört die Reduzierung der Öffentlichkeitskontakte des Verbands Islamischer Kulturzentren – bei Weiterarbeit in der ICA. Wie früher die Aktionen Khomeinis machte der Anschlag vom 11. September 2001 den Islam zu einem Brennpunkt öffentlicher Aufmerksamkeit, nährte aber Angst und Ablehnung und ein vorwiegend davon bestimmtes Informationsinteresse. Angesichts des Zwangs zu Einsparungen beförderten diese Entwicklungen Umstrukturierungen bei beiden großen Kirchen hinsichtlich ihrer Arbeit zu Islamfragen. So wurde es vorrangig, mit Geduld die bisher erschlossenen Gesprächsmöglichkeiten zu sichern und auszubauen. Das tut die ICA auf der Grundlage von Religion, Vernunft und europäischer Säkularstaatlichkeit²¹, so 2004 bei der gemeinsamen Tagung von ICA und Evangelischer Akademie zu Berlin mit Vorträgen u.a. von Prof. Dr. Ali Bardakoğlu, Präsident der offiziellen türkischen Religionsbehörde, zur Religionsfreiheit.²²

Zur gleichfalls mit der Akademie organisierten ICA-Tagung am 13./14. November 2006 anlässlich des 30jährigen Jubiläums gehörten neben der Vorstellung der gemeinsamen Erklärung »Möglichkeiten der Glaubensgemeinschaften im Prozess der Integration« und Grußworten für die beteiligten Religionsgemeinschaften auch zwei Podiumsdiskussionen mit ihren Vertretern.²³ Seit der kurz danach erfolgten Veröffentlichung der EKD-Handreichung »Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland«²⁴ widmet sich die ICA verstärkt dem Thema »Christliche Mission und islamische Da'wa« und wird es in ein öffentliches Podiumsgespräch am 3. Mai 2008 an der Universität Marburg²⁵ einbringen, für das Prof. Dr. Mahmoud Zakzouk, Religionsminister von Ägypten, und Prof. Dr. Peter Steinacker, Kirchenpräsident von Hessen-Nassau, zugesagt haben.

Zusammenfassung

Die Islamisch-Christliche Arbeitsgruppe betont nach 30 Jahren offizieller Zusammenarbeit auf Bundesebene für Integration die Zusammenhänge von Religion und Sprache sowie von freier Religionsausübung und Erziehung, die Weiterentwicklung von Nachbarschaft zu Partnerschaft sowie den Grundkonsens bei unterschiedlicher Wahrheitsverpflichtung. Der Artikel zeichnet die Entwicklung von den sozialdiakonisch bestimmten Anfängen als paritätisch besetzte Arbeitsgruppe zu Ausländerproblemen über die Einbeziehung der sich konstituierenden großen islamischen Verbände bis zur heutigen Verständigung über Zusammenleben im Säkularstaat, Religionsfreiheit und Mission nach.

Summary

In four points the Islamic-Christian Work Group commented on the opportunities religious communities have in the process of integration. In addition to language, religion is named as a significant factor for understanding the world and for finding one's place in it, equality founded on partnership is called for, and the great importance of religious instruction and of a base of common interests is stressed. The following article traces the development of the work group in the past three decades. This is a matter of securing the discussion possibilities opened up within this framework up to now and of expanding them.

Sumario

El grupo de trabajo islamo-cristiano se ha pronunciado en cuatro puntos sobre las posibilidades de las comunidades religiosas en el proceso de integración. Junto a la lengua se nombra a la religión como un factor importante para comprender el mundo y encontrar un sitio en él; se exige la igualdad social y se resalta el gran valor de las clases de religión así como de diferentes aspectos comunes. El artículo esboza el desarrollo del grupo de trabajo en los tres últimos decenios. Se trata de intentar asegurar y fomentar las posibilidades de diálogo que hasta ahora se han desarrollado en dicho marco.

Die EKD-Handreichung zum Islam 2006 # eine Belastung für den zukünftigen Dialog¹

von Bernd Neuser,
Heinrich Georg Rothe,
Claudia Schreiber,
Johannes Triebel

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hat im November 2006 die Handreichung »Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland«² vorgelegt. Die Handreichung hat viel kritische Resonanz gefunden. Die vorliegende Stellungnahme stimmt der Handreichung insgesamt darin zu,

1. dass sie Klarheit im Dialog fordert,
2. dass sie auf die Konkurrenz von Wahrheitsansprüchen hinweist und
3. dass sie verlangt, dass auch Konfliktfelder Thema des islamisch-christlichen Dialogs sind.

In Kapitel 6 »Ausblick« heißt es treffend: Muslime »können in der evangelischen Kirche eine Partnerin sehen, die ihnen nach bestem Wissen und Gewissen gerecht zu werden versucht und für ihre Achtung und Anerkennung eintritt. Sie können wissen und sollen merken, dass dieses Engagement für sie auch durch kritische Fragen, die aus dem Raum der evangelischen Kirchen an sie gestellt werden, nicht erschüttert werden kann. Der eingangs formulierte Grundsatz gilt, dass es zu einem Dialogprozess, der gegenseitiges Verstehen, respektvollen Umgang miteinander und gute Nachbarschaft wachsen und gedeihen lässt, keine Alternative gibt.« (S. 119). Wenn diese Grundhaltung die ganze Handreichung bestimmt hätte, sähe das Papier anders aus.

Jürgen Quack, Stuttgart, schreibt zu Recht: »Lesen Sie das Büchlein von hinten nach vorne! Beginnen Sie mit den Seiten, wo die bestehenden vielfältigen Formen der ›guten Nachbarschaft‹ dargestellt werden (S. 106-118). Als Fazit vieler Begegnungen auf den verschiedensten Ebenen wird formuliert ›Aus zahlreichen Begegnungen entsteht langsam Vertrauen‹ (S. 109). Dieses Vertrauen erst bietet ein tragfähiges Fundament für das Gespräch über die (notwendigen!) kritischen Fragen, die um der Klarheit willen angesprochen werden müssen. Leider ist das Buch anders aufgebaut.«³

Die Kritikpunkte an Stil, Inhalt, Zielsetzung und theologischer Entfaltung der Handreichung werden im Folgenden am Text entlang entfaltet.

In ihrem Vorwort lobt die Handreichung »lange und intensive Erfahrungen in der Zusammenarbeit mit Muslimen, [...] das Vertrauen, das in der Zusammenarbeit gewachsen

¹ Die Konferenz für Islamfragen der EKD (KIF) traf sich am 9. Februar 2007 zu einem Studientag in Kassel, um die im November 2006 veröffentlichte Handreichung der EKD »Klarheit und gute Nachbarschaft« zu beraten. Dieser Artikel ist eine Zusammenfassung der Referate, die die vier oben Genannten auf diesem Studientag hielten und die im Kreis der KIF

breite Unterstützung fanden. In anderer Form ist diese Kritik als Stellungnahme der KIF auch an die EKD geleitet worden.

² Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland: »Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland« veröffentlicht am 28.11.2006, erschienen als EKD-Text 86.

³ Jürgen QUACK, »Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland«, in: *epd-Dokumentation* 24/2007. »Eine EKD-Handreichung in der Kritik. Christen und Muslime in Deutschland«.

ist«, und bedauert, dass diese Arbeit der Kirche »oft zu wenig Aufmerksamkeit und Würdigung« bekommt (S. 8). Ob diese Würdigung durch die Handreichung geschieht, ist nun mehr als fraglich. Das macht sich schon fest an der Zusammensetzung der Arbeitsgruppe, in der etliche islam-kritische Positionen vertreten waren.

Schon in der Einleitung wird erkennbar, dass die Handreichung die Konfrontation sucht. Sie will sich »den konkreten Spannungsbereichen [...] stellen« (S.13) mit dem Mut »auch unangenehme Wahrheiten und Realitäten auszusprechen« (ebd.). Damit schafft sie nicht mehr den Spagat, mit den muslimischen Dialogpartnern mit »Respekt« (S. 9) umzugehen. Die Problem- punkte im gegenwärtigen Islam, die von der Handreichung grundsätzlich zu Recht im Folgenden auf S. 20 und 21 angesprochen werden, können die muslimischen Verbände in Deutschland in den nächsten Jahren vermutlich nicht lösen. Dazu fehlt ihnen das theologische Instrumentarium. Wie respektvoll und wie dialogisch ist aber dann eine solche Konfrontation?

Kommentare von Muslimen zur Handreichung zeigen, wie unmittelbar dieses Wirkung zeigt: Für sie ist die Handreichung »ein Versuch, die Muslime zu zivilisieren«, »sie zu erziehen«, »eine Bevormundung«. »Die EKD hat sich übernommen, wenn sie im Namen der Gesamtgesellschaft sprechen will.« »Der Text ist voller Unterstellungen«, »spricht im Passiv, d. h. er nennt Ross und Reiter nicht«.

Die EKD möchte zu einem Dialog auf allen Ebenen einen »erkennbaren Beitrag« (S. 14) leisten, ist der letzte Satz der Einleitung. Was bezweckt diese Erkennbarkeit? Wer soll diesen Beitrag der EKD erkennen? Viel zu oft ist die Intention zu spüren, mit der Handreichung das Profil der protestantischen Kirche zu schärfen, sowohl gegenüber dem Staat wie auch gegenüber der Gesellschaft. Auf S. 12 der Einleitung wird als Aufgabe der Kirche genannt, »ihren Ort in der Gesellschaft neu zu bestimmen«, das ist sicher richtig, wird hier aber offensichtlich auf Kosten des Islams getan.

1 Das 1. Kapitel benennt richtig den missionarischen Auftrag als eine Grundlage des Dialogs mit dem Islam. Den Dialog mit dem Islam in unseren kirchlichen Institutionen in der Ökumene unterzubringen, hat von Anfang an nicht gestimmt. Zuletzt haben die EKD-Leitlinien zu Recht verneint, das Verhältnis der abrahamischen Religionen als »Ökumene« darzustellen. Gerade hier lohnt sich aber der Vergleich der beiden sechs Jahre auseinanderliegenden Handreichungen. Die ältere spricht (S. 35) von der »Konvivenz«, einem Begriff, der in der neuen Handreichung nur noch einmal kurz (S. 113) im praktischen Teil genannt wird. Dann spricht die Handreichung von 2000 auf S. 35 vom »Gegenseitigen Zeugnis«. Es ist diese Gegenseitigkeit, die in der neuen Handreichung schmerzlich fehlt. Stattdessen wird die Grundhaltung der »Konkurrenz« betont. Natürlich gibt es diese Konkurrenz der Religionen. Aber sie hat einen ganz anderen Charakter, wenn die gegenseitige Grundlage heißt »to convince and to be convinced«⁴. Wenn beide Partner im christlich-islamischen Dialog wissen, dass sie – wenn auch in widersprüchlicher Weise und mit verschiedenen Gottesbildern – an den einen Gott glauben (vgl. unten), bekommt der Dialog eine Ruhe, die sich unterscheidet von der Atemlosigkeit der Handreichung 2006.

Die Wahrheit des Glaubens darf nicht relativiert werden, betont die Handreichung zu Recht auf S. 16 und 17. Wahrheit ereignet sich tatsächlich – oft genug auch im Dialog von Christen und Muslimen. Christen erkennen im Angesicht des Islams ihren eigenen Glauben neu. Ernst gemeinter Dialog ist keine Einbahnstraße.

Es ist primär die Frage nach dem einen Gott, die die neue Handreichung so widersprüchlich macht. Die Rede vom »einen Gott« wird von der Handreichung nicht bestritten, letztlich

4 Ökumenischer Rat der Kirchen und Muslimischer Weltkongress 1976 in Chambéry/Schweiz, vgl. EKD-Handreichung 2000, 36.

aber als irrelevant hingestellt. »Eine Verständigung zwischen Christen und Muslimen scheint zumindest darüber zu erzielen zu sein, dass beide Religionen ›einen Gott‹ verehren.« (S. 18). Wenig später heißt es dann aber: »Ihr Herz werden Christen jedoch schwerlich an einen Gott hängen können, wie ihn der Koran beschreibt und wie ihn Muslime verehren.« Beide Sätze widersprechen sich. An welchen Gott glauben denn Muslime, wenn in beiden Religionen der eine Gott verehrt wird? Hier wurde theologisch unsauber gearbeitet. Es ist das Gottesbild, in dem sich unsere Religionen unterscheiden, nicht der eine Gott (vgl. EKD-Handreichung 2000, S. 43). Reden wir auch einmal vom Herzen, das wir an Gott hängen, und das sich von Gott berühren lässt. Das Wort Luthers wird hier aus seinem katechetischen Zusammenhang genommen und in einen apologetischen gestellt. Menschen erleben bei Gebeten der Religionen, dass ihr Herz berührt wird, auch von Lesungen aus dem Koran. Dies ist Realität in unseren Gemeinden, eine geistliche Dimension des Gemeindelebens.

Zusammengefasst ist der theologische erste Teil der EKD-Handreichung in seiner Betonung der Absolutheit des christlichen Wahrheitsanspruchs konsequent exklusiv. Er lässt keinen Raum mehr für inklusive Ansätze, für die systematisch-theologisch fundierte Suche nach dem Gemeinsamen. Die Behutsamkeit, mit der die EKD-Handreichung aus dem Jahr 2000 mit der Wahrheitsfrage und der Gottesfrage umgegangen ist, weicht hier einem Konkurrenzkampf der Wahrheiten.

2 Die Einleitung des 2. Kapitels formuliert zum Schluss (S. 23, 4ff) Sätze, die einen konstruktiven, realistischen Dialog eröffnen könnten: »Der evangelischen Kirche wäre es willkommen, wenn der Islam als eine Religion mit über drei Millionen Anhängern in Deutschland als humanisierende Kraft in dieser Gesellschaft wirksam würde. Die Skepsis gegenüber allen Religionen bei dem erheblichen Anteil der konfessionslosen, religionsfernen und säkular gesinnten Bevölkerung in Deutschland stellt Christentum und Islam vor gemeinsame Herausforderungen. Was die eine Religion tut und lässt, bleibt in dieser Perspektive nicht ohne Auswirkungen auf die andere. Es ist eine Aufgabe von Christen wie von Muslimen, den jeweiligen Glauben so zur Geltung zu bringen, dass ihre Menschlichkeit und Verantwortung vor Gott gefördert wird.«

Hier wird dem Islam und den 3 Millionen Muslimen in Deutschland zugetraut, dass ihre Religion als eine humanisierende Kraft wirksam wird. Angesichts von Religionsferne und Säkularisierung großer Bevölkerungsgruppen wird eine gemeinsame Herausforderung der beiden Religionen gesehen, auch eine gemeinsame Verantwortung. Das Bewusstsein einer »Haftungsgemeinschaft« der Religionen deutet sich an.

Ganz anders liest sich auf der Vorseite (S. 22, 3. Absatz) ein Absatz, der die Verunsicherung von muslimischen Migranten in der deutschen Gesellschaft beschreiben will. Ihr Umgang mit der religiösen und weltanschaulichen Vielfalt in Deutschland wäre der Analyse wert, doch helfen die Informationen der Handreichung weiter? »Die muslimische Identität ist in einer kulturellen Welt verwurzelt, welche die Wandlungen einer Religion unter den Bedingungen des wissenschaftlich-technischen Zeitalters und eines säkularen Staatswesens im Ganzen nicht so mit vollzogen hat wie das Abendland.« Nach solcher Einleitung muss ein uninformatierter deutscher Leser die anschließende Problemanzeige so verstehen, als kämen die muslimischen Migranten aus einer einheitlichen, geschlossenen und von der Moderne unberührten Welt »des« Islam. Und das,

- obwohl der Großteil von ihnen türkischer Abstammung ist (S. 25 ausdrücklich festgehalten) und die Türkei ein Land voller Spannungen und Bruchlinien ist, auch zwischen Formen islamischer Religiosität und Laizismus. Die türkische Gesellschaft kennt durchaus Atheismus und Ablehnung von Religion, das staatstragende Prinzip des Laizismus hatte von Anfang an auch eine antireligiöse und antiislamische Komponente;

• obwohl auch in anderen Herkunftsländern intensiv Erfahrungen mit atheistischer Ideologie und Lebensweise gemacht wurden, etwa im kommunistischen Jugoslawien oder im kommunistischen Albanien, das sich rühmte, der erste religionslose Staat zu sein.

Viel von dem, was hier als islamisch beschrieben wird, sind einfach Merkmale von dörflich geprägten, weltanschaulich engen und sozial schwachen Gesellschaftsgruppen.

Sollten wir also in der EKD-Handreichung beobachten, wie Essentialisierung geschieht, ein Prozess, in dem die »Eigentlichkeit« der eigenen Gruppe und die »Andersheit« der anderen Gruppe, die ausgeschlossen wird, konstruiert wird?

Aufschlussreich sind in einem solchen Prozess die Bilder, die man von sich selbst und von der anderen Seite zeichnet.

Der Abschnitt auf S. 23f (»2.1 Die Rolle der Religionen im säkularen Rechtsstaat«) beschreibt als Selbstbild der evangelischen Kirche:

- dass sie die in Deutschland gewachsene partnerschaftliche Beziehung von Staat und Religionsgemeinschaften sowie den demokratischen Rechtsstaat bejaht und
- dass evangelische Christen und ihre Kirchen »die oft mit schwerer Schuld verbundenen Irrwege der Vergangenheit selbstkritisch und öffentlich aufgearbeitet« haben.

Die Handreichung reflektiert hier den Weg, den die evangelische Kirche bis zur heutigen Bejahung der demokratischen Ordnung gegangen ist, und macht deutlich, dass sie das Ergebnis dieses Weges für sich und andere sichern möchte.

Dabei signalisiert sie eine dialogische und kooperative Haltung, wenn sie formuliert, es »sollten sich alle religiösen Gemeinschaften selbst in die Pflicht nehmen, ihre eigenen Irrtümer, ihre Gewaltbereitschaft und ihre Schuld selbstkritisch zu prüfen und glaubhaft zu überwinden.« (S. 24)

Aber kann diese Bereitschaft zur Selbstkritik als ehrlich gelten, wenn der EKD-Text nur wenige Sätze zuvor für die evangelischen Christen behauptet (S. 24): »Von den früheren Fehlhaltungen haben sie sich abgewendet und mit den schuldhaften Verstrickungen ein für alle Mal Schluss gemacht«? Entspricht die Formulierung reformatorischem Selbstverständnis?

Der Verdacht evangelischer Selbstgerechtigkeit und Dialogunwilligkeit wird verstärkt, wenn sich der kritische Blick im nächsten Satz allein auf Muslime richtet: »Islamische Gruppierungen, die derartige Belastungen bis in die Gegenwart hinein mit sich führen und Selbstkorrekturen mit dem Argument zurückweisen, dies verstoße gegen Glaubensgebote, dürfen von Forderungen zur Änderung und Neuformulierung ihrer Grundsätze nicht freigestellt werden. Ihre Uneinsichtigkeit ungerügt zu lassen, entspricht weder den Grundrechten der Verfassung noch der christlichen Toleranz.« (S. 24)

Das dahinter stehende Anliegen, Probleme offen anzusprechen, wird allgemein bejaht. Doch warum eine so unpräzise Sprache (»derartige Belastungen«) – besteht da nicht die Gefahr, in die islamische Seite eigene Geschichte, Probleme und Schwächen hineinzuprojizieren? Warum benennt die Handreichung nicht Sachverhalte, Gruppen, Aussagen? Was benannt wäre, wäre greifbar, könnte diskutiert werden. Klar wäre auch, wer konkret gemeint ist. Es entstünde nicht ein Generalverdacht gegen »den Islam«, »die Muslime«.

Wir beobachten hier eine ambivalente Haltung, die uns in der Handreichung weiter begleitet: Bereitschaft zu Dialog und Kooperation wird bekundet – und dann durch andere Aussagen konterkariert.

Eine Schlüsselfrage ist dabei im dargestellten Kapitel die Beziehung von Islam und demokratischer Rechtsordnung.

Sachgemäß wird dazu ausgeführt (S. 25f): »Es wird nicht selten die Meinung geäußert, dass zwischen dem Islam als Religion und demokratischen Prinzipien ein kaum auf-

zulösender Widerspruch bestünde. Die Geschichte des Islam zeigt, dass Muslime das Verhältnis von Staat und Politik in der Regel recht pragmatisch bestimmt haben, obwohl die politische Herrschaft zumeist bemüht war, ihre grundlegende Legitimation aus der Religion zu beziehen. So hat es sowohl Phasen sehr enger Verbindung von Politik und Religion gegeben – etwa in der Frühzeit der islamischen Gemeinschaft in Medina –, aber auch solche, in denen eine faktische Trennung herrschte, wobei nicht selten die Religion zu politischen Zwecken instrumentalisiert wurde. Nach Auffassung der meisten Muslime in Deutschland ist der Islam mit der Demokratie durchaus vereinbar, weil der Koran keine Theorie der Politik und des Regierens entfalte. Im Koran lassen sich nur einige wenige Prinzipien finden wie zum Beispiel die in Sure 3,159 und 42,38 erwähnte ›Beratung‹ (Schura). Muslime seien daher in der Gestaltung der konkreten Staatsform frei.«

Dass die Scharia einen »besondere(n) Zugang zur pragmatischen Anerkennung des säkularen Rechtsstaats« erlaubt, wird vermerkt und dargestellt – auch wenn auf andere, demokratiefeindliche Auffassungen hingewiesen wird (S. 26f).

Auf die Probe gestellt wird die muslimische Loyalität zum Rechtsstaat z. B. in der Frage der Konversion. Wird Konversion vom Islam zu anderen Religionen akzeptiert? Die Handreichung nimmt die öffentlichen Versicherungen muslimischer Verbände in Deutschland, die Religionsfreiheit und damit auch die Möglichkeit des Religionswechsels von Muslimen zu bejahen, ernst (S. 30f) und gesteht damit Vertretern radikaler oder traditionalistischer Auffassungen nicht zu, die Position des Islam zu besetzen.

Für die evangelische Seite bekräftigt die Handreichung, dass sie – wie bereits in der ersten EKD-Handreichung geschehen – für die Religionsfreiheit in Deutschland und damit auch für die Grundrechte der Muslime hierzulande eintritt (S. 28). Freilich schleichen sich auch hier Formulierungen ein, die das Gesprächsbemühen konterkarieren und auch nicht der Klarheit dienen, z. B. S. 28: »Eine Einschränkung der Religionsfreiheit für Muslime in Deutschland, um ihnen das gleiche Unrecht zuzufügen, das Christen in den meisten Ländern mit muslimischer Mehrheit zu erleiden haben, darf es allerdings nicht geben. Sie wäre auch juristisch unzulässig.«

Pauschal wird hier gesprochen vom Zufügen »(des) Unrecht(s)«, »das Christen in den meisten Ländern mit muslimischer Mehrheit [...] erleiden«, ohne dass dieses benannt wird.

Sätze wie dieser transportieren unterschwellig Vorwürfe, ohne sie explizit zu machen. Sie bedienen Ressentiments, dienen also gerade nicht der im Titel versprochenen Klarheit. Darüber hinaus erweckt der zweite zitierte Satz den Anschein, als sei für die Handreichung der Verweis auf die in Deutschland gültige Rechtsordnung erst ein nachgeordnetes, weiteres Argument! – Warum bleibt es nicht bei den klaren Aussagen der ersten EKD-Handreichung?

Wo, von wem und in welcher Weise eine Einführung der Scharia als zwingendes staatliches Recht angedacht wird (S. 28), müsste belegt werden – damit nicht Unterstellungen und Generalverdacht gegen »die Muslime« bedient werden. Dagegen ist es richtig, wenn die Handreichung gewaltsame Reaktionen auf tatsächliche oder vermeintliche Verunglimpfungen der Religion für nicht akzeptabel hält. Zu fragen ist freilich, wer als Adressat im Blick ist: islamische Verbände in Deutschland? Welche? – Haben diese nicht deutlich gegen Gewalt argumentiert, trotz mancher Provokationen?

Relativ breiten Raum nehmen in diesem zweiten Kapitel, aber auch in anderen Teilen der Handreichung (z. B. 3.1.2 und 3.1.3 Geschlechterrollen, christlich-muslimische Ehen) Ausführungen über die Scharia ein. Diese sind durchaus informativ, gelegentlich aber nicht frei von missverständlichen Formulierungen.

Gleich auf S. 33 findet sich z. B. die Formulierung: »Die Scharia umfasst nicht nur das Strafrecht. Sie gibt auch Anweisungen für das Verhalten in Familie und Gesellschaft [...] und reglementiert die Gottesverehrung [...].« Schaut man zum Vergleich in das Buch von Christine Schirrmacher und Ursula Spuler-Stegemann: *Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam*, München 2004, so findet man dort klar dargestellt – und das ist islamkundliches Grundwissen –, dass die Scharia eben nicht als erstes Strafrecht und daneben weiteres beinhaltet – dass vielmehr der Kern der schariarechtlichen Regelungen das religiöse Ritual und das Familienrecht betreffen, und dem sich weiteres anschließt, darunter auch Strafrecht.

Die in der Handreichung angesprochene Vorstellung vom Strafrecht als Kernbereich der Scharia wird im Buch der beiden Wissenschaftlerinnen zu Recht als oberflächliches (Vor-)Urteil korrigiert – in der Handreichung aber als Fakt zugrundegelegt. Warum knüpft eine Handreichung am populären Vorurteil an, die sich der »Klarheit und guten Nachbarschaft« verpflichtet sieht?

Schwerwiegender ist die Frage: Welche Beziehung hat der hier zur Darstellung gebrachte Scharia-Islam, gelegentlich illustriert mit extremen Beispielen aus Nordnigeria, Sudan, Afghanistan, Iran oder Pakistan, zu den Welten der Muslime, die in Deutschland leben? Gilt das, was über den politischen und juristischen Pragmatismus der meisten in Deutschland lebenden Muslime und ihres Schiariaverständnisses gesagt wird (S. 25f)? Oder wird hinter aller gelebten islamischen Wirklichkeit ein »eigentlicher Islam« mit dem von der Handreichung aufgezeigten Scharia-Verständnis vermutet, der einmal sein wahres Gesicht zeigen wird?

Was ist die Absicht? Ein allgemeines deutsches Publikum besser zu informieren und gesprächsfähiger zu machen? Dafür scheinen diese Ausführungen weniger geeignet, verstärken sie doch leicht Ängste und Vorurteile. Es fehlt ihnen das, was das zitierte Buch von Christine Schirrmacher und Ursula Spuler-Stegemann lesenswert macht: dort wird die Offenheit der Scharia für Interpretation beschrieben, ohne dass Probleme kaschiert werden. So erhält man in jenem Buch einen Eindruck von einem konfliktreichen, aber oft auch positiven islamischen Ringen um Lösungen, auch neue Lösungen – wenig davon ist in der EKD-Handreichung zu diesem Thema zu spüren.

Es bleibt ein beklemmendes Bild: gegenüber islamischen Gemeinschaften in Deutschland, Menschen überwiegend türkischer, bosnischer, albanischer Herkunft, wird in einer Handreichung der EKD ein anderer, »eigentlicher« Islam ins Gespräch gebracht: Scharia-Islam, wie ihn die EKD versteht.

Zusammenfassend seien – bei aller Würdigung des Bemühens um Dialog – als Kritikpunkte zu diesem Kapitel genannt:

- die Handreichung unterliegt der Gefahr, »den« Islam und Muslime essentialistisch wahrzunehmen, als »Scharia-Islam« enger Prägung;
- dem entspricht, dass mit dem gezeichneten »Scharia-Islam« der Islam in Deutschland nur ungenau in den Blick kommt.
- Die Handreichung wirkt in ihrem Duktus immer wieder undialogisch, ja lehrerhaft;
- ihr fehlt an vielen Stellen Klarheit. Sie enthält Unterstellungen und transportiert Ressentiments.
- Sie läuft somit Gefahr, Polarisierung und schlimmstenfalls Radikalisierung zu fördern.

3 Zum 3. Kapitel: Während in der Handreichung »Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland« (2000) die Thematik in Teil 4 überschrieben ist mit »Bereiche des praktischen Zusammenlebens«, so ist 2006 von »Spannungsbereichen des praktischen Zusammenlebens« die Rede. Durch die Fokussierung auf Spannungsbereiche sowie Konfliktfelder

erhält das ganze Kapitel jedoch einen kritischen Unterton, der wenig hilfreich ist für einen Dialog, da das Gegenüber sich entweder rechtfertigen oder entschuldigen muss. Im Gegensatz zur Handreichung aus dem Jahr 2000 werden dabei vor allem die Spannungsfelder zwischen den Muslimen und der deutschen Mehrheitsgesellschaft thematisiert, weniger die gemeinsamen Herausforderungen der beiden Religionen Christentum und Islam in einer zunehmend säkularen Gesellschaft. Zudem wird selten von dem Profil der evangelischen Kirche gesprochen, viel mehr von der deutschen Mehrheits- oder Aufnahmegesellschaft.

Unterschiede im Verhältnis der Generationen sowie der Geschlechter werden aufgezählt, der Wertewandel innerhalb der deutschen Gesellschaft jedoch nicht weiter thematisiert. Zudem kommt die Vielfalt der Werte auch der deutschen Mehrheitsgesellschaft nicht zum Ausdruck. Außerdem werden problematische Einstellungen der Mehrheitsgesellschaft zu Familie, Verwandtschaft, Ehe und Geschlechterbeziehung nicht erwähnt. Es ist ja wohl hoffentlich nicht so, dass evangelische Kirche und deutsche Mehrheitsgesellschaft identisch sind!

In Bezug auf christlich-muslimische Ehen werden die Schwierigkeiten des deutschen, meist weiblichen Ehepartners hervorgehoben, wenn sie in das Herkunftsland des Ehemannes ausreisen bzw. dort weiter leben wollen oder müssen. Die Äußerungen zur Begleitung eines religionsverschiedenen Ehepaares bei der Eheschließung haben leider einen defensiven Charakter. Auch wenn es keine Trauung im evangelischen Sinn geben kann, so kann unter Umständen doch ein Gottesdienst anlässlich einer Eheschließung gefeiert werden (S. 57). Äußerst problematisch ist die Äußerung »Der christliche Ehepartner kann sowohl bei der Eheschließung mit einem muslimischen Ehepartner als auch während seiner Ehe insbesondere in Konfliktsituationen mit Beratung und Hilfe seiner Kirche rechnen« (S. 58). Tatsächlich sollte beiden Eheleuten in guten und schlechten Zeiten Hilfe und Unterstützung angeboten werden. So wie es ja auch schön und wünschenswert wäre, wenn sich beide Eheleute in das Leben der Gemeinde einbrächten, gemeinsam an Gottesdiensten teilnahmen und gemeinsam Gemeindeveranstaltungen und anderes besuchten. Dies geschieht ja an einigen Orten, und es ist in der Verantwortung der Kirchen, dieses weiter auszubauen. In Bezug auf Kindertagesstätten wird hervorgehoben, dass Kinder in erster Linie nicht nur als Belastung wegen ihrer Sprachprobleme wahrgenommen werden sollten, sondern dass sie vielmehr »Impulsgeber für interkulturelle Kompetenz« sein können. Begrüßenswert ist der Impuls, dass die Nachbarschaft mit dazu beitragen kann, dass Kinder einen Kindergarten besuchen können. Problematisch ist, dass die gesamte positive Ausrichtung der Handreichung aus dem Jahr 2000 fehlt und auch die Betonung der Chance, dass muslimische Kinder gerade einen evangelischen Kindergarten besuchen. In Bezug auf Muslime in der Schule sind die Äußerungen der beiden Handreichungen unvereinbar: In der Kopftuchfrage wird die Stellungnahme des Rates von 2003 wiederholt, obwohl in der Arbeitsgruppe »Bedenken gegen diese Position geltend gemacht worden« sind (S. 64). Auffällig auch hier, dass nicht theologisch, sondern juristisch argumentiert wird und somit wiederum eine evangelische Position nicht wirklich erkennbar ist.

4 Das 4. Kapitel der Handreichung geht insgesamt fair auf die Organisationsformen des Islam in Deutschland ein und verdeutlicht die Problematik einer bisher fehlenden allgemein anerkannten Repräsentanz des Islams. Die Forderung an die »schweigende Mehrheit« der nicht organisierten und z. T. auch nicht praktizierenden Muslime, »ihre eigenen Vertretungsorgane« zu schaffen, ist problematisch (S. 84). So ist z. B. der Bund türkischer Bürger in Deutschland und die Türkische Gemeinde in Deutschland bewusst eine säkulare Vereinigung, die nicht für »den Islam« sprechen will, auch wenn erstere zur Deutschen Islam-Konferenz der Bundesregierung eingeladen wurde.

Hilfreich ist die Beschreibung der Einzelorganisationen des Islam in Deutschland, wobei sowohl die berechtigten Bedenken gegen den regierungsnahen türkischen Islam in DITIB deutlich thematisiert werden (S. 95) als auch auf S. 96f die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG) sehr differenziert gesehen wird. Ein Kontrast dazu sind die kritischen Äußerungen auf S. 92 zu Gruppen wie IGMG und Islamische Gemeinschaft in Deutschland (IGD), wenn deren Anhänger pauschal als »Islamisten« bezeichnet werden. Wie genau die Zahlenangaben sind (»[...] gelten mehrere Tausend Personen als »gewaltbereit«), kann gefragt werden. Die Warnung vor Zusammenarbeit mit vom Verfassungsschutz beobachteten (aber eben nicht verbotenen!) Gruppen (S. 78f) muss diskutiert werden. Der Kontakt zu dialogoffenen Muslimen in diesen Gruppen kann gerade die gemäßigten Kräfte stärken. Diese Chance sollte genutzt werden.

Problematisch ist auch die Aussage auf S. 83, dass »jene Muslime als Mitglieder (von Vereinen) im weiteren Sinn zu betrachten« sind, die regel- oder unregelmäßig (nur) das Freitags- oder Festgebet an Feiertagen besuchen. Dieses Argument wird vom Verfassungsschutz als Drohung benutzt, um Aufenthaltsgenehmigungen zu verweigern. Ein gelegentlicher Besuch sagt aber nicht unbedingt etwas über Mitgliedschaft oder Identifizierung mit Zielen eines Vereins aus, sondern ist zunächst Erfüllung der Glaubenspflicht.

5 Kapitel 5 widmet sich dem Dialog auf Gemeindeebene. Zwar werden die Vorbehalte gegen im Dialog Engagierte wieder zitiert (verfassungsfeindliche Bestrebungen nicht ernstnehmen, zu wenig christliches Selbstbewusstsein, S. 108) und nicht deutlich richtiggestellt oder ausdrücklich zum Dialog ermutigt. Leider wird auch nirgends auf die wachsende Islamophobie in der Mehrheitsgesellschaft und damit auch in Kirchengemeinden eingegangen und danach gefragt, wie dagegen angegangen werden kann.

Die Aufforderung an Ortsgemeinden, den Hintergrund islamischer Organisationsstrukturen und die religiöse Orientierung der Vereine vor Ort in Erfahrung zu bringen (S. 109), ist zwar richtig und sinnvoll, aber das ist leichter gesagt als getan. Denn diese Fragen sind oft auch für Fachleute nicht leicht zu beantworten.

Der Themenkatalog zur Auswertung (und Vorbereitung!) von Begegnungen (S. 112f) ist für die Praxis hilfreich und enthält wichtige Anregungen. Die Konkretionen müssen sich aus der Arbeit vor Ort ergeben.

Die ausführlichen und ausgewogenen Aussagen zu gemeinsamen Gebeten und religiösen Feiern (Kap. 5.2) bekräftigen zu Recht die bisherigen Positionen. Die hier geübte Zurückhaltung ist sicherlich richtig: »In jedem Fall muss es für gemeinsames Beten oder religiöse Feiern besonders gewichtige und dabei plausible Gründe geben.« (S. 114)

Insgesamt ist die Handreichung »Klarheit und gute Nachbarschaft« ein wenig gelungenes Kompromisspapier zwischen denen, die den Islam insgesamt kritisch bis ablehnend beurteilen, und denen, für die es zum Dialog und zur Begegnung mit Muslimen in unserem Land »keine zukunftsfruchtige Alternative« (S. 14) gibt. Die zukünftige Begegnungsarbeit mit Muslimen wird dadurch eher erschwert als gefördert.

Wir sind in Sorge um den Dialog vor Ort. Längst beginnt die Handreichung auch dort eine Wirkungsgeschichte zu entfalten. Dazu das Statement von Matthias Drobinski in seinem Kommentar zur Handreichung: »Wenn – auch, um die Gemeinschaft nach innen zu festigen – Abgrenzung und Misstrauen im Vordergrund stehen, fördert das die Fundamentalisten beider Seiten. Wenn an die Stelle der Blühträume die Albträume treten, schlägt die Stunde der Angstprediger, der Propheten des Religionskriegs.«⁵

5 In: *Süddeutsche Zeitung*
vom 1.2.2007, 4.

Wir sehen durch die Handreichung wichtige und über Jahrzehnte erarbeitete theologische Erkenntnisse in Gefahr. Dies gilt für wesentliche Inhalte der ersten Handreichung der EKD *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen* (Gütersloh 2000), auch wenn in der neuen Handreichung dieses Papier ausdrücklich nicht außer Kraft gesetzt wird (S.11). An der Handreichung aus dem Jahr 2000 hatten zwei Kommissionen acht Jahre lang gearbeitet, bis sie dann endlich vom Rat angenommen wurde. Manchen Ratsmitgliedern war sie zu dialogfreundlich und wurde deshalb kritisiert, obwohl sie in ihrem zweiten, theologischen Teil deutlich die eigene christliche Position darstellt:

»Wenn sich die Kirche den Muslimen zuwendet, treibt sie nicht ein fremdes Geschäft, sondern ihr Sein und ihre Sendung führen sie notwendigerweise zu den ihr religiös Fremden [...]. Weder der Weg der Selbstüberschätzung auf Kosten anderer noch der der Selbstverleugnung auf Kosten der eigenen Identität ist die angemessene Haltung in der Begegnung mit Andersgläubigen. [...] Vielmehr muss die theologische Deutung der außerchristlichen Religionen sowie Grund und Art der Begegnung mit ihnen im Herzen des christlichen Glaubens selbst angesiedelt sein, im Bekenntnis zum Dreieinen Gott« (*Zusammenleben mit Muslimen*, S. 24-25).

Zusammenfassung

Insgesamt ist die Handreichung »Klarheit und gute Nachbarschaft« ein wenig gelungenes Schreiben: Es ist atemlos, theologisch konsequent exklusiv, vielfach wird das als islamisch hingestellt, was sich auf den zweiten Blick als Merkmale von dörflichen, weltanschaulich engen und sozial schwachen Gesellschaftsgruppen herausstellt. Zudem entsteht der Verdacht evangelischer Selbstgerechtigkeit und Dialogunwilligkeit, es wird an populären Vorurteilen angeknüpft, wobei parallel dazu eine »Essentialisierung« vor sich geht. Es fehlt also insgesamt die Betonung der Chancen, die die christlich-muslimische Begegnung in sich birgt.

Summary

On the whole, the handout »Clarity and Good Neighborly Relations« is not a very successful piece of writing. It is insipid and consistently exclusive in its theology; frequently what is made out to be Islamic turns out to be, on closer inspection, characteristics of rural, ideologically narrow and socially weak groups in society. Moreover, the suspicion surfaces that there is Protestant self-justification here and an unwillingness to dialogue, as well as a return to popular prejudices; parallel to this there is also an »essentialization« occurring. All in all, there is a lack of emphasis on the opportunities which the Christian-Muslim encounter possesses.

Sumario

El documento »Klarheit und gute Nachbarschaft« es, en general, un texto bien poco logrado. Es, sin pausa, un texto teológicamente exclusivo; con frecuencia se presenta como musulmán lo que, en realidad, son características del mundo rural o de grupos con una cosmovisión estrecha y una posición social débil. Además, el texto despierta la sospecha de una cierta autocomplacencia y de una incapacidad de diálogo entre los protestantes; está en la tradición de los prejuicios populares y defiende una cierta »esencialización«. Falta, por lo tanto, resaltar también las grandes posibilidades que alberga el encuentro cristiano-musulmán.

Die Handreichung der EKD »Klarheit und gute Nachbarschaft – Christen und Muslime in Deutschland« aus der Sicht einer deutsch-iranischen Dialogpartnerin

von Hamideh Mohagheghi

»Viele Menschen erwarten von der evangelischen Kirche Klärung und Orientierung«, schrieb Bischof Dr. Wolfgang Huber im Vorwort der Ende November 2006 veröffentlichten Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Die Ausarbeitung sei »mit einem hohen Maß an Zielstrebigkeit, Umsicht und Sachkunde« vorbereitet, heißt es weiter im Vorwort. Zielstrebigkeit ist durchaus in der Handreichung festzustellen: Neben dienlichen Hinweisen für eine gelungene »gute Nachbarschaft« ist auf den ersten Seiten die Herausstellung und Hervorhebung des Christentums gegenüber dem Islam zu verzeichnen, Umsicht und Sachkunde allerdings sind nicht in allen Punkten zu finden.

Es ist legitim, wenn man die eigene Religion hochschätzt und für sich als den alleinigen Weg zur Glückseligkeit versteht. Mit einer guten Nachbarschaft nicht vereinbar ist es, wenn diese Einstellung den anderen herabwertet, die Ideale der eigenen Religion mit den Realitäten der anderen vergleicht und schlussfolgert, dass die eigene alle negativen Erscheinungsformen für alle Zeiten überwunden hat und nur noch gut ist. Eine Selbstausszeichnung, die bedauerlicherweise immer noch im interreligiösen Dialog zu finden ist und eine Hürde für konstruktive Selbstkritik und Anerkennung der Anderen darstellt.

In Begegnungen mit dem Islam ist stets festzustellen, dass die Muslime ständig aufgefordert werden, den Weg der »Aufklärung« zu gehen, und nicht selten wird ihnen nahe gelegt, dass der Islam in seinem Wesen nicht die Grundlage dafür bietet, und folglich verbleiben die Muslime auf der Ebene des siebten Jahrhunderts, solange sie sich nicht wesentlich von den islamischen »Vorschriften« befreien.

In der Handreichung der EKD sind einige Informationen über die Themen zu finden, die stets Gegenstand des Dialoges sind, umso erstaunlicher ist es, wenn sie unreflektiert wiedergegeben werden. Das gegenseitige Zuhören ist die Basis eines förderlichen Dialoges, der zur Überprüfung des eigenen Standpunktes und zur Akzeptanz des Dialogpartners in seinem Selbstverständnis führen sollte.

Es steht außer Frage, dass wir einen klaren und kritischen Dialog brauchen, der uns stärkt, in den eigenen Reihen für die Beseitigung der Makel und Ungerechtigkeiten zu sorgen. Hierfür ist eine Außenperspektive notwendig, die eine treibende Kraft sein kann. Für die Beseitigung der Verletzung der Menschenrechte und Missachtung des Grundgesetzes jedoch darf es keine Floskel geben, sondern deutliche und nachdrückliche Worte, basierend auf sachlichen und belegbaren Argumenten.

Die angesprochenen Themen in der Handreichung bedürfen einer sachlichen Klärung, die in der islamischen Theologie und Tradition des Propheten Muhammad (*Sunna*) eingebettet ist und nicht in der individuellen Lebensweise einiger Muslime. Wenn die Handreichung ihrem Ziel gerecht werden wollte, durch Informationen die Menschen näher zu einander zu bringen und eine gute »Nachbarschaft« zu ermöglichen, müsste die Angst vor der fremden »Nachbarschaft« durch sachdienliche Information genommen werden. Bedauerlicherweise wird jedoch durch die Art der Darstellung des Islam das Gegenteil erreicht, es wird Angst und Abneigung geschürt.

Die Religion spielt für eine beachtliche Zahl der Muslime im Alltagsleben eine große Rolle und ist äußerlich wahrnehmbar. Diese religiöse Lebensform hängt überwiegend davon ab, wie ihnen der Islam und seine Grundprinzipien vermittelt werden.

Diese gelebte Realität kann und muss man kritisch ansprechen und Änderungen einfordern, wo sie aus religiöser und gesellschaftlicher Sicht notwendig sind. Ein verzerrtes Bild darzubieten ist jedoch kein kritischer Dialog mehr.

Nachdem in der Einleitung der Handreichung die positiven Aspekte des Christentums und seine Vereinbarkeit mit den demokratischen und freiheitlichen Werten und seine Toleranz besonders hervorgehoben werden, beginnt ab Seite 18 größtenteils eine Gegenüberstellung zwischen Christentum und Islam, die an einigen Stellen für Irritation sorgt und sachlich mangelhaft ist.

An dieser Stelle möchte ich einige Punkte ansprechen:

1 »In theologischer Hinsicht hat bei dieser Begegnung besonderes Gewicht, dass beide Religionen, Christentum und Islam, auf die Ausbreitung ihres Glaubens an Gott bzw. Gottesverehrung in der ganzen Welt zielen. Die Mission gehört zum Wesen einer christlichen Kirche. Denn sie ist von Jesus Christus gesandt, »alle Völker zu Jüngern (Jesu Christi) zu machen« (Mt. 28,19). Ebenso ist der »Ruf zum Islam« untrennbar mit dem Selbstverständnis der muslimischen Gemeinschaft verbunden.« (Handreichung, S.11)

Abgesehen davon, dass eine Darlegung fehlt, wie der Missionsauftrag mit dem Dialog tatsächlich in Einklang zu bringen ist, wird hier der Begriff Mission in einer Weise verwendet, als ob Christentum und Islam unter dem Missionsbegriff das Gleiche verstehen und auch methodisch und historisch den gleichen Weg gegangen sind. Während die christliche Position mit der Angabe der Quelle begründet wird, bleibt die Aussage im Zusammenhang mit dem Islam ohne Begründung.

Im Qur'an gibt es den Vers 125 in Sure 16, der als Gebot zur Einladung der anderen zum Islam verstanden werden kann: »Rufe zum Weg deines Schöpfers und Versorgers mit Weisheit und schöner Ermahnung, und führe mit ihnen Streitgespräche auf beste Art. Dein Schöpfer und Versorger weiß besser, wer von seinem Weg abirrt, und Er weiß besser, wer die sind, die der Rechtleitung folgten.« Dieser Vers gehört zu den Grundsatzversen des Qur'an. Darin ist zuerst die Art der Einladung festgelegt; nicht jedes Mittel ist recht und insbesondere militärische Mittel sind für diesen Zweck nicht einzusetzen. Der Hinweis, dass nur Gott weiß, wer von seinem Weg abirrt und wer seinem Weg folgt, ist eine klare Ermahnung, dass kein Mensch sich anmaßen kann und darf, über den Glauben der anderen zu urteilen, zu verfügen, oder gar sie unter Zwang zu bekehren. Diese klare Aussage im Qur'an beinhaltet, dass die Leitung der Menschen stets mit dem Willen Gottes geschehen kann: »[...] Und Gott führt, wen Er will, zu einem geraden Weg.« (Sure 2:213), wobei der Wille und die Bereitschaft des Menschen auch vorhanden sein müssen. »Und hätte Gott gewollt, Er hätte euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht; jedoch Er lässt den irgehen, der es will, und führt den richtig, der es will, und ihr werdet gewiss zur Rechenschaft gezogen werden für das, war ihr tut.« (Qur'an, Sure 16:93)

Außer kleinen Gruppierungen, auch *da'wa* (Einladung)-Gruppen genannt, die sich seit einigen Jahren hier zur Aufgabe gemacht haben, die Muslime in ihrem Glauben zu festigen, kennt der Islam keine organisierte Einladung. Die Eroberungskriege der Muslime, insbesondere in den ersten Jahrzehnten nach dem Ableben des Propheten Muhammad, sind nicht *primär* zur Bekehrung der Menschen geführt worden. Durch die Expansionskriege und die darauf folgende Übernahme der Macht war die Stellung der Andersgläubigen abhängig vom jeweiligen Herrscher und der Art und Weise, wie diese seine Macht etablieren wollte. Die Andersgläubigen konnten ihre Religion frei ausüben. Waren sie mit den muslimischen Bürgern nicht gleichberechtigt, konvertierten sie aus wirtschaftlichen oder gesellschaftspolitischen Interessen oder auch aus Überzeugung zum Islam. Es ist eine historische Realität, dass einige Machthaber inhuman und grausam mit ihnen umgegangen sind. Die Frage innerhalb eines aktuellen kritischen Dialogs ist, in welcher Form der Islam diese historische Realität legitimiert und inwiefern machtpolitische Interessen Quelle dieser Untaten waren.

2 »Christen gehen auf Angehörige anderer Religionen zu und lassen sich von dieser Begegnung auch nicht durch das abhalten, was ihnen zunächst fremd und unverständlich scheint. Aufgrund ihres Auftrags, auch Muslimen zu bezeugen, dass sie Gottes geliebte Geschöpfe sind, werden sie sich für die Respektierung der muslimischen Gemeinschaft einsetzen« (Handreichung, S. 15). Diese »Anerkennung« wird durch die Aussage auf Seite 19 massiv relativiert, wenn nicht widerlegt: »Am rechten Glauben entscheidet sich nach Martin Luther geradezu, wer für die Menschen überhaupt ›Gott‹ heißen darf. [...] Ihr Herz werden Christen jedoch schwerlich an einen Gott hängen können, wie ihn der Koran beschreibt und wie ihn Muslime verehren.« Diese Aussage entzieht jede Grundlage für einen ernsthaften Dialog. Die Handreichung bleibt die Antwort auf die Frage schuldig, welches Bild die Christen von einem »muslimischen Gott« haben und aus welchem Grund sie diesen Gott dermaßen ablehnen. Es ist erschreckend zu lesen, in welcher Form sogar Gott instrumentalisiert wird, um die empfundene eigene Überlegenheit zu begründen.

3 Diese Darstellung geht weiter mit der Aussage der Handreichung auf Seite 19: »Es ist der evangelischen Kirche dringend daran gelegen, dass Christen und Muslime mit dem Namen Gottes Frieden verkündigen und die Gläubigen diese Verkündigung des Frieden Gottes mit einem entsprechenden Verhalten unterstreichen. Dies muss zur Geltung kommen trotz der im Koran neben gegenteiligen Aussagen zu findenden Aufrufe zu Kampf und Krieg und der im Namen des Islam geführten Anschläge und Angriffe.« An dieser Stelle wäre auch ein Vergleich mit Bibel und Christentum angebracht. Die Christen sind zwar der Meinung, dass die Bibel für sie nicht die gleiche Bedeutung wie der Qur'an für die Muslime hat und sie die wortwörtliche Lesart der Bibel längst überwunden haben, die Entwicklung und Verbreitung der Evangelikalen Bewegung spricht aber eine andere Sprache. Es ist fair und gehört zu den Voraussetzungen für einen Dialog, dass die Rand- und Problemgruppen der anderen nicht verallgemeinert und zugleich diese Gruppen aus den eigenen Reihen vergessen werden. Auch in der Bibel mangelt es nicht an Aufrufen zu Strafgericht und Krieg.

4 »Der freiheitliche Staat verlangt von Muslimen und ihren Organisationen nicht, dass sie sich wie die Kirche um eine überzeugende theologische Begründung der Vereinbarkeit ihrer Religion mit den Grundwerten der freiheitlichen Demokratie bemühen und diese öffentlich erklären. Es genügt die gelebte Rechtstreue der Religionsgemeinschaften in seinem Gebiet.« (Handreichung, S. 24)

Eine anmaßende Aussage, die die Unvereinbarkeit des Islam mit den Grundwerten der freiheitlichen Demokratie suggeriert. Die Muslime benötigen keine Sonderregelungen und

keine »Gnade vor Recht«, denn auch im Islam ist eine theologische Begründung dieser Werte möglich. Die christlichen Kirchen haben bekanntlich Jahrzehnte gebraucht, um eine adäquate Theologie zu entwickeln, sie befand sich sogar am Anfang in massivem Widerstand zu diesen Werten.

5 »Ob sich aus diesen Ansätzen eine Bejahung von Säkularität und pluralistischer Demokratie entwickeln kann, hängt nicht zuletzt davon ab, ob die islamische Vorstellung von der Unterwerfung des Menschen unter die Herrschaft Gottes mit demokratischen Prinzipien – vor allem dem Grundsatz der Souveränität des Volkes – zu vereinbaren ist« (Handreichung, S. 26).

»Unterwerfung des Menschen unter die Herrschaft Gottes« ist eine Begrifflichkeit, die in dieser Form kaum in der islamischen Literatur zu finden ist. Der Begriff Islam bedeutet »sich Gott hingeben«, das Wort Herrschaft ist nicht inbegriffen. *Hakim* (Herrscher) und *mugannin* (Gesetzgeber) gehörten nicht zu den bekannten Namen Gottes, weder im Qur'an noch in der Tradition. Die Hingabe zu Gott hebt die Verantwortlichkeit des Menschen für die Regelung seines Lebens nicht auf, im Gegenteil: er ist verpflichtet sein Leben als Individuum und als Teil der Gemeinschaft zu ordnen. Dafür benötigt er interaktive Zusammenarbeit mit anderen Gremien und Organen der jeweiligen Gesellschaft. Hier kennt der Islam keine Form, er gibt nur die Fundamente vor, auf denen eine Gemeinschaft aufgebaut sein soll: Gerechtigkeit und Frieden.

6 »Wer verfassungsfeindlich oder gesetzwidrig handelt – und sei es auch aus religiösen Gründen –, muss die dafür vorgesehenen staatlichen Sanktionen tragen. Für Christen gibt es in einer rechtsstaatlichen Demokratie keine Glaubensgründe für gemeinschaftsschädliches oder rechtswidriges Handeln« (Handreichung, S. 29). Auch für die Muslime gibt es keine religiösen Gründe, rechtswidrig zu handeln oder der Gemeinschaft zu schaden. Es gibt durchaus Glaubensgründe, die diejenigen warnen, die Unrecht und Schädliches tun; sie müssen mit weltlichen sowie jenseitigen Sanktionen rechnen: »Wehe denen, die Unrecht tun, vor der Pein eines schmerzhaften Tages!« (Qur'an, Sure 43:65)

7 Der Begriff *Schari'a* wird zwar auf den Seiten 32 und 33 der Handreichung zum Teil korrekt dargestellt, der Bezug darauf wird jedoch weiterhin undifferenziert und unreflektiert vorgenommen. Daher soll hier noch einmal der Begriff *Schari'a* erläutert werden, damit er nicht als Schreckgespenst dafür sorgt, dass die Muslime als unvernünftige und rückständige Menschen wahrgenommen werden. »Für jeden von euch haben Wir ein Gesetz (*scharan*) und einen Lebensweg (*minhadjan*) aufgezeigt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Doch Er wollte euch prüfen in dem, was Er euch gegeben hat. Darum wetteifert in guten Werken. Zu Gott werdet ihr alle zurückkehren. Dann wird Er euch Kunde geben davon, worüber ihr zu streiten pflegtet« (Qur'an, Sure 5:48).

Dieser Vers ist chronologisch der letzte Vers, in dem der Begriff Lebensweg (*schari'a*) vorkommt. Die Offenbarungszeit wird zwischen 631–632 n. Chr. festgelegt. In diesem Vers wird der Auftrag des Qur'an als Bestätigung für vorangegangene Offenbarungen betont. Der wichtige Aspekt in diesem Vers ist der Hinweis auf andere Gesetze und Lebenswege, die von Gott gewollt sind. Das Wort Gesetz (*scharan*) wird von Qur'an-Kommentatoren als Grundlage interpretiert, die Gott für alle Religionen bestimmt hat. Das Wort Lebensweg (*minhadji*) ist der spezielle Weg, der zeit- und gesellschaftsbedingt ist. Für ein Leben, das auf Gottes Offenbarungen gerichtet ist, sind gute Werke entscheidend; die Streitigkeiten darüber, wer den richtigen Weg und die alleinige Wahrheit besitzt, sind Hindernisse für die notwendige Koexistenz der Lebenswege. Allein Gott kennt die Wahrheit und wir haben durch unsere Religionen nur Zugang zu einem Teil dieser Wahrheit. Die islamische

Schari'a ist in Qur'an, Tradition und den Konsens der Gelehrten eingebettet. Die Vernunft ist der Wegweiser für Verständnis, zeitgemäße Interpretation und Anwendung aller drei Quellen.

Die islamische *Schari'a* ist in folgende Bereiche unterteilt:

- Die Wissenschaft des Glaubens (*ilm al aqida*): sie untersucht die Grundlagen des Glaubens wie z. B. die Einheit Gottes, Seine Namen und Attribute, die Offenbarungen, die Propheten und den Jüngsten Tag.
- Die Wissenschaft des Rechts (*usul al fiqh*): sie untersucht die Methoden und Prinzipien, die eine Ableitung des Rechts aus den Quellen ermöglicht, Regeln der Interpretation und Methoden der Rechtsfindung. Die Wissenschaft des Rechts beinhaltet zwei Bereiche: die rituellen Gottesdienste (*al ibadat*), die einen festgelegten und beständigen Teil bilden und die sozialen Angelegenheiten (*al mu'amalat*), die den Wandlungen und Änderungen der Zeit und den jeweiligen Gesellschaften unterliegen wie z. B. Handel, Heirat, Sitten und Strafrecht. Sie erfordern eine Reflektion über die Veränderungen in den Gesellschaften, die im Lichte der allgemeinen Prinzipien der *Schari'a* möglich sind.
- Wissenschaft des Verhaltens, islamische Ethik (*ilm al akhlaq*): sie untersucht und legt Regeln für das menschliche Verhalten gegenüber Gott, sich selbst, den Mitmenschen, der Gesellschaft und der Schöpfung fest.
- Erfahrungsbereich des spirituellen Weges (*tasawwuf*): dieser Bereich untersucht die Stufen des inneren Weges zu Gott.

Die *Schari'a* ist demnach der umfassende Lebensweg eines Muslims und ist für praktizierende Muslime verbindlich. Das bedeutet, dass es in grundlegenden Glaubensprinzipien, ethischen und gottesdienstlichen Handlungen feste Regeln gibt, im Bereich des Rechts ist eine Reflektion der realen Lebensbedingungen der Zeit notwendig, sie sind wandelbar. Das Strafrecht sowie Ehe- und Familienrecht können nicht als unabänderbare und überzeitliche Gesetze aufgefasst werden, die die Realitäten der Zeit unberücksichtigt lassen. Der Qur'an ist zu interpretieren und muss ausgelegt werden, dadurch verliert er nicht den Rang, den er als Offenbarungswort Gottes hat. Körperliche Strafen, Behandlung von religiösen Minderheiten und Frauenrechte, die in einigen muslimisch geprägten Ländern und manchen muslimischen Gruppierungen zu beanstanden sind, ergeben sich aus mangelhaften und zweckgebundenen Interpretationen, die sogar einem Grundprinzip des Qur'an zuwider sind, gemäß dem stets zum Nachdenken und Reflektieren aufgerufen wird.

8 In der Handreichung erwecken beim Kapitel 2.2.3 »Konfliktfelder« die Überschriften wie »Die Rolle der religiösen Minderheiten im Islam«, »Die Abkehr vom Islam«, »Die Stellung der Frau«, »Glaubenskampf und Haus des Islam« zuerst die Hoffnung, dass eine sachlich fundierte Herangehensweise an diese Schlagworthemen auf Klärung zielt. Beim näheren Betrachten ist jedoch festzustellen, dass die Tradition der unsachlichen und tendenziösen Wahrnehmung fortgesetzt wird. Ein Beispiel ist der angeblich bekannte Ausspruch des Propheten Muhammad »Wer seine Religion wechselt, den tötet« (Handreichung, S. 37) Auch hier ist die Quelle nicht genannt; es bleibt dem Leser verborgen, welche Quellen die EKD für ihre »Kenntnisse« über den Islam verwendet. Die Quelle der Aussage »Nach der islamischen Tradition soll Muhammad selbst nach der Einnahme seiner Vaterstadt Mekka 631 n. Chr. Apostaten aufgrund ihres Glaubenswechsels getötet haben.« (Handreichung, S. 37), bleibt ebenso verborgen. In den islamischen Quellen ist vielmehr die Generalamnestie des Propheten Muhammad sogar für die *Mushrikun* (Polytheisten) bekannt, denen nach der Einnahme von Mekka ein neuer Anfang und eine neue Chance ermöglicht werden sollte. Muhammad ist nach der Einnahme der Stadt Mekka nur zur Pilgerfahrt dort gewesen und dann wieder nach Medina zurückgekehrt, wo er

ca. ein Jahr danach starb. Er erhob nicht einmal den Anspruch darauf, in seiner Geburtsstadt, aus der er vertrieben worden war, zu bleiben, obwohl er die Macht dazu gehabt hätte. Historisch und faktisch ist diese Darstellung der Handreichung, Muhammad hätte in den Tagen, als er zur Pilgerfahrt in Mekka war, die Apostaten getötet, falsch und der überlieferten Tradition des Propheten nicht entsprechend. Vielmehr bestätigt diese Darstellung diejenigen in ihrem verstellten Bild von Muhammad, die bisher keine Gelegenheit hatten, sich mit Hilfe von authentischen Quellen und kompetenten Muslimen entsprechend zu informieren.

9 Zum Bereich »Die Stellung der Frau« ab S. 39 der Handreichung ist einiges richtig zu stellen. Es wird wohlwollend auf Folgendes hingewiesen: »Allerdings ist in vielen Fällen der Islam mit der Tradition insofern eine ›unheilige‹ Allianz eingegangen, als zum Nachteil der Frauen reichende Traditionen mit dem Islam begründet bzw. religionsrechtlich verknüpft wurden und daher schwer reformierbar scheinen.« Tatsächlich hat die kulturelle Entwicklung in vielen muslimisch geprägten Gemeinschaften eine Vermischung von Tradition und islamischer Lehre entstehen lassen, die oft den Bezug auf den qur'anischen Kontext erschwert und somit die Beseitigung traditionsbedingter Mängel verhindert. So basiert die Aussage auf S. 40 »So koppelt die Schari'a die Unterhaltungspflicht des Mannes an die Gehorsamspflicht der Frau« mehr auf der traditionsbezogenen Interpretation als auf authentischen Quellen. So gerne auch manche Männer diese Ankoppelung an den Islam sehen möchten, gibt es doch im Qur'an keine Grundlage für die Gehorsamspflicht der Frau. Sie ist in den von Männern dominierten Interpretationen und Überlieferungen zu finden, die als Produkt menschlicher Einbildungskraft in Frage gestellt werden können und müssen. Die Ableitung des Gehorsams der Frau aus dem Vers 34 in Sure 4 ist eine zweckgebundene Übersetzung des Wortes *qanitat*, während man den Vers aus der arabischen Sprache wie folgt übersetzen kann: »Männer stehen ein für die Frauen, aufgrund dessen, womit Gott die jeweils einen vor den jeweils anderen ausgezeichnet hat, und weil sie aus ihrem Vermögen ausgeben. Darum sind die loyalen Frauen (Gott gegenüber) ergeben [...]«. In den meisten Übersetzungen steht anstatt »Gott gegenüber ergeben« »Gehorsam gegenüber dem Ehemann. Das Wort *qanitat* beschreibt ausschließlich die Ergebenheit und den Gehorsam gegenüber Gott und seinem Propheten und kann nicht für die zwischenmenschlichen Beziehungen (außer gegenüber Propheten) verwendet werden.

10 Die rechtlichen Ungleichheiten zwischen Mann und Frau im Qur'an (Erbrecht, Zeugenaussage und Polygamie) sind nur im historischen Kontext des 7. Jahrhunderts zu verstehen und nicht aus der Perspektive des Verständnisses der Gleichberechtigung in der Moderne. Durch die Verse im Qur'an haben die Frauen einen Rechtsstatus erlangt, über den sie bis dahin nicht verfügten.

Der Qur'an bietet die Grundlagen – der Mensch ist verpflichtet, durch Nachdenken und Betrachtung der realen zeitlichen und lokalen Situation die entsprechenden Gesetze und Regelungen zu erarbeiten.

11 Der Begriff *Dschihad* wird zwar auf S. 44 richtig übersetzt, aber nicht sachgemäß erklärt. »*Dschihad* ist gleichermaßen individuelle Glaubenspraxis und kriegesischer Kampf gegen die Ungläubigen, ein verdienstvolles Werk, für das die Aufnahme ins Paradies verheißen ist.« Eine kurzsichtige Formulierung, die eine Meinung von muslimischen Extremisten wiedergibt, die die Lehre des Islam für ihre machtpolitischen Interessen instrumentalisieren. Das Wort »Ungläubige« ist ein weiteres Gespensterwort, mit dem oft »Juden und Christen« assoziiert werden und somit ein Trugschluss nahe gelegt wird, der oft zu hören ist: für die Muslime ist das Bekämpfen und Töten der Ungläubigen ein verdienstvolles Werk, folglich müssen »Ungläubige« (also Juden und Christen) vor ihnen Angst haben.

Dschihad bedeutet im Qur'an nicht »gleichermaßen individuelle Glaubenspraxis und kriegesischen Kampf gegen die Ungläubigen.« In allen Stellen im Qur'an, in denen die Kampfhandlungen beschrieben sind, wird nicht das Wort *Dschihad* verwendet. Die Stellen über das Kämpfen beschreiben nicht irgendeinen beliebigen Kampf gegen »Ungläubige« oder Kampf zur zwangsweisen Übernahme des Glaubens. Die Verse über das Kämpfen sind immer an die Bedingung eines vorherigen physischen Angriffes geknüpft.

Dschihad ist vorwiegend nach innen gerichtet; während der äußere Kampf und die Bemühung, Gutes zu verwirklichen, als kleiner *Dschihad* bezeichnet wird, ist die Selbsterziehung der »größere *Dschihad*«. Es ist notwendig, an sich selbst zu arbeiten, um Verantwortungsbewusstsein und Weisheit zu entwickeln. Der Maßstab für den »kleinen *Dschihad*« ist im Qur'an ausschließlich mit Recht und Unrecht verbunden, der Glaube oder Unglaube der anderen ist nicht maßgeblich. Es ist zu empfehlen, alle Verse im Qur'an zum Thema Gewalt und Kampf im qur'anischen Kontext zu lesen, um Klarheit darüber erlangen zu können.

12 »Zwar fordert der Koran von der Frau ebenso wie vom Mann, ihren religiösen Pflichten im vollen Umfang nachzukommen; denn Gott wird Mann und Frau dafür gleichermaßen belohnen. Aber in der Praxis ist die Frau mancherlei Einschränkungen in ihrer Religionsausübung und der Abhängigkeit von ihrem Mann unterworfen: Am Freitagsgebet in der Moschee teilzunehmen, ist nur für Männer verpflichtend. Almosen sind ihr bei geringer Verfügung über eigene Mittel erschwert, und das Fasten wird ebenso wie die Pilgerfahrt nach Mekka durch ihre regelmäßige »Unreinheit« unterbrochen oder unmöglich gemacht« (Handreichung, S. 53). Dies ist eine interessante Darstellung: Während die Gleichheit, die im Islam belegbar ist und von vielen Muslimen auch gelebt wird eher beiläufig Erwähnung findet, wird die »Ungleichheit« pointiert ohne weitere Erklärungen besonders hervorgehoben.

Das Freitagsgebet als nicht verpflichtend für die Frauen zu erklären, entspricht nicht der qur'anischen Aussage über das Freitagsgebet: »O ihr, die ihr glaubt, wenn am Freitag zum Gebet gerufen wird, dann eilt zum Gedenken Gottes und lasst das Kaufgeschäft ruhen. Das ist besser für euch, so ihr Bescheid wisst« (Qur'an, Sure 62:9, Übersetzung Adel Theodor Khoury). Der Qur'an selbst macht keinen Unterschied zwischen den Geschlechtern und ruft alle Gläubigen auf. Die Meinung, dass das Freitagsgebet für die Frauen keine Pflicht ist, entstand aus dem Gedanken, den Frauen den Gang zur Moschee zu ersparen, sollten ihre Lebensumstände dies nicht zulassen. Das ist eine Meinung, die aus den Lebenswirklichkeiten erschlossen wurde. Es ist zu erwähnen, dass der Gedanke, die Frauen aus der Öffentlichkeit auszuschließen bei manchen Gelehrten sicherlich eine Rolle spielte. Es gibt aber kein Verbot für die Teilnahme von Frauen am Gebet, sie haben die Möglichkeit zu entscheiden, ob sie daran teilnehmen wollen oder nicht. Wenn aber aus der Auslegung, dass das Freitagsgebet keine Pflicht für sie ist, ein Grund abgeleitet wird, sie daran zu hindern, widerspricht dies eindeutig der islamischen Lehre.

Wenn eine Frau die finanziellen Voraussetzungen für die Abgabe von »Almosen« hat, kann und darf sie der Ehemann in keiner Weise einschränken. »Mancherlei Einschränkungen in der Religionsausübung« darf es nicht geben. Auch eine konservative Denkweise schließt das Bestimmungsrecht des Mannes im Bereich der Religionsausübung der Frau aus. Die Aussetzung religiöser Pflichten wie z. B. des Fastens oder des rituellen Gebets während der Menstruation ist eine Erleichterung für die Frauen in der Zeit der Menstruation. »Regelmäßige Unreinheit« ist eine verzerrende Formulierung.

»Zur Stellung des Mannes gehört nach muslimischer Überlieferung auch sein Züchtigungsrecht gegenüber der Frau im Falle ihres Ungehorsames« (Handreichung, S. 53) Der Be-

griff Züchtigungsrecht wird hier ausschließlich so verstanden, dass der Qur'an dieses Recht dem Mann zuschreibt. Sehen wir einmal davon ab, dass Männer, die ihre Frauen züchtigen bzw. schlagen, dafür keine qur'anische Legitimation benötigen (die Mehrheit der Männer, die in dieser Gesellschaft Frauen schlagen, sind nicht Muslime), ist doch die Übersetzung des Verses 34 in Sure 4 seit langem ein Diskussionsthema unter den Muslimen – siehe schon oben Punkt 9. Während immer mehr Muslime und Gelehrte die Meinung vertreten, dass die Übersetzung des Wortes *daraba* als »Schlagen« im qur'anischen Kontext schlicht falsch ist, verwendet die EKD die alte und falsche Übersetzung ohne die Beachtung und Erwähnung der innermuslimischen Diskussion, der entsprechend das Wort *daraba* im Vers 34 Sure 4 mit »trennt euch von ihnen« zu übersetzen ist. Wenn Konflikte in der Ehe auftreten, sollte zuerst versucht werden, diese in Gesprächen zu klären. Erweist sich dieser Weg als nicht geeignet, sollten die Ehepartner sich für eine bestimmte Zeit trennen, um zur Besinnung und Versöhnung zu kommen. Falls diese Zeit keine Änderung mit sich bringt, ist als letzter Ausweg die Trennung möglich. Der Vers 34 in Sure 4 ist im Rahmen des Eheverständnisses im Islam nur so zu übersetzen.

Im qur'anischen Kontext sind Mann und Frau wie ein Gewand für einander (Qur'an, Sure 2:187), um sich gegenseitig Wärme, Schutz und Geborgenheit zu bieten. Der Grundsatzvers im Qur'an ist der Vers 21 in Sure 30: »Und es gehört zu Seinen Zeichen, dass Er euch aus euch selbst Partnerwesen erschaffen hat, damit ihr bei ihnen wohnt. Und Er hat Liebe und Barmherzigkeit zwischen euch gesetzt. Darin sind Zeichen für Leute, die nachdenken.« Wärme, Schutz, Geborgenheit, Liebe, Barmherzigkeit, das alles verbunden mit Nachdenken! In diesem Kontext eine »maßvolle Züchtigung« (Handreichung, S. 53), ein Züchtigungsrecht und die Verniedlichung der Gewalt (leichter Schlag) mit der islamischen Lehre legitimieren zu wollen, anstatt wie in allen anderen Gesellschaften auch die menschlichen Unzulänglichkeiten und Fehlhandlungen als Ursache zu sehen, zeugt von fataler Einseitigkeit in der Kenntnis oder Darstellung der Diskussion um die angemessene Interpretation von Sure 4:34. Gewalt, in welcher Form auch immer, insbesondere aber in der Ehe, die einen geschützten Raum für die Menschen und die heranwachsenden Generationen bieten sollte, ist ein Verbrechen, das entschieden bekämpft werden muss.

13 »Bei der islamischen Eheschließung selbst wird nicht um den Segen Gottes gebeten. Sie ist keine geistliche Handlung, sondern ein zivilrechtlicher Vertragsabschluss, der mit der Regelung der »Abendgabe«, dem zweiten Teil der Brautgabe, schon ganz konkret die Möglichkeit der Scheidung einrechnet. [...] Bei der islamischen Eheschließung entfällt damit auch im Unterschied zur christlichen Trauhandlung das Versprechen der lebenslangen, ausschließlichen Bindung an den Ehepartner und die Zusicherung, gerade auch »in bösen Tagen« für den Ehepartner zu sorgen. Kommen dann wirklich »böse Tage« – unheilbare Krankheiten, Gefängnisstrafe, Impotenz, Kinderlosigkeit oder anderes –, sind dies nach islamischem Recht allgemein anerkannte Scheidungsgründe für Mann und Frau« (Handreichung, S. 56).

Dies ist eine mysteriöse Beschreibung der islamischen Ehe. Im Qur'an ist an einer Stelle in diesem Zusammenhang der Begriff *sadaq'atun nahl* zu lesen, der »wahrhaftige und freiwillige Besenkung« bedeutet: »Und gebt den Frauen ihre »*sadaq'atun nahl*« (Morgengabe, wie sie üblich übersetzt wird). Wenn sie euch freiwillig etwas davon überlassen, so könnt ihr es verbrauchen, und es wird euch zur Freude und zum Wohl sein« (Qur'an, Sure 4:4). Die Regelung der »Morgengabe« ist für die Versorgung der Frau im Falle einer Scheidung oder des Todes des Ehemannes vorgesehen, und nicht ein Abzielen auf Scheidung bereits bei der Eheschließung, wie in der Handreichung definiert wird. Die Frau kann entscheiden, sie anzunehmen oder auch nicht. In jedem Fall ist diese Gabe eine

Schuld gegenüber der Frau; wenn der Mann stirbt, gehört die Morgengabe nicht zum Nachlass, sondern bleibt Eigentum der Frau, über das sie frei verfügen kann. Dies ist eine Regelung, die zahlreichen Frauen in den verschiedenen Gesellschaften zu Gute kommt, die eine finanzielle Versorgung benötigen.

Auch die Aussage, dass bei der islamischen Eheschließung nicht um den Segen Gottes gebeten und suggeriert wird, aus diesem Grund sei die Ehe im Islam eine gewissenlos gehandhabte fragile Vereinbarung, die man leichtfertig kündigen kann, ist eine ungeheure Unterstellung. Es ist richtig, dass die Ehe im Islam einen zivilrechtlichen Charakter hat und die Einwilligung beider Vertragspartner, Mann und Frau, benötigt. Sie wird in den muslimisch geprägten Ländern überwiegend in standesamtlichem und religiösem Sinne von einer Person durchgeführt, die ein Geistlicher sein kann, aber nicht muss. Die Lesung des Qur'an und Bittgebete für Harmonie und Glück gehören zur Heiratszeremonie, wenn die Beteiligten es wünschen. Die Verantwortung für einander, die zugleich eine Verantwortung vor Gott ist, sowie die rechtlichen Regelungen sind von entscheidender Bedeutung für eine islamische Ehe. Scheidung ist im Islam nicht das Ziel bei der Eheschließung, sie bleibt eine »unschöne Lösung« und letzter Ausweg, wenn die Ehe im gegenseitigen Einvernehmen nicht mehr weiter geführt werden kann.

Ausblick

Die Handreichung der EKD beinhaltet einige praktische Schritte, die für die »interreligiöse Zusammenarbeit« gute Anregungen bieten. Diese sollten als Wegweiser für unser Zusammenleben beachtet und umgesetzt werden. Dieselbe Handreichung im Hinblick auf die Entwicklung einer guten Nachbarschaft zu verstehen, ist aufgrund der erwähnten Problempunkte schwierig. Trotzdem ist das Angebot der EKD »Die Muslime können in der evangelischen Kirche eine Partnerin sehen, die ihnen nach bestem Wissen und Gewissen gerecht zu werden versucht und für ihre Achtung und Anerkennung eintritt« zu begrüßen, um gemeinsam für die Belange der Menschen in der Gesellschaft einzutreten. Eine gute Nachbarschaft besteht zwischen vielen Christen und Muslimen in Deutschland schon seit Jahren, leider haben dies einige noch nicht erkannt.

Unser Zusammenleben in dieser Gesellschaft bedarf einer Korrelation, in der ein ernsthafter Austausch und ehrliches Interesse notwendig sind, um den anderen kennen lernen und anerkennen zu können. Zum gegenseitigen Kennenlernen und Anerkennen zwischen Christen und Muslime gehören vier elementare Voraussetzungen:

- Zuhören in dem Sinne, dass man sich beim Hören von den Vorurteilen und festgefahre-
nen Meinungen und Bildern von einander befreit.
- Die positiven Entwicklungen der anderen wahrnehmen, schätzen und unterstützen.
- Die eigenen Versäumnisse und Unzulänglichkeiten nicht mit der Betonung und Verall-
gemeinerung der Untaten von Randgruppen der anderen überdecken.
- Und schließlich: Bereitschaft zeigen, von den Schätzen und Weisheiten des anderen
zu profitieren und gemeinsam für die universellen menschlichen Rechte und Werte ein-
zutreten.

Zusammenfassung

Mit einer guten Nachbarschaft ist nicht vereinbar, wenn die Einstellungen des anderen abgewertet werden und wenn zudem durch die Art der Darstellung erreicht wird, dass Angst und Abneigung insgesamt zunehmen. Das geschieht tendenziell im Papier der EKD »Klarheit und gute Nachbarschaft«. Darin werden z. B. Randgruppen verallgemeinert, »Gespensterworte« breit ausgeschlachtet oder Ungleichheiten pointiert herausgehoben. Zudem findet sich beispielsweise eine mysteriöse Beschreibung der islamischen Ehe.

Summary

It is not in keeping with good neighborly relations if the opinions of the other are debased and if, in addition, the way of portraying these opinions results in an increase in fear and aversion on the whole. This tendency is present in the paper of the Protestant Church in Germany entitled »Clarity and Good Neighborly Relations«. In this paper fringe groups, for example, are generalized, »scary words« are broadly exploited, and dissimilarities pointedly stressed. In addition there is, for example, a mysterious description of Islamic marriage.

Sumario

No es conciliable con una buena vecindad la minusvaloración de las posiciones de los demás ni la presentación tendenciosa de las mismas de forma que fomenten el miedo y el rechazo. Pero esto es precisamente lo que sucede en el documento de la EKD »Klarheit und gute Nachbarschaft«. En él se habla, por ejemplo, de forma generalizada de »grupos marginales«, se citan con profusión »conceptos fantasmagóricos« o se resaltan las inigualdades. Además, el documento contiene una descripción misteriosa del matrimonio musulmán.

Wegweisung: Muslime in Deutschland + Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz zur Begegnung

von Günter Rißé

1 Rückblick

Die Deutschen und Deutschland hatten von der Zeit Karls d. Gr. an durch Kaufleute und Gesandte schon immer Kontakte mit der islamischen Welt. Mit Dekret des Königs von Preußen erfolgte 1731 die erste islamische Gemeindegründung in Potsdam. 1798 wurde in Berlin der erste muslimische Friedhof eingerichtet. 1914 ließ Kaiser Wilhelm II. im so genannten Halbmondlager in Wünstdorf (Brandenburg) eine Moschee für die muslimischen Kriegsgefangenen bauen, die nach Beendigung des Ersten Weltkrieges für ein paar Jahre den Berliner Moslems – die islamische Gemeinde Berlin gründete sich 1922 – als Gebetsstätte diente. Vor dem Zweiten Weltkrieg gab es in Deutschland ca. 1000 Muslime, darunter, so schätzt man, 300 Deutsche. Nach dem Krieg sinkt die Zahl der Muslime in Deutschland auf rund 150 ab. 1954 gründet sich in Hamburg als Verein die »Deutsche Muslim Liga e.V.«. Maßgeblich daran sind muslimische Studenten beteiligt, die Ende der fünfziger und Anfang der sechziger Jahre die Anzahl der Muslime in Deutschland langsam, sehr langsam wachsen lassen. Mit den von der Industrie dann mehr und mehr angeworbenen »Gastarbeitern« wurde ein neues Kapitel des »Islam in Deutschland« aufgeschlagen. Anfang der sechziger Jahre kamen »Gastarbeiter« aus Marokko, Tunesien, Jugoslawien und vor allem der Türkei nach Deutschland. Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre holten die so genannten Gastarbeiter ihre Familien nach und richteten sich nun in ihrer neuen Heimat ein. In den letzten zwei Jahrzehnten sind Muslime, die in ihrer Heimat politisch verfolgt werden, verstärkt als Asylbewerber nach Deutschland eingereist. Der Islam wurde so, neben dem Christentum in der Gestalt der beiden großen Konfessionen, zur zweitgrößten Religionsgemeinschaft in Deutschland.

In Deutschland leben z. Z. ca. 3,1 bis 3,3 Millionen Muslime, die aus über 40 verschiedenen Nationen stammen. Sie unterscheiden sich daher in ethnischer Hinsicht (Türken, Araber, Pakistaner, Indonesier usw.), in konfessioneller Hinsicht (Sunniten, Schiiten, Aleviten), in ihrer gelebten und / oder nicht-gelebten Religiosität und sie unterscheiden sich in ihrer politischen Gesinnung (konservativ, islamistisch, säkularistisch usw.).

Der Islam in Deutschland ist vielfarbig, letztlich aber doch stark türkisch geprägt: Knapp über zwei Millionen Muslime sind Türken, davon wiederum ein großer Anteil Kurden. Die nächst größere Gruppe ist aus Bosnien-Herzegowina, gefolgt von Muslimen aus arabischen und asiatischen Staaten. Die sunnitische Glaubensrichtung ist in Deutschland die vorherrschende, gefolgt von den schiitischen Richtungen mit geschätzten 200.000 Mitgliedern.

1 Vgl. dazu mit Literaturangaben die Artikel: J. MALIK, Islamisch-christlicher Dialog. A. Aus islamischer Sicht, in: *Neues Handbuch Theologischer*

Grundbegriffe (2005), Bd. 2, 235-242; G. RIßÉ, Islamisch-christlicher Dialog. B. Aus christlicher Sicht, in: ebd., 243-250; R. ELGER, Islam.

A. Aus islamischer Sicht, in: ebd., 217-224; B. HUBER-RUDOLF, Islam. B. Aus christlicher Sicht, in: ebd., 225-234.

Die Aleviten machen wiederum ca. 400.000 Gläubige aus. Der Ahmadiyya Muslim Jamaat, von Sunniten und Schiiten nicht anerkannt und ausgegrenzt, werden ca. 50.000 Mitglieder zugerechnet. Fast eine Dreiviertelmillion Muslime besitzen die deutsche Staatsbürgerschaft; unter ihnen auch eine ungenaue Zahl von Konvertiten, die Schätzungen reichen von 15.000 bis 75.000.¹

Die empirische Faktenlage ist – wie die Angaben zeigen – letztlich doch sehr ungenau, wir sind immer noch – erstaunlicherweise – auf Schätzungen angewiesen. Was Muslime glauben, wie sie ihre Religion im Alltag leben, darüber wissen wir kaum etwas. Auch hier wird nur geschätzt: 1/3 sind wohl religiös und beachten die religiösen Gebote; 1/3 bewegt sich zwischen Beachtung und Nichtbeachtung. 1/3, bezeichnen wir sie als »Kulturmuslime«, sind von Geburt Muslime, kennen aber ihre Religion nicht und praktizieren sie nicht oder nur selektiv. Nur ein geringer Teil der Muslime in Deutschland hat sich, die statistisch veröffentlichten Zahlenangaben sind sehr widersprüchlich, nach dem Vereinsrecht in religiösen Vereinen organisiert. Die organisierten Vereine und Verbände haben sich 2007 – vor allem auf immer stärkeren politischen Druck von außen her – zu einem Koordinierungsrat zusammengeschlossen. Damit wird der Islam in Deutschland, über die allgemeine Wahrnehmung hinaus, immer mehr zu einer politischen Größe.

Umso mehr erstaunt, bei der gegenwärtigen öffentlichen und politischen Präsenz des Islam, dass es immer noch an solider Kenntnis des Islam in Deutschland mangelt. Der »heimische Islam« ist wissenschaftlich gesehen »terra incognita«. Es gibt, soweit mir bekannt, bislang immer noch keine hinreichenden wissenschaftlichen Untersuchungen mit empirisch gesicherten Ergebnissen. Was den Islam in Deutschland angeht, bewegen wir uns – in der interdisziplinären Erforschung der Strukturen und seiner hiesigen Anhänger – immer noch im wissenschaftlichen Vorfeld, in Grauzonen.

2 Verortung

Der Blick auf den Islam in unserem Land und seine eigentliche bewusste Wahrnehmung war mit der iranischen Revolution (1979) eröffnet worden. Mit dem Golfkrieg 1991 rückte der Islam dann verstärkter in das Interesse der Öffentlichkeit. Nachhaltig prägt und wird der 11. September 2001, mit den terroristischen Attentaten auf New York und Washington, die christlich-islamische Begegnungssituation prägen. Das Thema Islam hat seitdem Hochkonjunktur.

Diese äußeren Rahmenbedingungen bestimmen nachhaltig auch den organisatorischen und den strukturellen Bereich wie die inhaltlichen Rahmenbedingungen und Themen in der christlich-islamischen Begegnung, sei es in den politisch-gesellschaftlichen Räumen, sei es in den Räumen der Kirchen. Die Katholische Kirche begleitet institutionell die Begegnung zwischen Katholiken und Angehörigen anderer Religionen im Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog. Verschiedene nationale Bischofskonferenzen, so auch die Deutsche Bischofskonferenz, haben in den vergangenen Jahrzehnten ähnliche Institutionen und Arbeitsstellen für den interreligiösen Dialog errichtet. In vielen deutschen Diözesen wurden in den vergangenen dreißig Jahren Islambeauftragte berufen und ernannt, wie Arbeitskreise zum Themenkomplex »Islam« gegründet. Auf das breite Spektrum der Initiativen im christlich-islamischen Begegnungsraum der katholischen Kirche kann im Einzelnen nicht eingegangen werden. Bedeutsam und für unsere Frage von Interesse ist der Aufweis von Antworten, wie die Deutsche Bischofskonferenz im Laufe der Jahre auf die veränderten Situationen der Muslime in Deutschland reagiert hat.

Anfang der siebziger Jahre nahmen die muslimischen Arbeitsmigranten in den wirtschaftlichen Ballungsräumen durch die Familienzusammenführung stark zu. Die damit einhergehenden politischen, sozialen und kulturellen Implikationen forderten die Kirchen heraus.

Seit 1973 engagierten sich zunächst die Weißen Schwestern und Weißen Väter in den Erzdiözesen Köln und München in der konkreten Begegnung mit Muslimen. Fünf Jahre später, 1978, gründeten in Köln die deutsche Provinz der Afrikamissionare, die Weißen Väter, in Absprache mit der »Ständigen Arbeitsgruppe für Kontakte zu den Weltreligionen« der Kommission »Weltkirche« der Deutschen Bischofskonferenz »CIBEDO« = die »Christlich-islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle«² als Ausgangspunkt für die Begegnung mit dem Islam und den Muslimen in Deutschland. 1981 wechselt CIBEDO von Köln nach Frankfurt und feierte 1998, inzwischen ein eingetragener Verein, der seine vielfältigen Aufgaben im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz wahrnimmt, das 20-jährige Bestehen. Heute ist CIBEDO, verortet auf dem Campus der Philosophisch-Theologischen Hochschule, Sankt Georgen, in Frankfurt, die Arbeitsstelle des Sekretariates der Deutschen Bischofskonferenz für die Begegnung mit Muslimen. CIBEDO arbeitet eng mit der Unterkommission »Interreligiöser Dialog« der Kommission X (= Weltkirche) der Deutschen Bischofskonferenz zusammen und hält regelmäßige Kontakte zu den Beauftragten der Diözesen für die christlich-islamische Begegnung.

Die Geschichte von CIBEDO – sie kann hier nur in groben Strichen gezeichnet werden und bedarf der intensiveren und größeren Gesamtdarstellung³ – zeigt anschaulich den »Übergang von der Initiative eines Ordens in die Verantwortung der Katholischen Kirche in Deutschland« und dokumentiert damit zugleich das »wachsende Interesse an Informationen über den Islam im kirchlichen Raum und am Gespräch mit den hierzulande lebenden Muslimen«⁴. Von Beginn an sammelte CIBEDO einschlägige Informationen und Dokumente zum Themenfeld Islam und wertete sie aus. Daraus entstanden eine Reihe von Publikationen, wie: CIBEDO-Dokumentation, Texte, Beiträge, Internet sowie Arbeitshilfen für die Gemeindepastoral und Erwachsenenbildung. CIBEDO unterhält eine umfangreiche Präsenzbibliothek, gibt Hilfestellung bei Recherchen, engagiert sich interdisziplinär in wissenschaftlichen Forschungsprojekten und ist als Multiplikator ansprechbar für die Vorbereitung und Durchführung von Tagungen und Vortragsreihen in der Erwachsenenbildung. CIBEDO unterstützt und beteiligt sich universitär an den Theologischen Fakultäten und Seminarien – vor allem in der Theologen- und der Religionslehrausbildung – in Lehre und Forschung, berät Studierende wie Lehrende und

2 Zu CIBEDO vgl. den gleichnamigen Artikel von H. VÖCKING, in: *LThK*, Bd. 2, 3. Aufl., 1997. In den ersten Jahren wird der Kürzel CIBEDO im letzten Teil unterschiedlich wiedergegeben: Dokumentationsleitstelle oder Dokumentationsstelle.

3 Einen Teilaspekt bringt die 1. Publikation der Georges Anawati Stiftung: *25 Jahre Begegnung von Christen und Muslimen*. Auf Katholikentagen und Evangelischen Kirchentagen in Deutschland 1980 bis 2005. Kommentierte Dokumentation von H. VÖCKING und H. KLAUTKE, o.J.

4 Zit. aus dem Flyer von CIBEDO.

5 SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ, *Muslime in Deutschland* (Arbeitshilfen 26), Bonn 1982.

6 J. SCHWARTLÄNDER (Hg.), *Freiheit der Religion*. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte (Forum Weltkirche, Bd. 2), Mainz 1993.

7 SCHWARTLÄNDER, *Freiheit* (wie Anm. 6), 47.

8 SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ, *Christen und Muslime in Deutschland* (Arbeitshilfen 106), Bonn 1993.

gibt Hilfestellungen in Fragen des konkreten Miteinanders von Christen und Muslimen in der Pastoral auf Gemeindeebene, in Kindergärten, Schulen und anderen kirchlichen Vereinigungen. Ein weiterer Arbeitsschwerpunkt von CIBEDO sind die Kontakte mit führenden Vertretern der in der Bundesrepublik tätigen islamischen Organisationen, Institutionen und Verbände.

3 Dokumente

Die Deutsche Bischofskonferenz hat sich zum Thema Christen und Muslime in Deutschland bislang in drei Dokumenten eingehend geäußert. Adressaten dieser Dokumente, die jeweils als Arbeitshilfen titulierte sind, sind vor allem die in der Pastoral tätigen Mitarbeiter wie alle interessierten Leser.

Die erste Arbeitshilfe erschien 1982 unter der Überschrift »Muslime in Deutschland«⁵. Ausführlich werden die verschiedenen Richtungen des Islam und die Probleme der Muslime in Deutschland in den Blick genommen. Die Arbeitshilfe verweist auf die einzigartige Stellung des Islam als eine nachchristliche Weltreligion. Sachlogisch werden die theologischen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Christentum und Islam dargestellt. Ausführlich wird auf die Darstellung Jesu im Koran eingegangen und so das unterschiedliche Gottesbild aufgezeigt. Aus dem Fragekomplex der praktischen Fragen – Kindergarten, Schule, religionsverschiedene Ehe – geht es insbesondere um die Einschätzung der Menschenrechte aus islamischer Sicht.

Im Vorfeld und im Umfeld der genannten Arbeitshilfe stand zum Thema »Menschenrechte« konkret die Frage nach der Religionsfreiheit obenan auf der Tagesordnung. Nachdem die Deutsche Bischofskonferenz Ende der 70er Jahre im Rahmen des Arbeitskreises »Entwicklung und Frieden« ein interdisziplinäres Forschungsprojekt eingerichtet hat, das das Verhältnis der Kirchen zu den Menschenrechten untersuchen sollte, richtete die Deutsche Bischofskonferenz Anfang der 80er Jahre folgerichtig ein weiteres Forschungsprojekt unter dem Arbeitstitel »Menschenrechte in der christlichen und in der islamischen Welt« ein. Die Ergebnisse dieses Projekts und der damit einhergehenden Tagungen und Symposien wurden 1993 als zweiter Band in der Buchreihe »Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden«, herausgegeben von der »Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz« unter der Herausgeberschaft von Johannes Schwartländer, dokumentiert und publiziert.⁶ Die vorliegende Veröffentlichung ist noch immer, in der Vielfalt der behandelten Beiträge und Diskussionen aus christlicher und muslimischer Sicht und Feder, ein Standardwerk und eine Fundgrube sich gerade diesem Themenkomplex zu nähern, denn die »Diskussion über die Vereinbarkeit von Religionsfreiheit und muslimischem Glauben«⁷ ist, innerislamisch, in statu nascendi.

Zehn Jahre nach der ersten Arbeitshilfe folgte – 1993 – das überarbeitete Nachfolgedokument »Christen und Muslime in Deutschland«⁸. Ausführlich wird in einem ersten Angang dieser fortgeschriebenen Arbeitshilfe das religiöse, kulturelle und politische Profil des Islam gezeichnet. Präzise wird sodann das islamische Glaubensbekenntnis dargelegt und werden die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zum Glaubensbekenntnis der Christen herausgearbeitet. Dem Themenbereich »Religion und Politik« schließt sich in einem dritten Abschnitt der Arbeitshilfe die wechselvolle Geschichte der Begegnung von Christen und Muslimen an. Abschließend werden – wie schon im Vorgängerdokument – die unterschiedlichen Praxisfelder der Begegnung behandelt, wobei der Focus – unter Berücksichtigung kirchenrechtlicher, liturgischer und pastoraler Fragen – erneut auf die christlich-islamische Ehe gelegt wird.

Im Kontext der zweiten Auflage der Arbeitshilfe erschien, herausgegeben von der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit CIBEDO und der Katholischen Glaubensinformation (kgi, Frankfurt) eine Faltblattreihe »Islam. Eine Information für Christen«. Die Themen dieser Faltblattreihe – eine Neuauflage, um den Inhalt der Arbeitshilfen einem größeren Kreis zugänglich zu machen, ist gefordert und angebracht – sind: Allah, Koran, Muhammad, Scharia, Kult, Feste, Die Frau, Ehe und Familie, Religionsfreiheit. In übersichtlicher Form werden in dieser Faltblattreihe wesentliche Grundinformationen über den Islam vermittelt und der christliche Glaube, im Sinne einer Standortvergewisserung, zur Sprache gebracht. Als eine hilfreiche Stütze bieten die Faltblätter eine Hilfe, »wie das Miteinander von Christen und Muslimen in Respekt voneinander gelebt werden kann; zugleich geht es darum, Bedenken und Ängste abzubauen, die sich aus der islamischen Präsenz in unserer Gesellschaft ergeben. Auch kann ein verantwortliches Zusammenleben von Muslimen und Christen hier in Deutschland vielleicht indirekt dazu beitragen, dass sich die Lage der Christen in manchen islamischen Ländern bessert«⁹.

Aufgrund der wachsenden Bedeutung der Religion des Islam international und national und seiner aktuellen Präsenz für die katholische Kirche in Deutschland, ergab sich für die Bischöfe Deutschlands – am Beginn des dritten Jahrtausends – geradezu die Notwendigkeit einer völligen Neubearbeitung der Arbeitshilfe »Christen und Muslime in Deutschland«¹⁰. Das Dokument wendet sich zunächst grundsätzlich an alle Gläubigen, die im Rahmen ihrer Tätigkeit für die Kirche mit Menschen muslimischen Glaubens in Berührung kommen. Prägnant beschreibt das Vorwort Aufbau und Ziel der Arbeitshilfe: »Der Leser findet in Teil I einen möglichst kompakten und informativen Gesamtüberblick vor. Dieser will Auskunft geben über den Islam in Deutschland, über seine historische, theologische und politische Vielfalt ebenso wie über die wesentlichen Glaubensinhalte und die Glaubenspraxis. Dabei will er auch den Lesern eine orientierende Hilfe sein, die dem Islam – nicht zuletzt, weil sie der Sicherheit gebenden Verwurzelung in der eigenen Religion und der eigenen religiösen Praxis partiell oder ganz verlustig gegangen sind –, distanziert und z. T. mit Unverständnis gegenüber stehen. Der in dieser Hinsicht interessierte Leser findet daher auch die Darstellung der wesentlichen Glaubensinhalte des Christentums, die denen des Islam im Hinblick auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten gegenübergestellt werden.«¹¹

Im zweiten Teil der Arbeitshilfe »kann sich der Leser – nach Stichworten geordnet – mit den wesentlichen Einzelfragen vertraut machen, deren Kenntnis für die Arbeit der katholischen Kirche in wichtigen pastoralen Handlungsfeldern und allgemein für die gelingende Begegnung von Christen und Muslimen in Staat und Gesellschaft von besonderer Bedeutung

9 Aus dem Vorwort der Faltblattreihe, unter: www.autobahnkirche.de.

10 SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, *Christen und Muslime in Deutschland* (Arbeitshilfen 172), Bonn 2003.

11 BISCHOFSKONFERENZ, *Christen und Muslime* (wie Anm. 10), 7f.

12 BISCHOFSKONFERENZ, *Christen und Muslime* (wie Anm. 10), 7f.

13 SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, *Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen* (Arbeitshilfen 170), Bonn 2003.

14 Vgl. P. HÜNSELER, Neuere Akzente der Deutschen Bischofskonferenz im Dialog mit dem Islam, in: CIBEDO, *Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen*, 1 (2006) 4–8; A. RENZ, Muslime als »unsere Brüder und Schwestern im Glauben Abrahams«. Dokumente und Stellungnahmen der Katholischen Kirche zum Islam, in: DERS./ St. LEIMGRÜBER (Hg.), *Lernprozess Christen Muslime: Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder* (Forum Religionspädagogik interkulturell, Bd. 3), Münster u. a. 2002, 108–125.

15 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ herausgegebene Arbeitshilfe 136: *Das Christentum und die Religionen*, Bonn 1996.

16 Pressestatement von Kardinal Karl Lehmann zur Vorstellung der Arbeitshilfe »Christen und Muslime in Deutschland« am 23. Sept. 2003 in Fulda.

17 HÜNSELER, Neuere Akzente (wie Anm. 14), 8.

18 HÜNSELER, Neuere Akzente (wie Anm. 14), 8.

sind«¹². Als Einzelfragen, um die gegenwärtig gerungen wird und wo Lösungen großenteils noch ausstehen, werden zum Beispiel behandelt: Beten im Islam und Christentum; Ehen zwischen Katholiken und Muslimen; multireligiöse Feiern; Konversion / Taufe; Kopftuch; Moscheebau; Rechtsstatus islamischer Organisationen; Religionsfreiheit; Religionsunterricht für Muslime an öffentlichen Schulen; Schächten. Insgesamt ist für diese Arbeitshilfe mit ihrer Standortbestimmung festzuhalten, dass sie, indem sie sachlich argumentativ die wesentlichen theologischen und gesellschaftspolitischen Diskussionsfelder aufzeigt, zur Wissensvertiefung der islamischen Religion wie des Miteinanders im christlich-islamischen Dialog beiträgt.

4 Wegweisung

Mit ihren Dokumenten und Stellungnahmen, den Botschaften zum Ramadan, den Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen und Muslimen¹³, persönlichen Begegnungen, Tagungen, Forschungsprojekten und Initiativen sind die Deutschen Bischöfe wegweisend in der Stärkung des Dialogs von Christen und Muslimen in Deutschland.¹⁴ In den drei publizierten Arbeitshilfen haben die Bischöfe die Begegnung mit dem Islam im Sinne des II. Vatikanischen Konzils mit seiner Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*) begleitet und gefördert.¹⁵ Karl Kardinal Lehmann fasst die jahrzehntelangen Bemühungen der Bischöfe unter vier Stichworten zusammen: Information, Orientierung, Dialog, Internationale Kooperation.¹⁶

Information: Vorurteile Muslimen gegenüber haben ihre Wurzeln in fehlender Kenntnis über die fremde Welt Islam. Die Deutsche Bischofskonferenz hat in den vergangenen Jahrzehnten mit dazu beigetragen, ein tieferes Verständnis des Islam inner- und außerkirchlich zu erschließen.

Orientierung: Mit den Arbeitshilfen haben die Bischöfe den katholischen Gläubigen – in Feldern der Begegnung und in Feldern der Begegnungsverweigerung – einen Weg gewiesen für das Zusammenleben der Menschen in unserem Land. Dabei legt die Deutsche Bischofskonferenz Wert darauf, dass »die Werte des deutschen Grundgesetzes Richtschnur für alle Bemühungen sind, dem Islam einen angemessenen Raum im gesellschaftlichen Leben der Bundesrepublik zu verschaffen. Die Entstehung paralleler Strukturen wird sie auch in Zukunft nicht akzeptieren«¹⁷.

Dialog: Die Deutsche Bischofskonferenz hat sich immer gesprächsbereit gezeigt für die Begegnung mit den internationalen und nationalen islamischen Organisationen. In ihren integrationsfördernden Arbeitshilfen hat sie nichts beschönigt, Gemeinsamkeiten wurden genannt, Unterschiede benannt, Spannungen ausgehalten. So ist die Deutsche Bischofskonferenz für den Dialog – im Horizont und im Miteinander von theologischen und gesellschaftspolitischen Fragestellungen – mit dem Islam »gut aufgestellt. Sie hat mit ihren Verlautbarungen ein Klima geschaffen, das die Gespräche mit den islamischen Verbänden auf eine sachlich fundierte Grundlage stellen«¹⁸.

Internationale Kooperation: Dialog und Konflikte mit dem Islam gibt es in unserem Land wie auch weltweit. So ist die Kirche Deutschlands eingebunden in die Ortskirchen, die ihre je unterschiedlichen gelebten Erfahrungen mit dem Islam machen. In zahlreichen Treffen stehen die deutschen Bischöfe mit den Bischöfen der Schwesterkirchen in Afrika, Asien und dem Nahen Osten in Kontakt. Die Deutsche Bischofskonferenz wird auch 2007 die Initiative »Solidarität mit verfolgten und bedrängten Christen« fortsetzen. Die Arbeitshilfe richtet den Blick auf das Heilige Land, auf Ägypten und den Irak.

Mit den vier Stichworten ist der Katholischen Kirche in Deutschland ein Koordinatensystem an die Hand gegeben worden, das es uns ermöglicht, die Vielschichtigkeit des Islam wenigstens in Ansätzen zu verstehen und prospektiv weiterzuentwickeln. Die Deutschen Bischöfe wissen um die Bedeutsamkeit der Begegnung der Religionen und sind ihr verpflichtet. Diese Verpflichtung ist der bleibende Grund für den Einsatz eines guten Zusammenlebens von Christen und Muslimen in Deutschland. Eingedenk der Worte von Papst Benedikt XVI., der in seiner Ansprache vor Muslimen beim Weltjugendtag in Köln am 20. August 2005 zu einem Miteinander der Religionen in Wahrheit und Liebe aufgerufen hat: »Gemeinsam müssen wir – Christen und Muslime – uns den zahlreichen Herausforderungen stellen, die unsere Zeit uns aufgibt. Für Apathie und Untätigkeit ist kein Platz und noch weniger für Parteilichkeit und Sektentum. [...] Der interreligiöse und interkulturelle Dialog zwischen Christen und Muslimen ist eine vitale Notwendigkeit, von der zum großen Teil unsere Zukunft abhängt.«

Zusammenfassung

Der Islam in Deutschland ist vielfarbig, letztlich aber doch stark, quantitativ zu zwei Drittel, türkisch geprägt und er wird immer mehr zu einer politischen Größe. Auf diese Entwicklung hat auch die Deutsche Bischofskonferenz mit drei Schreiben (1982, 1993, 2003) reagiert und versucht, einen Beitrag zu leisten. Karl Kardinal Lehmann fasst diese Bemühung thematisch in vier Bereiche zusammen: Information, um Vorurteilen entgegenzuwirken, Orientierung für die katholischen Gläubigen, Dialog mit islamischen Organisationen und internationale Kooperation mit anderen Ortskirchen in einem islamisch geprägten Erfahrungskontext.

Summary

Islam in Germany is multi-colored, but, in the final analysis, heavily Turkish, quantitatively two-thirds. It is increasingly becoming a political entity. The German Bishops' Conference has also responded to this development with three publications (1982, 1993, 2003) and tried to make a contribution. Karl Cardinal Lehmann summarizes this effort thematically in four areas: information to counter prejudices, orientation for the Catholic faithful, dialogue with Islamic organizations, and international cooperation with other local churches in an experiential context shaped by Islam.

Sumario

El Islam en Alemania es un caleidoscopio, pero está también marcado sobre todo – dos tercios – por la cultura turca; y se convierte cada vez más en un grupo de influencia política. También la Conferencia Episcopal Alemana se ha pronunciado sobre este fenómeno en tres documentos (1982, 1993, 2003). El cardenal Karl Lehmann resume el contenido de dichos textos en cuatro temas fundamentales: información para luchar contra los prejuicios; orientación de los fieles católicos; diálogo con las organizaciones musulmanas y cooperación internacional con otras iglesias locales que viven en un contexto marcado sobre todo por el islam.

Religionsfreiheit im Internationalen Recht

von Gilbert Gornig

1 Religion

1.1 Begriff

Religion ist Ergriffensein durch Denken über Gott, Göttliches und das Heilige, das meist zu einem bestimmten Bekenntnis führt und in Glaubensgemeinschaften ihren Ausdruck findet. Das Verbindende aller Religionen besteht darin, dass sie die gleichen Fragen nach den ungelösten Rätseln des Lebens stellen und zu beantworten suchen: In ihnen kommt die menschliche Vernunft in ihrer eigentlichen Tiefe und Weite zum Ausdruck. Auf Seiten aller Religionen bedarf es der Reflexion auf die universale Verbindlichkeit der Vernunft, die somit auch alle Religionen verbindet.

1.2 Religion und Staat

Religionen prägen Kulturen und Kulturen bestimmen die konkrete Gestalt von Gesellschaften und Staaten. Häufig fürchtet sich daher der Staat vor dem Einfluss der Religionen, besonders dann, wenn er selbst eine bestimmte Ideologie als das allein Gültige vertritt. Wenn nämlich die Religion die Relativität alles Irdischen behauptet, muss sie notwendigerweise der Gegner jeder Ideologie sein, die für sich in Anspruch nimmt, ihre Macht sei absolut. Für den religiösen Menschen gibt es nur ein Absolutes, nämlich Gott, wie es die Christen nennen. Für einen Machttträger, der den Absolutheitsanspruch erhebt, gibt es dann nur zwei Möglichkeiten. Entweder lässt er dem religiösen Menschen den Glauben, dann begibt er sich jedoch implizit seines Absolutheitsanspruches, oder er sucht seinen Anspruch mit Gewalt durchzusetzen, dann behauptet er seinen Absolutheitsanspruch. Ob er dies nötig hat, hängt von seiner Selbstsicherheit ab. Ist er sich der Macht sicher oder glaubt er zumindest, seiner Macht sicher zu sein, wird er unter Umständen religiöse Menschen belächeln und verhöhnen, sich aber nicht mit Gewalt gegen sie wenden. Ist jedoch sein Machtanspruch so wie sein Absolutheitsanspruch mit der Angst verbunden, diese Macht zu verlieren, muss er notwendig religiöse Menschen mit allen Machtmitteln verfolgen und ausschalten. Verfolgungen von religiösen Minderheiten waren, wie es die Geschichte zeigt, immer ein Zeichen von Angst und Unsicherheit, während Verzicht auf Verfolgung eine Folge inneren Gleichmuts und innerer Freiheit ist.¹

Die häufig angestrebte Autonomie von Religionen und Staaten ist nicht notwendigerweise eine wechselseitig gleichgültige oder gar feindselige. Es gibt eine Vielzahl kooperativer Formen, in denen das Verhältnis von Staat und Religion auf ein gedeihliches Zusammenwirken im Interesse der Menschen ausgerichtet ist. Die Autonomie der Religion gegenüber dem Staat bedeutet auch die Freiheit aller religiösen Bekenntnisse. Die Trennung

¹ Wilhelm BLUM, Religionsfreiheit als fundamentaler Bestandteil menschlicher Grundfreiheit, in: Rudolf GRULICH (Hg.), *Religions-*

und Glaubensfreiheit als Menschenrechte, Helsinki/Belgrad/Madrid 1980, 31ff. (32).

von Kirche und Staat stellt die Grundlage der Religionsfreiheit in Europa dar. Sie ist nicht nur zum Schutz des Staates vor unangemessenen Einmischungen von Seiten der Kirche gedacht, sondern sie soll ebenso die Kirche vor Interventionen des Staates bewahren. Sie ist in der Regel Voraussetzung für wirkliche Religionsfreiheit.

1.3 Freiheit der Religion

Die Freiheit der Religion beinhaltet die Freiheit zu glauben und nicht zu glauben. Man spricht von positiver und negativer Religionsfreiheit. Die Religionsfreiheit begründet nicht nur einen autonomen, von Vorgaben des Staates freien Raum des Individuums und der Religionsgemeinschaften, sondern damit zugleich auch ein Verständnis des Staates, das nicht von einer bestimmten Religion definiert ist. Die Inanspruchnahme des Rechts auf Religionsfreiheit zieht die Pflicht nach sich, diese Freiheit auch für andere Religionen und für Ungläubige zu verteidigen. Das Recht auf freie Religionsausübung geht also mit der Pflicht einher, die Freiheit der anderen zu verteidigen. Wer sich im Übrigen als Gruppe auf das Recht der freien Religionsausübung beruft, muss auch bereit sein, dieses Recht den Mitgliedern der *eigenen* Gemeinschaft zuzugestehen. Jedoch werden heute oft andere Strömungen verketzert.

Die islamische Welt insgesamt vermag mit dem »im Westen« entwickelten Begriff der Freiheit und damit auch mit dem gesamten Konzept der Menschenrechte nur wenig anzufangen. Dabei sei bedacht, dass Argumente, die heute Muslime gegen die modernen Freiheitsrechte ins Feld führen, auch aus der Geschichte des Christentums bis weit ins 19. Jahrhundert hinein überliefert sind. Damals bestand die Sorge vor einer um sich greifenden Dekadenz, vor einem rein individualistischen Gebrauch der Freiheit oder auch vor einem massenhaften Abfall vom Glauben,² Gründe, die auch heute gläubige Muslime bewegen mögen. Obwohl Muslime für sich die Religionsfreiheit in Europa in Anspruch nehmen, sind sie oft nicht bereit, diese Freiheit für andere Religionen oder Ungläubige zu verteidigen. Außerdem sei die Frage gestellt, ob die Muslime jene Freiheit, die sie als Gruppe einfordern, auch den Mitgliedern ihrer Glaubensgemeinschaft, also dem Individuum selbst, zubilligen wollen. Man denke nur daran, auf welche Weise liberalere Muslimgruppen diskriminiert werden. Die Freiheit der Religion bekämpft der politische Islam nicht nur mit Worten, sondern auch mit Drohungen und Gewalt. Wenn die Religionsfreiheit dazu benutzt wird, Verachtung und Hass gegen Nichtmuslime zu verbreiten, dann wird das Recht, auf das man sich beruft, verwirkt.³ Religion wird in Freiheit praktiziert oder verworfen. Das ist aber in der Praxis ganz und gar nicht der Fall. Als Muslim öffentlich seinen Unglauben zu bekennen bedeutet häufig soziale Isolation oder gar Tod.

2 Karl LEHMANN, Kampf der Kulturen?, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (=FAZ) vom 20. September 2006, 8.

3 Paul SCHEFFER, Toleranz kann nicht auf Furcht gründen, in: FAZ, 21. Oktober 2006, 40.

4 Jochen FLOWEIN, Religionsfreiheit, in: *Staatslexikon*, Bd. 4, Freiburg i. Br. 1988, 830.

5 Zur Geschichte dieser Vereinbarung vgl. Pierre LANARÈS, *La liberté religieuse dans les conventions internationales et dans le droit public général*, Diss. Genf 1964, 77ff.

6 De Vitoria hat nicht selbst seine Gedanken publiziert, vielmehr wurden sie erst aufgrund sorgfältiger Niederschriften seiner Vorlesungen später in Buchform veröffentlicht, so jetzt von Ulrich Horst bei Kohlhammer, Stuttgart 1992.

7 Francisco de VITORIA, *De Indis recenter inventis*. Text bei: Walter SCHÄTZEL (Hg.), *Die Klassiker des Völkerrechts*, Bd. II, Tübingen 1952, 18ff. Das Werk stammt ungefähr aus dem Jahre 1538.

8 VITORIA, *De Indis* (wie Anm. 7), Zweiter Teil, These 11, 12, 13.

9 Francisco de VITORIA, *De iure belli Hispanorum in Barbaros*, These 32, Text bei: SCHÄTZEL (Hg.), *Klassiker des Völkerrechts* (wie Anm. 7), 118ff.

10 VITORIA, *De Indis*. Zweiter Teil, These 7. Text bei: SCHÄTZEL (Hg.), *Klassiker des Völkerrechts* (wie Anm. 7), 18ff.

11 VITORIA, *De iure belli Hispanorum in Barbaros*, These 36, Text bei: SCHÄTZEL (Hg.), *Klassiker des Völkerrechts* (wie Anm. 7), 118ff.

12 VITORIA, *De iure belli Hispanorum in Barbaros*, These 42, Text bei: SCHÄTZEL (Hg.), *Klassiker des Völkerrechts* (wie Anm. 7), 118ff.

Religionsfreiheit schließt Religionskritik nicht aus. Im Gegenteil, der Preis einer offenen Gesellschaft besteht auch darin, dass die Kritik an religiösen Traditionen Teil einer öffentlichen Debatte ist. Man darf allerdings von den Kritikern ein gewisses Feingefühl erwarten, wenn es um kritische Äußerungen geht. Sie sollten keinesfalls beleidigend oder kränkend sein. Allerdings ist keine Religion über jede Kritik erhaben, zumal Kritik auch von der Meinungsäußerungsfreiheit gedeckt ist. Auch dieser sind zwar Grenzen gesetzt, das Kritisieren von Religion wird jedoch grundsätzlich nicht von den Schranken ausgenommen.

2 Geschichte der Religionsfreiheit im internationalen Recht

2.1 Zur Achtung fremder Religionen

Fragen der Religion und der Religionsfreiheit sind mit dem Völkerrecht seit langem verbunden.⁴ Bereits Karl der Große hat Abmachungen mit dem Kalifen von Bagdad, Harun Al Rashid, zum Schutz der christlichen Pilger im heiligen Land getroffen.⁵

Der Dominikanermönch Francisco de Vitoria (ca. 1483-1546), der zwei Jahrzehnte als Theologieprofessor in Salamanca lehrte, beschäftigte sich in seinen Vorlesungen⁶ mit der Rechtsstellung der Indianer und mit dem ihnen gegenüber geltenden Kriegsrecht. In seinem Werk *De Indis recenter inventis et de jure belli Hispanorum in Barbaros*⁷ sieht er in der Religion eine Rechtfertigung für Interventionen. Hier geht es nicht um das allgemeine Menschenrecht der Religionsfreiheit, sondern nur um die Behinderung des christlichen Missionsauftrags durch Nichtchristen. Wenn den Barbaren der Glaube verkündet und vorgeschlagen wurde, sie ihn aber nicht sofort annehmen wollten, so konnten die Spanier sie deshalb nicht mit Krieg überziehen. Die Barbaren waren, wenn sie gebeten und ermahnt wurden, die anzuhören, die friedlich über die christliche Religion predigten, sie dies aber nicht wollten, allerdings von der Schuld der Todsünde nicht frei. Die Barbaren waren daher verpflichtet, Mission zuzulassen, um schließlich den christlichen Glauben anzunehmen.⁸ Im Bereich des Kriegsrechts vertrat Francisco de Vitoria jedoch die Idee des beiderseits gerechten Krieges (*bellum iustum ex utraque parte*), wie sie in den Aufzeichnungen *De iure belli Hispanorum in Barbaros* zum Ausdruck kommt.⁹ Danach war Widerstand gegen christliche Missionierung keinesfalls ein gerechter Grund für einen Krieg.¹⁰ Denn Vitoria unterschied zwischen schuldhaftem und schuldlosem Unrecht. Der objektiv das Recht verletzende Gegner, der sich subjektiv in gutem Glauben oder in Unkenntnis der Rechtswidrigkeit befindet, dürfe niedergerungen werden, könne aber nicht bestraft werden. Eine Bestrafung sei nur gegenüber dem schuldigen Feind möglich. Schranken der Kriegsführung galten seiner Ansicht nach auch für den Krieg gegen Ungläubige. So sei es im Krieg gegen die Türken nicht erlaubt, Frauen und Kinder zu töten.¹¹ Ihre Versklavung hingegen sei erlaubt. Christen hingegen durften nicht versklavt werden.¹² Seine Argumente schöpfte Vitoria aus der Heiligen Schrift, dem Naturrecht und dem *ius gentium*. Vitoria verweist auch auf Verträge, in denen sich die christlichen Staaten das Recht zusichern ließen, zu Gunsten der Christen im Osmanischen Reich zu intervenieren.

Die berühmte Disputation zwischen Las Casas und Sepúlveda aus dem Jahre 1550 widmete sich der Reihenfolge von Eroberung und Missionierung und ließ damit schon Umrisse eines Gedankengebäudes erkennen, das später als das klassische Völkerrecht bezeichnet werden sollte. Sepúlveda vertrat die Auffassung, dass die Eroberung der Missionierung voran gehen müsse. Selbst die Sklavenhaltung wurde damit gerechtfertigt, dass die weißen Herren die Farbigen so besser zum christlichen Glauben bekehren könnten. Las Casas dagegen trug vor, dass der Papst durchaus heidnische Länder an christliche

Souveräne übertragen könne.¹³ Eine solche Zuteilung bedeute jedoch nicht den Übergang der territorialen Souveränität, sondern lediglich einen Missionsauftrag, nach dessen Erfüllung erst eine freiwillige Unterwerfung unter die spanische Krone möglich sei.¹⁴

Der Vertrag zwischen Frankreich und der Türkei aus dem Jahre 1535¹⁵ bedeutete den Anfang der Tradition der so genannten Kapitulationen in Abwandlung der im islamischen Recht vorgesehenen Rechte für jüdische und christliche Minderheiten. Darunter versteht man Verträge, in denen die Sultane Europäern seit dem 16. Jahrhundert gestatteten, im Osmanischen Reich nach ihren eigenen Gesetzen und unter ihren eigenen Konsuln zu leben. So wurden die Staatsangehörigen von der Jurisdiktion der Türkei befreit und einer eigenen Konsulargerichtsbarkeit unterstellt. Davon profitierten insbesondere die Kaufleute aus den christlichen Staaten. Da die Regelungen zu Gunsten von Christen erfolgten, befand sich unter den zugesicherten Privilegien auch das Recht, den christlichen Glauben zu praktizieren. Erst im 19. Jahrhundert nahmen die Großmächte darüber hinaus für sich das Recht der humanitären Interventionen gegenüber der Türkei zu Gunsten türkischer Staatsangehöriger christlicher Konfession in Anspruch.

Die Aufklärung des 18. Jahrhundert rückte das Individuum in den Vordergrund. Religionsfreiheit wurde nun als individuelles Recht des Menschen verstanden. Die bis dahin dominierenden Gedanken der konfessionellen Parität und der Toleranz wurden hierdurch zurückgedrängt. Eine erste Kodifikation der Religionsfreiheit findet sich in der Kolonialcharta, die König Charles II. von England 1663 für Rhode Island erließ.¹⁶ Weitere Kodifikationen finden sich in den nordamerikanischen Menschenrechtserklärungen, der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 (Art. 10) und dem preußischen Allgemeinen Landrecht von 1794. Letzteres gründete auf den Gedanken der individuellen religiösen Freiheit und der staatsbürgerlichen Gleichberechtigung unabhängig von der religiösen Überzeugung.

2.2 Minderheitenschutz

2.2.1 Allgemein

Von Bedeutung für einen internationalen Schutz der Religionsfreiheit ist auch der völkerrechtliche Minderheitenschutz.¹⁷ Zunächst genießen die Angehörigen der Minderheiten die Menschenrechte so wie alle anderen Menschen auch. Zur Verwirklichung eines effektiven Minderheitenschutzes genügt es aber nicht, die Angehörigen von Minderheiten

13 Las Casas dachte dabei an die Bulle »Inter cetera« Alexanders VI. vom 4. Mai 1493 (Text: Josef METZLER (Hg.), *America pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592*, Bd. 1, Vatikanstadt 1991, 79-83).

14 Otto KIMMINICH, Die Entstehung des neuzeitlichen Völkerrechts, in: Iring FETSCHER/Herfried MÜNKLER (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Band 3, München 1985, 83; ders., *Religionsfreiheit als Menschenrecht*, Mainz 1990, 64f.

15 Text: STRUPP, *Urkunden* (wie Anm. 13), 11ff.

16 Benjamin POORE, *Federal and State Constitutions, Colonial Charters, and other Organic Laws of the States*, Part II, Washington 1878, 1596f.

17 Vgl. Gilbert GORNIG, Die Definition des Minderheitenbegriffs aus historisch-völkerrechtlicher Sicht, in: *Ein Jahrhundert Minderheiten- und Volksgruppenschutz* (Staats- und völkerrechtliche Abhandlungen der Studiengruppe für Politik und Völkerrecht 19), Köln 2001, 19ff.

18 André-Louis SANGUIN, *Quelles minorités pour quels territoires*, in: André-Louis SANGUIN, *Les minorités ethniques en Europe*, Paris 1993, 7ff; Gilles DESPEUX, *Die Anwendung des völkerrechtlichen Minderheitenrechts in Frankreich*, Frankfurt a. M. 1999, 13f.

19 Im Nürnberger Religionsfrieden, der schon von Zeitgenossen auch Nürnberger Anstand genannt wurde, vereinbarten Kaiser Karl V. und die Protestanten am 23. Juli 1532 in Nürnberg zum ersten Mal befristet eine gegenseitige Rechts- und Friedensgarantie für den gegenwärtigen konfessionellen Besitzstand.

20 Otto KIMMINICH, Regelungen der Minderheiten- und Volksgruppenprobleme in der Vergangenheit, in: Fritz WITTMANN/Stephan Graf BETHLEN (Hg.), *Volksgruppenrecht*. Ein Beitrag zur Friedenssicherung, München 1980, 37ff.

auf das allgemeine Gleichheitsprinzip zu verweisen und die Staaten zu verpflichten, Minderheitengruppen wie das sonstige Staatsvolk zu behandeln. Das Völkerrecht fordert nicht Inländergleichbehandlung, sondern einen völkerrechtlichen Mindeststandard, der in der Regel eine Besserstellung der Angehörigen der Minderheit bedeutet. Zum Minderheitenschutz gehört insbesondere das Recht der Minderheit, ihre kulturelle Identität zu bewahren und zu entfalten und die eigene Sprache, falls eine solche vorhanden ist, auch im amtlichen Verkehr zu benützen, schließlich das Recht auf ungestörte Ausübung ihrer Religion, auch in der Öffentlichkeit. In engem Zusammenhang damit steht das Recht auf Errichtung und Unterhaltung eigener Institutionen wie das Recht, an staatlichen Schulen in der Minderheitensprache unterrichtet zu werden und eigene Gotteshäuser zu haben und in ihnen auch Gottesdienste zelebrieren zu dürfen. Auch sollen Minderheiten zunehmend bei den sie betreffenden Fragen durch Beteiligung an den regionalen nationalen Entscheidungsgremien mitwirken können. Zunächst spielten nur Minderheiten im religiösen Sinne, also Menschengruppen, deren Glauben sich von dem der Mehrheit der Gesellschaft unterschied, eine Rolle. Seine besondere Bedeutung erhielt der Minderheitenschutz als Schutz der religiösen Minderheiten nach der Glaubensspaltung innerhalb der christlichen Staatengemeinschaft.

2.2.2 Schutz religiöser Minderheiten in der Geschichte des Völkerrechts

Mit seiner Politik gelang es dem alten Rom, eine auf sehr heterogenen Gruppen basierende Gesellschaft zu schaffen, die mit Hilfe einer toleranten Religion und der lateinischen Sprache homogenisiert werden sollte. Das Römische Reich war eine Gesellschaft, die aus durch zahlreiche Eroberungen mehr oder weniger integrierten ethnischen, religiösen und sprachlichen Gruppen bestand, die trotz einer gewissen Assimilierung ihre Besonderheiten behielten.¹⁸

Bis zum Mittelalter gab es eine Vielfalt von kleinen organisierten Gruppen, die innerhalb einer größeren Gesellschaft zusammenlebte: Religion und Sprache waren die Hauptfaktoren zu ihrer Vereinheitlichung. Traditionen sowie die Unmöglichkeit der permanenten Kontrolle dieser Gruppen durch die Herrschenden waren die Garantie für ihr Überleben.

Im Mittelalter sah sich das Christentum oft mit religiösen Minderheiten konfrontiert. Von anderen Arten von Minderheiten war keine Rede, da in den meisten europäischen Gemeinwesen Menschen verschiedener ethnischer Herkunft lebten, man den Begriff der Nation nicht kannte und man kein einheitliches Rechtssystem anbieten konnte. Der Mensch war nicht Bürger, sondern Untertan. Das Recht basierte hauptsächlich auf der Idee von Unterwerfung und Abhängigkeit.

Das Feudalsystem wurde nur mit religiösen Minderheiten konfrontiert. Das System des Vasallentums und im Allgemeinen der Machtdelegation erlaubte eine wichtige Dezentralisierung, so dass jeder Herrschaftsbereich seine Traditionen und Gewohnheiten und vor allem seine Rechtsgrundlagen und Normen behielt. Besonderheiten der Gruppen wurden daher von Region zu Region umso besser akzeptiert, je toleranter die lokalen Regeln und Gewohnheiten waren.

Die Konfessionen standen im Mittelpunkt des Nürnberger Religionsfriedens vom 23. Juli 1532 und des Augsburger Religionsfriedens vom 25. November 1555. Der Nürnberger Religionsfrieden¹⁹ gilt als ältestes Instrument des religiösen Minderheitenschutzes. Er ist ein verfassungsrechtliches Dokument des Heiligen Römischen Reiches, das in der Tradition der Reichsfriedensordnungen steht.²⁰ Er schützte die Protestanten. Im Augsburger

Religionsfrieden wurden die Lutheraner geduldet, was aber keineswegs die rechtliche Gleichberechtigung bedeutete.²¹ Die formalparitätische Bestimmung der Landfriedensklausel sicherte beiden Konfessionen – der katholischen und der protestantischen, aber nicht den Reformierten (Calvinisten, Zwinglianer) – gleichen äußeren Schutz. Nur die reichsunmittelbaren Stände konnten ihre Religion frei wählen. Dabei war die Entscheidung des Landesherrn für seine Untertanen maßgeblich. Dieses Recht des Landesherrn wird später als *ius reformandi*, der dahinterstehende Grundsatz mit der Umschreibung *cuius regio eius religio* bezeichnet. Jene Umschreibung geht auf die evangelischen Kirchenrechtslehrer Joachim und Matthias Stephani zurück, die den Satz um 1585 prägten.²² Die Formel *cuius regio eius religio*, die den Ständen Glaubensfreiheit gab, war auf das katholische und evangelisch-lutherische Bekenntnis beschränkt. Für Personen, die sich nicht zur gleichen Religion wie der Landesherr bekannten, bestand »das Recht der freien, unbehelligten Auswanderung aus Glaubensgründen«, das der Augsburger Religionsfriede allen Untertanen gewährte.²³ Auch außerhalb des Reiches gab es wichtige religiöse Minderheitenschutzbestimmungen, wie das Edikt von Nantes vom 30. April 1598²⁴, das den Hugenotten die freie Religionsausübung gewährte.²⁵

Der Westfälische Frieden²⁶, der am 24. Oktober 1648 in Münster unterzeichnet wurde, bestand aus zwei Teilen, dem *Instrumentum Pacis Osnabrugense* und dem *Instrumentum Pacis Monasteriense*. Durch ihn wurde der Augsburger Religionsfriede von 1555 bestätigt. Das *ius reformandi* des Augsburger Religionsfriedens wurde aber aufgegeben. Andersgläubige Untertanen konnten vom *ius emigrandi* Gebrauch machen.²⁷ Die Bestimmungen sahen also das Recht zur Auswanderung vor, verknüpft mit einem Verbot der Benachteiligung, aber auch ein landesherrliches Ausweisungsrecht gegenüber Untertanen, die nach 1624 konvertierten oder künftig ihren Glauben wechseln würden. Die österreichischen Länder wurden ausgenommen, da 1624 im Zuge der Gegenreformation der Katholizismus im Herrschaftsbereich der Habsburger als einzige erlaubte Religion anerkannt war. Den dortigen Protestanten blieb nur das Emigrationsrecht, da der Kaiser nicht gewillt war, sie zu dulden.²⁸

21 Fritz WOLFF, *Corpus Evangelicorum und Corpus Catholicorum auf dem Westfälischen Friedenskongreß*, Münster 1966, 17; Fritz DICKMANN, Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen im Reich im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Historische Zeitschrift* 201 (1965), 265ff (272–278).

22 Martin HECKEL, Parität, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 49 (1963), 261ff (268, 325). Heckel verweist in diesem Zusammenhang auf das Werk *Institutiones iuris canonici* von Joachim Stephani.

23 Vgl. Erich H. PIRCHER, *Der vertragliche Schutz ethnischer, sprachlicher und religiöser Minderheiten im Völkerrecht*, Bern 1979, 54 m. w. N.

24 Vgl. Helmuth RÖNNEFARTH, *Konferenzen und Verträge. Vertrags-Ploetz, Teil II, 3. Band: Neuere Zeit 1429–1914*, Würzburg 1958, 40.

25 Vgl. Otto KIMMINICH, *Rechtsprobleme der polyethnischen Staatsorganisation*, Maniz 1985, 53.

26 Text: Clive PARRY (ed.), in: *The Consolidated Treaty Series*, vol. 1 (1648), Oxford 1969, 198ff.

27 Gabriele HAUG-MORITZ, *Kaisertum und Parität. Reichspolitik und Konfessionen nach dem Westfälischen Frieden*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 19 (1992), 445ff (454).

28 Vgl. Harm KLUETING, Das Reich und Österreich 1648–1740, in: Wilhelm BRAUNEDER/Lothar HÖBELT (Hg.), *Sacrum Imperium. Das Reich und Österreich 996–1806*, Wien 1996, 162ff (174, 189).

29 Text: Clive PARRY (ed.), in: *The Consolidated Treaty Series*, vol. 6 (1660–1661), Oxford 1969, 9ff.

30 Text: Friedrich Wilhelm GHILLANY, *Europäische Chronik von 1492 bis Ende April 1877*, Bd. I, Leipzig 1865, 184ff.

31 Text: Friedrich Wilhelm GHILLANY, *Diplomatisches Handbuch*, 1648–1867, Bd. I, Leipzig 1855, 113ff.

32 Text: J. DUMONT, *Corps universel diplomatique du droit des gens*, tome VIII, 1, 356ff.

33 Text: GHILLANY, *Diplomatisches Handbuch* (wie Anm. 31), 166ff.

34 Text: Charles F. LA MAILLARDIÈRE, *Abrégé des principaux traités*, Bd. 2, Paris 1778, 151ff.

35 Text: GHILLANY, *Diplomatisches Handbuch* (wie Anm. 31), 199ff.

Vgl. auch Wilhelm G. GREWE, *Epochen der Völkerrechtsgeschichte*, Baden-Baden 1988, 336.

36 Text: G. Frédéric de MARTENS, *Nouveau recueil des traités*, Bd. 13 (1814–1815), Gottingue 1818, 298ff.

37 Text: MARTENS, *Nouveau recueil* (wie Anm. 36), 327ff; *British and Foreign State Papers*, 1814–1815, Bd. II, 136ff.

38 Text: STRUPP, *Urkunden* (wie Anm. 13), Bd. I, 179ff.

39 Text: *British and Foreign State Papers*, 1827–1830, Bd. XVII, 203ff.

40 Text: *British and Foreign State Papers*, 1855–1856, Bd. XLVI, 8ff.

41 Text: M. HURST, *Key Treaties of the Great Powers*, 1814–1914, Bd. 1, Newton Abbot 1972, 343.

42 Miner Searle BATES, *Glaubensfreiheit*, New York 1947, 713.

43 Text: Max FLEISCHMANN, *Völkerrechtsquellen*, Halle a. d. S. 1905, 148ff.

In der Folgezeit fanden sich immer häufiger Schutzbestimmungen zu Gunsten religiöser Minderheiten in Friedensverträgen wie etwa im Frieden von Oliva²⁹, der am 3. Mai 1660 zwischen Schweden, Polen, dem Kaiser und Brandenburg geschlossen wurde. Durch diesen Vertrag kam Livland an Schweden. In Art. 2 Abs. III des Vertrages wurde den Bewohnern Livlands zugesichert, dass sie weiterhin alle Rechte, Freiheiten und Privilegien, die sie in kirchlichen und profanen Angelegenheiten besessen hatten, insbesondere die Ausübung der katholischen Religion betreffend, genießen könnten. Der Vertrag von Nimwegen vom 10. August 1678³⁰, der Vertrag von Ryswijk vom 30. Oktober 1697³¹ und der Friede von Utrecht vom 11. April 1713³² enthalten ebenfalls Schutzbestimmungen zu Gunsten religiöser Minderheiten. In allen diesen Verträgen wurden katholische Landesteile an nichtkatholische Mächte übertragen und jeweils der Bevölkerung die freie Ausübung ihrer Religion zugesichert. Im Frieden von Paris vom 10. Februar 1763³³, durch den Frankreich weite Teile Nordamerikas an Großbritannien abtrat, garantierte Großbritannien den in den neu erworbenen Gebieten lebenden Katholiken Religionsfreiheit. Auch fremden Truppen wurde zum Teil ausdrücklich die freie Religionsausübung zugebilligt, wie etwa im so genannten Barrière-Vertrag von Antwerpen zwischen Deutschland, England und den Niederlanden vom 15. November 1715³⁴. Hier handelt es sich nicht um eine Gebietsabtretung, sondern um eine Truppenstationierung britischer und niederländischer Einheiten in Gebieten des Deutschen Reiches. In diesem Vertrag garantierte der Kaiser den fremden Truppen ausdrücklich die freie Religionsausübung. Im Vertrag von Warschau vom 18. September 1773³⁵, also anlässlich der ersten Teilung Polens, gewährleisteten die Vertragsparteien Russland, Österreich und Preußen den Katholiken ausdrücklich die Freiheit des Besitzes und des Eigentums. Auf diese Weise wurde aus einem religiösen Minderheitenschutz über den Bereich des Religiösen hinaus ein nationaler Minderheitenschutz.

Auch nach dem Wiener Kongress von 1815 lassen sich zahlreiche Bestimmungen zum Schutz religiöser Minderheiten nachweisen: Den religiösen Minderheiten widmeten sich beispielsweise der Wiener Vertrag vom 20. Mai 1815³⁶ zwischen dem König von Sardinien und fünf Staaten, der Wiener Vertrag vom 31. Mai 1815³⁷ zwischen unter anderen Österreich und den Niederlanden, der Frieden von Adrianopel vom 2. und 14. September 1829³⁸ zwischen Russland und der Türkei, das Protokoll der Londoner Konferenz vom 3. Februar 1830³⁹ zwischen Frankreich, Großbritannien und Russland, der Pariser Vertrag vom 30. März 1856⁴⁰ zwischen Frankreich, Großbritannien, Österreich, Preußen, Sardinien und der Türkei sowie der Vertrag von Tientsin von 1858⁴¹ zwischen China und Großbritannien. Im US-amerikanischen Vertrag mit Japan aus dem Jahre 1858 wurde in Art. 8 vereinbart, dass US-amerikanische Bürger sich jeder Beschädigung japanischer Tempel oder Schreine sowie auch jeder Verunglimpfung feierlich religiöser Handlungen oder der Gegenstände der Verehrung enthalten werden. Den US-Amerikanern und Japanern obliege es, alles zu unterlassen, was dazu führen könne, eine feindliche Stimmung auf religiösem Gebiet zu erzeugen.⁴²

Nach Art. 44 der Berliner Kongressakte vom 13. Juli 1878⁴³ zwischen Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Italien, Österreich-Ungarn, Russland und der Türkei soll die Verschiedenheit religiöser Bekenntnisse in Rumänien nicht als Grund dafür benutzt werden, eine Person vom Genuss bürgerlicher oder politischer Rechte, von der Zulassung zu öffentlichen Anstellungen, Ämtern und Ehren oder der Ausübung der verschiedenen Berufe und Geschäfte an dem von ihr als Niederlassung gewählten Orte auszuschließen oder sie dessen für unfähig zu erklären. Freiheit und Ausübung aller Formen des Gottesdienstes wurde allen Personen zugesichert, die entweder zum rumänischen Staat gehörten oder sich in ihm als Ausländer aufhielten. Ferner dürfen der Organisation der Geistlichkeit der verschiedenen

Gemeinden oder den zwischen ihnen und ihren geistlichen Oberhäuptern bestehenden Verbindungen keinerlei Hindernisse in den Weg gelegt werden. Ähnliche Bestimmungen enthielten die Art. 35, 27, 5 und 12 für Serbien, Montenegro und Bulgarien. Auch für die Türkei selbst waren Maßnahmen bezüglich religiöser Minderheiten in Art. 61 und 62 vorgesehen. Insbesondere durfte Angehörigen religiöser Minderheiten das Recht, als Zeugen vor Gericht aufzutreten, nicht abgesprochen werden, wie es das bis dahin ausnahmslos geltende islamische Recht vorsah.⁴⁴ Genannt sei auch die internationale Konvention von Konstantinopel vom 24. Mai 1881⁴⁵ zwischen den gleichen Staaten. Das Abschlussdokument der Berliner Konferenz vom 26. Februar 1885 (Kongo-Akte)⁴⁶, das eine Ausweitung des bereits im Londoner Vertrag vom 3. Juli 1842 begründeten Verbots des Sklavenhandels bewirkte, enthielt Vorschriften zum Schutze der Eingeborenen, der Missionare und Reisenden sowie der religiösen Freiheit. Es ist selbstverständlich, dass unter dieser religiösen Freiheit nur die Freiheit, sich zum Christentum zu bekennen, umfasst war.⁴⁷ Zu erwähnen ist auch der bulgarisch-türkische Vertrag von Konstantinopel vom 29. September 1913⁴⁸.

Die Minderheitenschutzverträge, die nach dem Ende des Ersten Weltkriegs auf der Pariser Friedenskonferenz unterzeichnet wurden, enthalten ebenfalls Bestimmungen, in denen allen Einwohnern die freie öffentliche Religionsausübung zugesichert wurde, allerdings unter dem Vorbehalt der öffentlichen Ordnung. Für die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg können vier Arten von völkerrechtlichen Handlungen, die auch dem Schutz von Minderheiten gewidmet waren, unterschieden werden: die vier Friedensverträge⁴⁹ mit Bulgarien, Österreich, der Türkei und Ungarn, die fünf Minderheitenverträge von 1919⁵⁰ und 1920⁵¹, die sechs einseitigen Erklärungen⁵² von Staaten bei ihrem Eintritt in den Völkerbund sowie mehrere bilaterale und multilaterale Verträge⁵³. Alle Verträge behandelten auch die während des 19. Jahrhunderts in den Mittelpunkt des Interesses geratenen religiösen Minderheitenarten, ohne jedoch den Begriff der Minderheit zu definieren.

Die Satzung des Völkerbundes erwähnt den Minderheitenschutz nicht und damit auch nicht den Schutz von religiösen Minderheiten. Allerdings sind zwischen 1921 und 1929 zahlreiche Petitionen an den Völkerbund gerichtet worden, die unter anderem auch die Religionsfreiheit betrafen.⁵⁴ Auch im Rahmen der Mandatsverwaltung spielt die freie Religionsausübung eine Rolle. Art. 22 der Völkerbundsatzung enthielt einige allgemeine Regeln für die Verwaltung der Mandatsgebiete, darunter auch bezüglich der Religionsfreiheit.⁵⁵ In Art. 22 Abs. 5 heißt es, die Entwicklungsstufe, auf der sich andere Völker, insbesondere

44 KIMMINICH, *Religionsfreiheit* (wie Anm. 14), 69.

45 Text: G. Frédéric de MARTENS, *Nouveau recueil général de traités*, 31ème série, Bd. VI (1881), 756ff.

46 Text: STRUPP, *Urkunden* (wie Anm. 13), Bd. 2, 78ff.

47 Vgl. auch Felix ERMACORA, *Menschenrechte in der sich wandelnden Welt*, Wien 1974, Bd. 1, 238.

48 Vgl. RÖNNEFARTH, *Konferenzen* (wie Anm. 24), 444f.

49 Friedensverträge von Versailles vom 28.6.1919, von Saint-Germain-en-Laye vom 10.9.1919, von Neuilly-sur-Seine vom 27.11.1919 und von Trianon vom 4.6.1920, Texte: G. Frédéric de MARTENS/Heinrich TRIEPEL, *Nouveau recueil général de traités*, 31ème série, Bd. XI (1922) 323ff und 691ff; Bd. XII (1924) 323ff und 423ff.

50 Im Jahre 1919 wurden vier Minderheitenverträge geschlossen, nämlich der Versailler Vertrag vom 28.6.1919 zwischen den Vereinigten Staaten, dem Vereinigten Königreich, Frankreich, Italien, Japan und Polen (betreffend die Minderheiten in Polen; Text: G. Frédéric de MARTENS/Heinrich TRIEPEL, *Nouveau recueil général de traités*, 31ème série, Bd. XIII [1925] 504ff), die beiden Verträge von Saint Germain-en-Laye vom 10.9.1919 (tschechoslowakische und serbisch-kroatische-slowenische Minderheiten; Text: MARTENS/TRIEPEL, *Nouveau recueil général*, 512ff und 521ff) sowie den Pariser Vertrag vom 9.12.1919 (rumänische Minderheiten, Text: MARTENS/TRIEPEL, *Nouveau recueil général de traités*, 31ème série, Bd. XIII, 529ff).

51 Es handelt sich um den Vertrag von Sèvres vom 10.8.1920 (Minderheiten in der Türkei; Text: G. Frédéric de MARTENS/Heinrich TRIEPEL, *Nouveau recueil général de traités*, 31ème série, Bd. XII [1924] 664).

52 Es handelt sich um die Erklärungen von Finnland vom 27.6.1921 (nur für die schwedischen Gemeinschaften auf den Åland-Inseln), von Albanien vom 2.10.1921, von Litauen vom 12.5.1922, von Lettland vom 7.7.1923, von Estland vom 17.9.1923 und vom Irak vom 30.5.1932 (jeweils für die sich auf ihrem Gebiet befindlichen Minderheiten).

53 Dies sind der Genfer Vertrag zwischen Deutschland und Polen vom 15.5.1922 (betrifft die deutschen

die mittelafrikanischen, befinden, erfordere, dass der Mandatar dort die Verwaltung des Gebietes übernehme. Doch sei dies an Bedingungen geknüpft. Außer der Abstellung von Missbräuchen wie Sklaven-, Waffen- und Alkoholhandel müsse Gewissens- und Religionsfreiheit, lediglich mit den Einschränkungen, die die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung und der guten Sitte fordern, gewährleistet sein. Für die drei Kategorien von Mandaten wurden jeweils gesonderte Statuten errichtet. Art. 10 des Statuts für die A-Mandate sicherte die Missionsfreiheit ausdrücklich zu. Das für Palästina geltende Statut befasste sich in Art. 14 mit dem Schutz der heiligen Stätten und verbot in seinem Art. 15 die Landesverweisung aus rein religiösen Gründen. Art. 16 sah eine Kontrolle über die Religionsgemeinschaften vor, fügte jedoch hinzu, dass dadurch die Religionsfreiheit nicht angetastet werden dürfe. Für die B-Mandate, das waren insbesondere die ehemals deutschen Gebiete in Afrika, ausschließlich Südwestafrika, galt das Statut vom 20. Juli 1922, das in seinem Art. 7 den christlichen, muslimischen und fetischistischen Riten die Kultfreiheit garantierte. Ferner regelte das Statut Einzelheiten der Missionsfreiheit für die christlichen Missionen. Für die C-Mandate (Südwestafrika und ehemals deutsche Südseebesitzungen) galt das Statut vom 17. Dezember 1920, das ebenfalls die Kultfreiheit garantierte.

3 Rechtstheoretische Probleme der Religionsfreiheit

3.1 Unveräußerlichkeit der Menschenrechte

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte, die Amerikanische Menschenrechtskonvention sowie die Afrikanische Charta der Menschen- und Volksrechte sprechen sich in ihren Präambeln für die Unveräußerlichkeit der Menschenrechte aus. Auch das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland bekennt sich zu den unveräußerlichen Rechten. Das Bundesverfassungsgericht verdeutlichte frühzeitig, dass es alles positive Recht nicht nur an der Verfassung, sondern an den ihr voraus liegenden überpositiven Beziehungen messen wird.⁵⁶ Dieser Anspruch auf »Unveräußerlichkeit« spielte bereits in den vergangenen Jahrhunderten eine bedeutende Rolle. Er besagt, dass die Menschenrechte auch dann nicht aufgehoben werden können, wenn das Volk auf sie verzichtete.⁵⁷ Auch die Religionsfreiheit gehört zu den unveräußerlichen Menschenrechten.

Minderheiten von Oberschlesien; Text: G. Frédéric de MARTENS/ Heinrich TRIEPEL, *Nouveau recueil général de traités*, 3ième série, Bd. XVI [1927] 645ff), der Vertrag von Memel zwischen Frankreich, Italien, Japan und dem Vereinigten Königreich einerseits und Litauen andererseits vom 8.5.1924 (Schutz der Minderheiten des Memelgebietes; Text: G. Frédéric de MARTENS/ Heinrich TRIEPEL, *Nouveau recueil général de traités*, 3ième série, Bd. XV [1926] 106ff), der Vertrag zwischen Griechenland und Bulgarien vom 27.11.1919 (über Minderheiten dieser beiden Staaten im Falle einer Emigration; Text: MARTENS/TRIEPEL, *Nouveau recueil* (wie Anm. 49),

Bd. XII, 661ff), der Warschauer Vertrag zwischen Polen, Estland, Finnland und Lettland vom 17.3.1922, der Vertrag vom 30.1.1923 zwischen Griechenland und der Türkei (türkisch-orthodoxe Minderheit und griechisch-islamische Minderheit; Text: MARTENS/TRIEPEL, *Nouveau recueil* [wie Anm. 50], Bd. XIII, 422ff), der Vertrag vom 30.8.1924 zwischen Deutschland und Polen (deutsche Minderheit), Vertrag vom 9.11.1920 zwischen Polen und der Freien Stadt Danzig (deutsche Minderheit; Text: G. Frédéric de MARTENS/ Heinrich TRIEPEL, *Nouveau recueil général de traités*, 3ième série, Bd. XIV, Leipzig 1925, 455f.) und das Abkommen vom 17.8.1927 zwischen Rumänien und Jugoslawien (ethnisch rumänische und jugoslawische Minderheiten).

⁵⁴ Es sollen 950 Petitionen gewesen sein, wovon 550 angenommen wurden. KIMMINICH, *Religionsfreiheit* (wie Anm. 14), 72, führt einige Beispiele auf.

⁵⁵ Der in Art. 22 Abs. 3 niedergelegte Grundsatz lautet, dass die Art des Mandats nach der Entwicklungsstufe des Volkes, nach der geografischen Lage des Gebiets, nach seinen wirtschaftlichen Verhältnissen und an sonstigen Umständen dieser Art verschieden sein müsse.

⁵⁶ BVerfGE 1, S. 14 Lehrsatz 27 und 18.

⁵⁷ Vgl. Immanuel KANT, *Über den Gemeinspruch* (Ausgabe W. Weischedel), Darmstadt 1974, 161.

Die unantastbare Würde jedes menschlichen Individuums – ob geboren oder ungeboren, ob gesund oder krank oder behindert, ob jung oder alt – und die unveräußerlichen Menschenrechte sind nach christlichem Verständnis in der Gottesebenenbildlichkeit begründet. Die in der Bibel zugrundegelegte Gottesebenenbildlichkeit des Menschen verweist auf die Auszeichnung des Menschen als Person mit Vernunftbegabung, freiem Willen und wahrhaftem Kulturauftrag. Seine unveräußerlichen Rechte wurzeln im Naturrecht, im natürlichen Gesetz, das ungeschriebenes Gesetz ist.

Unter Naturrecht⁵⁸ ist jene soziale Ordnung zu verstehen, die aus der Natur der Menschen allgemein gültige Normen abzuleiten sucht, die dem positiven Recht vorgegeben sind und mit der Vernunft erschlossen werden können.⁵⁹ Kraft der menschlichen Natur gibt es eine Ordnung oder eine Anlage, die der menschliche Verstand entdecken kann und nach der der menschliche Wille handeln muss, um sich auf die notwendigen Ziele des menschlichen Wesens abzustimmen.⁶⁰

3.2 Funktion

Die Religionsfreiheit erschöpft sich nicht in der Abwehr von staatlichen Eingriffen, sondern umfasst auch eine positive Funktion für die Gestaltung der gesamten Rechtsordnung, innerhalb derer sie normiert wird.⁶¹ So sind alle Grundrechte, also auch die Religionsfreiheit, in rechtsstaatlichen Verfassungen auch Elemente objektiver Ordnung. In den Rechten des Art. 4 Abs. 1 und 2 der Freiheit des Glaubens, des Gewissens und der religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisse sowie der ungestörten Religionsausübung tritt der Doppelcharakter der Grundrechte mit besonderer Deutlichkeit hervor. Als subjektive Rechte gewährleistet die Religionsfreiheit die Freiheit, einen Glauben oder eine Weltanschauung einzeln oder in Gemeinschaft zu bekennen oder auch abzulehnen und über beides zu schweigen. Sie begründet Ansprüche auf Schutz vor Störungen und auf Unterlassung jeglichen unmittelbaren oder mittelbaren Glaubenszwangs oder des Zwangs zu einem weltanschaulichen Bekenntnis. Das Grundrecht repräsentiert auch eine Wertordnung, eine Einrichtungsgarantie⁶² und stellt einen Programmsatz dar.⁶³ Als Grundelement objektiver demokratischer und rechtsstaatlicher Ordnung begründet die Religionsfreiheit und die Glaubens- und Kultusfreiheit die religiöse und weltanschauliche Neutralität des Staates als Voraussetzung eines freien politischen Prozesses und als Grundlage heutiger Staatlichkeit.

⁵⁸ Vgl. dazu Gerhard OESTREICH, *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß*, Berlin 1968, 47ff.; Georg PICHT, Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten, in: Jost DELBRÜCK/Knut IPSEN/Dietrich RAUSCHNING (Hg.), *Recht im Dienst des Friedens*. Festschrift für Eberhard Menzel, Berlin 1975, 289ff.

⁵⁹ Vgl. Alfred VERDROSS, *Statisches und dynamisches Naturrecht*, Freiburg i. Br. 1971, 9; Herbert SCHAMBECK, *Naturrecht und Verfassungsrecht*, in: Dorothea MAYER-MALY/Peter SIMONS, *Das Naturrechtsdenken heute und morgen*. Gedächtnisschrift für René Marcic, Berlin 1983, 911ff. (912).

⁶⁰ So Jacques MARITAIN, *Die Menschenrechte und das natürliche Gesetz*, Bonn 1951, 52. Vgl. auch Gilbert GORNIG, Zur Entwicklung eines besonderen Bereichs des Internationalen Rechts: Die naturrechtliche Verankerung der Freiheitsrechte, in: *Die Friedenswarte*, Bd. 67, Heft 1-4 (1987) 53ff.

⁶¹ Vgl. KIMMINICH, *Religionsfreiheit* (wie Anm. 14), 75.

⁶² Durch sie sollen Einrichtungen des privaten und öffentlichen Lebens, die der Gesetzgeber für wertvoll erachtet, garantiert werden. Dem Gesetzgeber ist es damit verwehrt, das »Institut« als solches zu beseitigen oder in seinem Wesensgehalt anzutasten.

⁶³ Vgl. dazu Gilbert GORNIG, *Äußerungsfreiheit und Informationsfreiheit als Menschenrechte*, Berlin 1988, 105ff.

⁶⁴ Neuere Ansichten neigen dazu, Resolutionen der Generalversammlung von der moralischen und politischen Wirkung zur rechtlichen aufzuwerten.

Im internationalen Bereich verhält es sich genauso. So wird auch im Völkerrecht immer mehr anerkannt, dass die Funktion der individuellen Menschenrechte sich nicht nur im Negativen erschöpft. Die völkerrechtlichen Normierungen betreffen somit nicht nur das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Staat, sondern auch die institutionellen Sicherungen für die Ausübung des Menschenrechts. Ein Staat, der völkerrechtliche Verpflichtungen in Bezug auf die Achtung der Menschenrechte übernommen hat, ist nicht nur verpflichtet, seinen Bürgern zu gestatten, sich gegen Menschenrechtsverletzungen zur Wehr zu setzen, sondern er muss auch durch organisatorische Maßnahmen Vorsorge treffen, dass Menschenrechtsverletzungen in allen Situationen der Ausübung von Staatsgewalt vermieden werden.

Gruppenrechten werden in jüngster Zeit immer mehr Aufmerksamkeit gewidmet. Es ist anerkannt, dass die Religionsfreiheit nicht nur ein Individualrecht, sondern auch ein Gruppenrecht ist. Sichtbarster Ausdruck hierfür ist Art. 27 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte (IPbPR). Er ist ein Beispiel dafür, dass die Religionsfreiheit als Menschenrecht mit individualrechtlichen und kollektivrechtlichen Aspekten bereits Verankerung gefunden hat.

3.3 Schranken

Auch im Völkerrecht gilt die Auffassung, dass Menschenrechte niemals schrankenlos gelten. Sie können nicht absolut garantiert werden, denn jede rechtliche Freiheit kann nur in den Grenzen gelten, die sich aus der Notwendigkeit eines geordneten und friedlichen sozialen Zusammenlebens in einer staatlichen Gemeinschaft ergeben. Andernfalls würden sie sich selbst aufheben.

Aber auch die Einschränkungsmöglichkeiten stoßen wieder auf ihre Grenzen. Diese Grenzen ergeben sich aus dem Gebot der Respektierung der Menschenwürde sowie dem Verhältnismäßigkeitsprinzip, das seinerseits aus dem grundsätzlichen Verhältnis von Rechtsgewährleistung und Einschränkungsmöglichkeit ableitbar ist. Hieraus ergibt sich auch das konsequente Verbot, die Grundrechtseinschränkung zur Regel und den eigentlich garantierten Menschenrechtsbestand zur Ausnahme zu machen. Auch in den Wesensgehalt eines Grundrechts darf nicht eingegriffen werden. Dieser Wesensgehalt bedeutet, dass die Freiheit als Institution nach einem Eingriff noch existent sein muss.

4 Religionsfreiheit in Menschenrechtsvereinbarungen

4.1 Universeller Menschenrechtsschutz

4.1.1 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte

Die Religion wird in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) von 1948, die wie alle Resolutionen der Generalversammlung nur eine Empfehlung ist⁶⁴, an drei Stellen erwähnt, nämlich in Absatz 2 der Präambel und in den Art. 2 und 18 AEMR. Art. 18 AEMR diente auch als Vorbild für die Formulierung im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte sowie in der Europäischen Menschenrechtskonvention. Schranken der Religionsfreiheit finden sich in Art. 29 Abs. 2 AEMR, der für alle Freiheitsrechte gilt. Es gelten die Beschränkungen, die das Gesetz ausschließlich zu dem Zweck vorsieht, die Anerkennung und Achtung der Rechte und Freiheiten anderer zu sichern und die den gerechten Anforderungen der Moral, der öffentlichen Ordnung und des allgemeinen Wohls in einer demokratischen Gesellschaft genügen.

4.1.2 Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte

Nach Art. 2 Abs. 1 Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte (IPbpr)⁶⁵ ist jeder Staat verpflichtet, »die in diesem Pakt anerkannten Rechte zu achten und sie allen in seinem Gebiet befindlichen und seiner Herrschaftsgewalt unterstehenden Personen« zu gewährleisten. Damit sind die vom Pakt angesprochenen Rechte nicht nur als Ziele vorgegeben, sondern als aktuelle Rechtspflichten ausgestaltet. Der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte (IPbpr) erwähnt die Religion als verbotenes Diskriminierungsmerkmal in Art. 26 im Rahmen des aufgestellten Diskriminierungsverbots. Art. 24 IPbpr normiert die Anwendung des allgemeinen Diskriminierungsschutzes für den Bereich des Schutzes der Kinder, und auch hier wird in Abs. 1 die Religion als Merkmal bezeichnet, weswegen nicht diskriminiert werden darf. Art. 27 IPbpr spricht ausdrücklich vom Recht der Einzelnen »ihre eigene Religion zu bekennen und auszuüben«, was so zu verstehen sein wird, dass er sowohl individualrechtliche als auch kollektivrechtliche Elemente enthält. Art. 27 IPbpr kann somit auch als Instrument des Gruppenschutzes qualifiziert werden.⁶⁶ Die Spezialvorschrift zum Schutz des Menschenrechts der Religionsfreiheit ist Art. 18 IPbpr. Der Religionswechsel wird in Art. 18 IPbpr nicht eigens erwähnt, da er durch die Formulierung »... oder anzunehmen« erfasst wird. Allerdings klammern insbesondere Vertreter der islamischen Länder das Recht auf Religionswechsel aus dem Menschenrecht der Religionsfreiheit aus. Dies wird damit begründet, dass es als Anreiz verstanden werden könnte, zu unerwünschter Missionstätigkeit aufzufordern. In Art. 18 Abs. 3 IPbpr werden Beschränkungsmöglichkeiten aufgeführt, die nur für die Religionsfreiheit gelten und sich an Art. 29 Abs. 2 AEMR anlehnen. Die Einschränkungsmöglichkeiten dürfen allerdings nicht weit verstanden werden. Das bürgerlich-liberale Menschenrechtsverständnis⁶⁷ zwingt dazu, bei den Einschränkungsmöglichkeiten den Verhältnismäßigkeitsgrundsatz und die Wesensgehaltsgarantie anzuwenden.

4.1.3 Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte

Art. 13 Abs. 3 des Pakts über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte⁶⁸ ähnelt Art. 18 Abs. 4 IPbpr. Darüber hinaus erwähnt der Pakt in seinem Art. 13 Abs. 1, dass die Vertragspartner übereinstimmen, dass die Bildung Verständnis, Toleranz und Freundschaft unter allen Völkern und allen rassistischen, ethnischen und religiösen Gruppen fördern müsse.

65 Text: UNTS, vol. 999, 171ff.; BGBl. 1973 II, 1534ff.

66 Felix ERMACORA, *Nationalitätenkonflikt und Volksgruppenrecht*, Wien 1978, 68; KIMMINICH, *Religionsfreiheit* (wie Anm. 14), 113.

67 Dazu GORNIG, *Äußerungsfreiheit* (wie Anm. 63), 101ff.

68 Text: UNTS, vol. 993, 3ff.; BGBl. 1973 II, 1570ff.

69 Text: UNTS, vol. 189, 150ff.; BGBl. 1953 II, 560ff.

70 Sitzungsberichte der Konferenz vom Juli 1951, UN Document A/Conf. 2/SR, 7.

71 Text: Christian TOMUSCHAT (Hg.), *Völkerrecht*, Baden-Baden 2001, 115ff.

72 Vgl. GORNIG, *Äußerungsfreiheit* (wie Anm. 63), 279.

73 Text: BGBl. 1956 II, 1879f.

74 OAS, Official Records OEA/Ser. K/XVI/I.I., Dokument 65, Rev. 1, Corr. 2; Text: Bruno SIMMA/Ulrich FASTENRATH (Hg.), *Menschenrechte*. Ihr internationaler Schutz, München 2004, 685ff.

4.1.4 Genfer Flüchtlingskonvention

Auch das Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge vom 28. Juli 1951, die so genannte Genfer Flüchtlingskonvention⁶⁹, erwähnt die Religion an zwei Stellen. In Art. 1 A der Flüchtlingskonvention wird der Flüchtling im Sinne dieser Konvention definiert: Flüchtling ist jede Person, die »aus der begründeten Furcht vor Verfolgung wegen ihrer [...] Religion [...] sich außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit sie besitzt, und den Schutz des Landes nicht in Anspruch nehmen kann oder wegen dieser Befürchtung nicht in Anspruch nehmen will«. Schließlich heißt es in Art. 4 der Genfer Flüchtlingskonvention, dass die Vertrag schließenden Staaten den in ihrem Gebiet befindlichen Flüchtlingen in Bezug auf die Freiheit der Religionsausübung und die Freiheit des Religionsunterrichts ihrer Kinder eine mindestens ebenso günstige Behandlung wie ihren eigenen Staatsangehörigen gewähren. Das Wort »mindestens« ist auf Betreiben des Heiligen Stuhls eingefügt worden. Der Flüchtling genießt also insoweit einen völkerrechtlichen Mindeststandard.⁷⁰

4.2 Regionaler Menschenrechtsschutz

4.2.1 Europäische Menschenrechtskonvention

Die Europäische Menschenrechtskonvention⁷¹ (EMRK) ist ihrer rechtlichen Natur nach wie die Menschenrechtspakte der Vereinten Nationen ein mehrseitiger völkerrechtlicher Vertrag.⁷² Nach Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention hat jedermann Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit des Einzelnen zum Wechsel der Religion oder der Weltanschauung sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder in Gemeinschaft mit anderen öffentlich oder privat, durch Gottesdienst, Unterricht, die Ausübung und Beachtung religiöser Gebräuche auszuüben. Das Recht auf Gottesdienst, das Recht auf religiösen Unterricht, das Recht auf die Ausübung und Beachtung religiöser Gebräuche sind Teilrechte des Menschenrechts der Religionsfreiheit, die in Art. 9 Abs. 1 EMRK ausdrücklich anerkannt werden. In Art. 2 Satz 2 des ersten Zusatzprotokolls zur Europäischen Menschenrechtskonvention vom 20. März 1952⁷³ wird ferner klargestellt, dass der Staat bei der Ausübung der von ihm auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichts übernommenen Aufgaben das Recht der Eltern zu achten habe, die Erziehung und den Unterricht entsprechend ihren eigenen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen sicher zu stellen. An der Garantie der Religionsfreiheit der EMRK nehmen alle Religionen teil. Die Religions- und Bekenntnisfreiheit darf nicht Gegenstand anderer als vom Gesetz vorgesehener Beschränkungen sein, die in einer demokratischen Gesellschaft notwendige Maßnahmen im Interesse der öffentlichen Sicherheit, der öffentlichen Ordnung, Gesundheit und Moral oder für den Schutz der Rechte und Freiheiten anderer sind. Es ist anerkannt, dass die in Art. 9 Abs. 1 EMRK verbrieft Religionsfreiheit sowohl als Individualrecht als auch als Kollektivrecht zu werten ist.

4.2.2 Amerikanische Menschenrechtskonvention

Die Amerikanische Menschenrechtskonvention vom 22. November 1969⁷⁴ garantiert das Menschenrecht der Religionsfreiheit in Art. 12 in fast wörtlicher Übereinstimmung mit Art. 18 IPbpr.

4.2.3 Afrikanische Menschenrechtskonvention

Die Afrikanische Charta über Menschen- und Volksrechte vom 26. Juni 1981⁷⁵ verankert die Religionsfreiheit in ihrem Art. 8. Danach werden die Freiheit des Gewissens, das Bekenntnis und die freie Ausübung der Religion garantiert. Unter dem Vorbehalt von Recht und Ordnung darf niemand Maßnahmen unterworfen werden, die diese Freiheiten einschränken.

4.2.4 KSZE-Schlussakte von Helsinki

Ein anderes internationales, aber rechtlich unverbindliches Instrument, das auch dem Menschenrechtsschutz dient, ist die Schlussakte der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) vom 1. August 1975⁷⁶. Die Religionsfreiheit wird im Prinzipien-Katalog zweimal erwähnt. Beide Textstellen finden sich im Prinzip VII und zwar in den Absätzen 1 und 3.

4.2.5 Europäische Union

Gemäß Art. 6 Abs. 1 Vertrag über die Europäische Union (EUV) beruht die Europäische Union auf den Grundsätzen der Freiheit, der Demokratie, der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten sowie der Rechtsstaatlichkeit, also auf Grundsätzen, die allen Mitgliedstaaten gemeinsam sind. Schließlich bekennt sich Art. 6 Abs. 2 EUV zu den Grundrechten, wie sie in der Europäischen Menschenrechtskonvention gewährleistet sind. Das Gemeinschaftsrecht enthält aber keinen geschriebenen Grundrechte-Katalog. Der Aufgabe eines Gerichts entsprechend entwickelte daher der EuGH die Gemeinschaftsgrundrechte von Fall zu Fall nach der jeweiligen Relevanz als allgemeine Rechtsgrundsätze. Er hat dabei auch die Religionsfreiheit als Grundrecht anerkannt. Die Gemeinschaftsgrundrechte verpflichten zunächst die Gemeinschaft und ihre Organe. Der Rat der Europäischen Union sowie die Präsidenten des Europäischen Parlaments und der Europäischen Kommission haben am 7. Dezember 2000 die Charta der Grundrechte der Europäischen Union verkündet. Die Charta gilt für Organe und Einrichtungen der Union sowie für den Vollzug des EU-Rechts durch die Mitgliedstaaten (Art. 51 Abs. 2 Grundrechte-Charta). Sie entfaltet allerdings keine unmittelbare Verbindlichkeit. Die Religionsfreiheit ist in Art. 10 Grundrechte-Charta verankert.

⁷⁵ Text: SIMMA/FASTENRATH (Hg.), *Menschenrechte* (wie Anm. 74), 707ff.

⁷⁶ Text: Theodor SCHWEISFURTH/Karin OELLERS-FRAHM (Hg.), *Dokumente der KSZE*, München 1993, 4ff.

⁷⁷ Wilhelm BLUM, Religionsfreiheit als fundamentaler Bestandteil menschlicher Grundfreiheiten, in: *Religions- und Glaubensfreiheit als Menschenrechte* (Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde, Heft 30, hg. von Rudolf Grulich), München 1980, 31.

⁷⁸ Jan P. SCHOTTE, Die Religionsfreiheit als Menschenrecht im Gedankengut von Papst Johannes Paul II., in: *Gewissen und Freiheit*, 2. Halbjahr (1985), Nr. 25, 67.

⁷⁹ SCHOTTE, Religionsfreiheit (wie Anm. 78), 68.

⁸⁰ Georg JELLINEK, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, 1895, abgedr. in Roman SCHNUR, *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt 1964, 1ff.

5 Bedeutung der Religionsfreiheit

Die besondere Rolle der Religionsfreiheit im Menschenrechtssystem ergibt sich aus Überlegungen bezüglich der menschlichen Existenz, die dem Menschenrechtsverständnis des freiheitlichen demokratischen Rechtsstaats wie auch des geltenden Völkerrechts zu Grunde liegen. Religionsfreiheit gilt als Fundament aller menschlichen Freiheiten, weil sie Liebe spendend ist.⁷⁷ Wenn in kirchlichen Verlautbarungen die Religionsfreiheit als die Grundlage aller Menschenrechte bezeichnet wird,⁷⁸ so ist dies keine kirchliche Selbstüberschätzung, sondern steht im Einklang mit der völkerrechtlichen Doktrin, hat sich doch das Völkerrecht in erster Linie als *ius europeum* im christlichen abendländischen Kulturkreis entwickelt. Am 10. März 1984 wies der Papst anlässlich des fünften Internationalen Juristischen Kolloquiums der Lateran-Universität über das Thema »Die Grundrecht des Menschen und die Religionsfreiheit« auf die Bedeutung der Religionsfreiheit hin. In dieser Rede nannte der Papst die Religionsfreiheit »das grundlegendste Recht«⁷⁹. Im staatsrechtlichen Schrifttum sah Georg Jellinek⁸⁰ die Religionsfreiheit als »das Ursprungsrecht der verfassungsmäßig gewährten Grundrechte« an. Diesem Anspruch gilt es gerecht zu werden.

Zusammenfassung

Die Entwicklung der Religionsfreiheit ist eng an den Minderheitenschutz gekoppelt. Unterdrückung und Verfolgung religiöser Kleingruppen waren und sind immer ein Zeichen von Angst und Unsicherheit. Der Beitrag legt verschiedene völkerrechtliche Stationen – das Völkerrecht kann als *ius europeum* gelten – dieses nunmehr als unveräußerlich angesehenen Menschenrechts dar und zeichnet kurz die Ausformulierung der Religionsfreiheit in internationalen und regionalen Vereinbarungen nach.

Summary

The development of religious freedom is closely linked to the protection of minorities. Oppression and persecution of small religious groups were and are always a sign of fear and insecurity. The contribution presents different stages of this human right, now considered to be inalienable, according to international law – international law can be regarded as *ius europeum* –, and traces the detailed formulation of religious freedom in particular in international and regional agreements in which the collective or corporative aspect (see the final communiqué of the CSCE) seems to be increasingly gaining in importance, not least of all through Vatican diplomacy.

Sumario

El desarrollo del derecho a la libertad religiosa está estrechamente unido a la protección de las minorías. La opresión y persecución de pequeños grupos religiosos ha sido siempre, y lo sigue siendo, un signo de miedo e inseguridad. El artículo presenta diferentes estaciones de dicho derecho humano, que es tenido hoy en día por inalienable, en el derecho de gentes – el derecho de gentes puede considerarse también un *ius europeum* – y esboza la formulación del derecho a la libertad religiosa en convenios internacionales y regionales.

Das Recht auf Leben und Religionsfreiheit im islamischen Recht und in säkularstaatlicher Gesetzgebung

von Servet Armagan

1 Einleitung

Für das Recht auf Leben gebraucht man in zeitgenössischen islamischen Büchern den arabischen Begriff Hakk'ul-Hayat, in den klassischen alten Bücher ist dieses Thema nicht unter einem bestimmten Titel behandelt worden.

Für Religionsfreiheit gebrauchen die Islamrechtler unterschiedliche Begriffe: d. h. es gibt keine Einigkeit zwischen ihnen im Gebrauch der betreffenden Begriffe, und zwar:

1. die Religionsfreiheit, d. h. hurriya ed-Din;
2. die Bekenntnisfreiheit, d. h. hurriya al-Itikad;
3. Freiheit der Anbetung, d. h. hurriya al-Ibadat;
4. Freiheit der religiösen Anschauung, d. h. hurriya al-kaanaa al-diniyya.

Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist eine grundlegende Freiheit im islamischen wie im säkularen Recht. Sowohl der dritte, als auch der vierte Begriff sind zu eng gefasst, um das Thema zu erklären; der zweite ist etwas umfassender. Der erste ist noch weitreichender und annehmbar, deshalb wird er hier bevorzugt. Der Koran¹ betont an vielen Stellen, dass das Glauben für die Menschen erforderlich bzw. naturgemäß ist, die Ungläubigkeit dagegen keinen Halt hat und sinnlos ist:

»Sagt man (zu ihnen): Folget dem, was Allah offenbart hat! – so antworten sie: ›Nein, wir folgen den Bräuchen unserer Väter.‹ Aber waren ihre Väter nicht unbelehrt oder falsch geleitet?« (Bakara (II), 171). »Zwingt keinen zum Glauben, da ja die wahre Lehre von der falschen deutlich und klar zu unterscheiden ist ...« (Bakara (II), 257). »Wenn es dein Herr nur gewollt hätte, so würden alle, welche auf der Erde gelebt, geglaubt haben. Wolltest du also wohl die Menschen zwingen, dass sie Gläubige werden sollen?« (Yunus (X), 100). »Sprich: die Wahrheit kommt von eurem Herrn. Wer nun will, der glaube, und ungläubig sei, wer da will.« (Kahf (XVIII), 30; vgl. 111; Nahl (XVI), 126; Al-Imran (III), 21; Ankebut (XXIX), 47; Maide (V), 42).

2 Inhalt des Rechts auf Leben

2.1 Allgemeine Eigenschaften im zeitgenössischen Recht

Jede Person hat das Recht zu leben. Das Leben jedes Menschen ist unantastbar, ja sogar sakrosankt (hochheilig), d. h. niemand darf das Leben einer anderen Person vernichten, verhindern oder gewaltsam beenden. Das Leben hat unter dem Aspekt dieses Rechts sowohl

körperliche (physische) als auch nichtmaterielle (immaterielle)² Bedeutung. D.h., dass es aus beiden Teilen besteht, und die beiden Teile dürfen deshalb nicht angetastet werden. Es handelt sich hier um den Schutz der Würde des Menschen und dessen physischer Existenz.³ Dieses Recht steht nicht nur Staatsangehörigen, sondern jedermann zu, soweit der Gesetzgeber es nicht ausdrücklich auf Staatsbürger beschränkt. Das Recht steht unter besonderem richterlichen Schutz: Wird jemand durch die öffentliche Gewalt in seinen Rechten verletzt, so steht ihm der Rechtsweg zu. Es gibt selbstverständlich auch Ausnahmen,⁴ wie sie in allen Rechtsgebieten auftreten.

2.2 Im islamischen Recht⁵

Die oben genannten allgemeinen Eigenschaften des Rechts auf Leben sind in der Regel mit dem Inhalt des islamischen Rechts vereinbar. In diesem Bereich beobachtet man eine Parallelität zwischen dem säkularen und dem islamischen Recht. Das islamische Recht unterscheidet sich von dem säkularen Recht im Bereich des Rechts auf Leben nur in der Bestrafung der Straftat gegen das Leben des Anderen: Die Strafe dieser Tat ist im islamischen Recht, getötet zu werden (Talion). Aus den Quellen des islamischen Rechts können wir diesbezüglich auf die folgenden Vorschriften hinweisen:

2.2.1 Aus dem Koran

»O ihr Gläubige, die ihr vermeint, euch ist bei Totschlag das Vergeltungsrecht vorgeschrieben ...« (II (Bakara), 179). »Tötet keinen Menschen, da es Allah verboten, es sei denn, dass die Gerechtigkeit es fordert. Ist aber jemand ungerechterweise getötet worden, so geben Wir seinem Anverwandten die Macht, ihn zu rächen; dieser darf aber den Beistand des Gesetzes nicht missbrauchen...« (XVII (Isra), 34). »Wir haben ihnen (in der Thora) vorgeschrieben, dass man also richten solle: Leben für Leben, und Auge für Auge, Nase um Nase, Ohr um Ohr, Zahn um Zahn, und die Wunde mit Widervergeltung zu bestrafen. Sollte aber einer dasselbe als Almosen zurückgeben (auf Sühne verzichten), dem werden seine Sünden verziehen, und es mag zu seiner Versöhnung angenommen werden, um die Grenzen der Mäßigkeit bei Sühnen der Tötung des Mörders zu überschreiten« (V (Maide), 46)⁶. »... , dass wer einen umbringt, nicht aus Vergeltung, oder weil er Verderben auf der Erde anrichtete (aus Vergeltung oder im Krieg), sei es so, als habe er alle Menschen

1 Ich zitiere mit arabisch-türkischem Namen des Korankapitels samt Suren und Verszählung in Anschluss an: *Der Koran*. Das heilige Buch des Islam. Nach der Übertragung von Ludwig ULLMANN neu bearbeitet und erläutert von Leo WINTER, München 1959.

2 Siehe dafür: BVfG, 56,54 (75).

3 Siehe ferner: Klaus STERN, *Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. IV/1, München 2006, 8ff und 121ff; Dietrich MURSWIEK, Art. 2, GG, in: Michael SACHS (Hg.), *Grundgesetz. Kommentar*, München 2003, Rdn. 141-150; Wolfram HÖFFLING, Art. 1, GG, in: SACHS, *Kommentar*, Rdn. 20ff. Siehe ferner: Eduard KERN, Schutz des Lebens, der Freiheit und des Heims, in: *Die Grundrechte*. Handbuch der

Theorie und Praxis der Grundrechte, 5 Bände, Berlin, 1954, Bd. 2/1, 58, 60ff. Hans Carl NIPPERDEY, Die Würde des Menschen. in: *Die Grundrechte*, Bd. 2/1, 150.

4 Siehe Beispiele: KERN, Schutz des Lebens (wie Anm. 3), 59ff.

5 Siehe dazu allgemein Gotthelf BERGSTRÄSSER, *Grundzüge des islamischen Rechts*, Berlin, 1921; Abdulvahit MUTAVALLI, *Grundzüge der islamischen Staatsordnung*, Kahire 1969 (?), Maarif (arabisch).

6 Über den Bluträcher auch 5. Mose 19. Aber nur den Mörder selbst treffe Blutrache (So WINTER, wie Anm. 1).

umgebracht. Wer aber andererseits eines einzigen Menschen Leben rettet, nur einen am Leben erhält, sei es, als habe er das Leben aller Menschen erhalten ...« (V (Maide), 33)⁷.

Auf der anderen Seite sieht das islamische Recht auch Blutgeld (Diyat) vor, und das bedeutet, dass der Mörder nicht mit der Todesstrafe bestraft wird, solange die Erben des Getöteten mit einem finanziellen Ausgleich einverstanden sind.⁸

2.2.2 Aus der Sunna des Propheten Muhammed

Vom Propheten überlieferte Aussprüche besagen: »Wer jemanden absichtlich tötet, soll getötet werden.«⁹ »Das Blut eines Gläubigen ist für andere Personen (unantastbar), d. h. es darf nicht vergossen werden, außer in drei legalen Fällen, und zwar: im Falle des Ehebruchs einer(s) Verheirateten; bei Talion, d. h. für Töten wird der Mörder getötet, nämlich ›Leben für Leben‹; und schließlich, im Falle der(s) Abtrünnigen.«¹⁰ Vor allem aber proklamierte der Prophet Muhammed in seiner berühmten Rede (Hutbatu'l-Veda), die er kurz vor seinem Tode in Mekka am 8. März 632 hielt: »Meine Gefährten! Alle aus der vergangenen Zeit der Ignoranz überkommenen Blutfehden sind hiermit aufgehoben. Als erste aufgehoben sei die Blutfehde Rabias (Sohn des Prophetenonkels Haris), des Enkels Abdulmuttalibs.« »Ihr Menschen! [...] So wie dies ein geheiligter Tag, dieser eurer Monat ein geheiligter Monat und diese eure Stadt eine geheiligte Stadt, so sind Leben, Eigentum und Ehre eines jeden von euch für einen jeden geheiligt und unantastbar, bis ihr vor Gott zu erscheinen habt. Sie anzutasten ist euch verwehrt.«¹¹

Die so genannte Madina-Verfassung¹² des Propheten bzw. die bis heute vorbildliche »Sahifatul-madina, Charta von Madina« sah vor: Verstöße gegen das Recht auf Leben (Mord) werden mit der Todesstrafe geahndet. Eine Strafaussetzung ist möglich, wenn die Angehörigen des Mordopfers auf den Vollzug der Strafe verzichten. Leben und körperliche Unversehrtheit aller Muslime stehen unter dem Schutz der Gemeinschaft (Ummah). Verbündete Nicht-Muslime sind gleichwertig. Ihr Leben, ihre körperliche Unversehrtheit und ihr Eigentum stehen unter dem Schutz der Ummah der Muslime. Die Wahrung ihrer Rechte wird garantiert. Daraus ergeben sich kollektive Pflichten für alle Staatsbürger: die Verpflichtung zu sozialer Solidarität untereinander und zu gegenseitiger Hilfeleistung (Nachbarschaftssystem); gegen Unrecht jeglicher Art anzukämpfen; soziale Kontakte zwischen den einzelnen religiösen Ummahs auf der Basis von gegenseitigem Respekt, Gleichheit und Gerechtigkeit (d. h. interreligiösen Dialog)¹³ zu pflegen.

7 Eine bemerkenswerte Auslegung dieses Verses möchte ich hier ergänzen: Die absolute Gerechtigkeit und eine relative Gerechtigkeit können entsprechend der Ausdeutung des Koranverses »Wer einen Menschen tötet, es sei denn einen Mörder oder wegen eines Verbrechens gegen die Menschlichkeit, der ist gleich einem, der die Menschheit getötet hat.« (Sure 5, 32) vielleicht folgendermaßen erklärt werden: Die Rechte eines Unschuldigen können nicht zum Wohle der Menschheit für ungültig erklärt werden. Auch darf ein Einzeler nicht dem Wohle der Allgemeinheit geopfert werden. In der Geschichte fallen zwei Rechtfertigungsgründe für relative Gerechtigkeit auf: »Der eine war der gnadenlose Grund-

satz der Politik. Der zweite war der grausame Grundsatz des Nationalismus, dessen Herrschaft auf der Basis von Volk und Nation beruht: ›dem Nationalen Wohl darf jedermann geopfert werden ...‹« (Siehe: Said NURSI, Briefe, übersetzt von Davud KORKMAZ, Köln o. J., 90-94).

8 Siehe dazu: Omer Nasuhi BILMEN, *Das Islamische Recht und Termini Technici des Fiqh*. 8 Bde., Istanbul 1948-1952. Eine Veröffentlichung der Juristischen Fakultät der Universität Istanbul (türkisch), Bd. 3, 28ff; Cevat AKSIT, *Menschliche Grundlagen des islamischen Rechts*, Istanbul 1976 (türkisch), 48, 55, 121; Muhammed GAZZALI, *Menschenrechte zwischen der islamischen Lehre und Verkündigung der Menschenrechtserklärung*

der Vereinten Nationen, Kähire 1963, Beyan (arabisch), 56ff; Abdulkadir UDEH, *Das islamische Strafrecht - Eine vergleichende Arbeit mit Säkularem Recht*, Kähire 1959 (arabisch), Bd. 1, 551; Ali SAFAK, *Islamisches Recht*. Eine vergleichende Arbeit zwischen Konfessionen, Erzurum 1977. Eine Veröffentlichung der Atatürk Universität Erzurum (türkisch), 95ff.

9 Hadith-Sammlung von Abu DAVUD, Diyat, 5. Bei den Überlieferungen ist zuerst der Name des Hadith-Sammlers, danach der Titel der Abteilung und schließlich die Hadith-Nummer genannt.

10 Hadith-Sammlungen von BUHARI, Diyat, 6 und MUSLIM, Kasame, 25-26 u. a.

3 Inhalt der Religionsfreiheit

Hier ist zuvor zu zitieren, dass der Inhalt der Religionsfreiheit mit dem im säkularen Recht vereinbar ist. Diese Freiheit hat vier Bestandteile, und zwar: 1. Sich Bekennen. 2. Praktizieren der Riten der geglaubten Religion, 3. Lernen, Lehren, Verbreiten der Religion und darüber Veröffentlichen, 4. Einhalten der religiösen Vorschriften bzw. Gebote und Verbote der Religion.¹⁴

»Sich bekennen« nennt man im islamischen Recht manchmal »itikad« (Bekenntnis), d. h. religiöse Anschauung, und manchmal »iman«, d. h. Glauben. Zum Inhalt des Bekenntnisses im islamischen Recht zählen nach einer Überlieferung von Verhalten und Äußerungen des Propheten sechs Merkmale:

1. Wir glauben, dass es außer Allah keine andere Gottheit gibt und dass Muhammed (F.s.m.i.) Allahs Knecht und Prophet ist; 2. Wir glauben an Seine Engel; 3. Wir glauben an Seine Bücher; 4. Wir glauben an Seine Gesandten; 5. Wir glauben an die Auferstehung nach dem Tode (den Jüngsten Tag); 6. Wir glauben, dass das Gute und Böse durch die Schöpfung Gottes und Seinen Ratschluss existiert.¹⁵ Diese sechs Prinzipien sind die Wurzeln des Glaubens, die Fundamente des Islam. Für jeden geistig gesunden Menschen, der die Reife erreicht hat, ist es Pflicht (Fard) an diese Grundsätze zu glauben.

Der Prophet erklärte auch die Bedingungen bzw. Merkmale des Islam und sagte: »Der Islām ist auf fünf Fundamenten errichtet: dem Glauben, dass es außer Allah keinen anderen Gott gibt, dem Unterwerfung gebührt, und dass Muhammed (F.s.m.i.) Sein Knecht und Prophet ist; dem Verrichten des Gebetes; dem Zahlen der Armensteuer; dem Fasten im Monat Ramadan; der Durchführung der Pilgerfahrt.«¹⁶

In diesem Zusammenhang ist auf die folgenden Punkte hinzuweisen:

a Der Islam ist nach dem Glauben der Muslime die letzte göttliche und monotheistische Weltreligion. Trotzdem kann man nach islamischem Recht niemanden dazu zwingen, den Islam anzunehmen bzw. sich zum Islam zu bekennen. Eine solche Behandlung bzw. ein solcher Zwang ist mit der Bedeutung und dem Inhalt dieser Freiheit im islamischen Sinne unvereinbar.

Im Koran heißt es wörtlich von der Pflicht zur Da'wa und der Freiheit sie anzunehmen: »Gehorcht Allah und gehorcht dem Gesandten und seid auf eurer Hut. Solltet ihr euch aber abwenden, so wisset wenigstens, dass es Pflicht unseres Gesandten ist, hiergegen

11 Hadith-Sammlungen von HANBEL, 3/410, 5/30, 282, 412; IBN MACE, Menasik, 84; TIRMIZI, Tefsiru Sureti'l-Hucurat, Nr. 3324; MUSLIM (übers. v. Zeki SOFUOGLU), Istanbul 1967, 4741-42.

12 Sie ist eigentlich ein Abkommen, das zwischen den Muslimen in der Stadt Madina bzw. dem Propheten Muhammed und den in der Stadt wohnenden Nichtmuslimen abgeschlossen worden war. Die muslimischen Rechtsgelehrten und auch manche nichtmuslimische Islamforscher nannten es eine Verfassung. Siehe dazu Muhammed HAMIDULLAH, *Der Islam, Geschichte, Religion, Kultur*. Veröffentlichung der Türkischen Religionsstiftung, Ankara, 2001, 147ff, 166ff. Das Konzept der »Charta

von Madina« basiert (verglichen mit dem Rechtsstaatsmodell) auf einer schriftlichen Verfassung, garantiert allen Bürgern gewisse Grundrechte und sieht eine deutliche Gewaltentrennung vor.

13 »Vatikan ruft Muslime zu engerer Zusammenarbeit auf: Der Vatikan hat Christen und Muslime in einer Grußbotschaft an die Muslime zum Ende des islamischen Fastenmonats Ramadan zum Dialog über eine engere Zusammenarbeit aufgerufen. Der Präsident des »Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog«, der französische Kardinal Poupard, rief am Freitag in Rom zu einem »vertrauensvollen Dialog« auf, »um in der Welt von heute die gemeinsamen Werte zu bezeugen.« (FAZ, 21. Oktober 2006, 4).

14 Siehe Walter HAMEL, *Die Glaubens- und Gewissensfreiheit*, in: *Die Grundrechte, Handbuch der Theorie und Praxis des Grundrechts*, Bd. IV/1. Halbband, Berlin 1960, (37-110), 68.

15 Hadith-Sammlungen von MUSLIM, Iman, 1 und BUHARI, Iman, 1 (Siehe ferner: Mehmet SOYMEN, *Kleiner Islamischer Katechismus*, übersetzt von Ahmed SCHMIEDE (Veröffentlichung der Behörde für religiöse Angelegenheiten), Ankara 1982, 25).

16 Hadith-Sammlungen von BUHARI, Iman, 1; MUSLIM, Iman 1, 19-22; TIRMIZI, Iman, 3; NESAI, Iman, 13; HANBEL, 2/26, 93, 130; 4/264. (Siehe ferner: SCHMIEDE, *Katechismus* [wie Anm. 15], 25ff).

zu predigen.« (Maide (V), 93; vgl. Nahl (XVI), 126; Tevbe (IX), 30). »Zwingt keinen zum Glauben, da ja die wahre Lehre von der falschen deutlich und klar zu unterscheiden ist ...« (Bakara (II), 257)¹⁷.

Dem entspricht die Toleranz im Vorgehen des Propheten Mohammed:

- Während der Übermittlung des Islam behandelte der Prophet die Leute milde und benutzte vor allem milde Worte, zwang sie niemals und gebrauchte keine demagogischen Methoden, d.h. er ließ ihnen immer den freien Willen, sich in den religiösen Fragen frei selbst zu entscheiden. Er hatte schließlich nur die Aufgabe, alles, was er als ein Gesandter an Geboten und Verboten von seinem Schöpfer vernahm, den Leuten zu übermitteln.
- In der so genannten Madinaverfassung¹⁸ hat der Prophet vorgesehen: »Die Religion der Juden gehört ihnen (d.h. Juden haben das Recht, ihre Religion anzunehmen und anzuwenden) und auch die Religion der muslimischen Gläubigen gehört ihnen ...« (Abs. 25).
- Der Prophet hatte mit der Bevölkerung von Najran, das im Norden der arabischen Halbinsel liegt, ein Sicherheitsabkommen abgeschlossen. Es sah in einem Artikel wörtlich vor: »Für Najranis und ihre Anhänger gelten der Schutz Gottes und auch die Garantie Muhammeds für ihre Waren, Religionen, Gemeinschaften, Kirchen und auch alles, was sie sonst besitzen ...«.
- Der Khalif Omar gab der christlichen Bevölkerung der Stadt Jerusalem nach deren Eroberung Sicherheit und Immunität, so dass sie nicht ihre Religion aufgeben mussten.
- Der islamische Staat hat deshalb juristisch keine Befugnis, im islamischen öffentlichen Recht gegen seine Untertanen Gewalt anzuwenden, damit diese die eigene Religion aufgeben und den Islam annehmen.
- Nach der gegen bitteren Widerstand erfolgten Eroberung der Stadt Damaskus (8. Jh.) wurde von der Regierung den Christen erlaubt, weiter in der einen Hälfte der sonst aus der früheren Kirche umgewandelten Moschee zu beten.
- Der weltberühmte Rechtsgelehrte Imam Schafii sagte, dass ein muslimischer Ehemann von seiner Ehefrau nicht verlangen dürfe, dass sie den Islam annehme.

b Falls jemand gegenüber den nichtmuslimischen Untertanen Gewalt in Sachen Gewissensfreiheit gebraucht, ist es für den islamischen Staat rechtlich möglich, in diesem Falle gegen die Gewaltanwender zu kämpfen, wie der Koran es vorsah: »Würde Allah die Gewalttätigkeit der Menschen nicht durch andere Menschen abwenden, so würden die Klöster, Kirchen, Synagogen und Moscheen, in welchen der Name Allahs so oft genannt wird, schon längst zerstört sein. Aber Allah steht dem bei, der zu ihm hält; denn Allah ist stark und mächtig« (Hacc (XXI), 39-40).¹⁹

¹⁷ Dieser Vers ist heutzutage immer noch aktuell. Es gibt dazu viele Kommentare. Die Erklärungen des offenen Briefes, den 38 führende islamische Theologen unterzeichnet und an Papst Benedikt XVI. gerichtet haben, sind zu empfehlen. Siehe für den deutschen Text des Briefes FAZ, 24. Oktober 2006, 6 und Nachrichten darüber in: FAZ vom 16.-17. Oktober 2006. Für andere Exegesen dieses Verses siehe Kommentare in der islamischen Welt.

¹⁸ Siehe dazu HAMIDULLAH, *Der Islam* (wie Anm. 12).

¹⁹ »In unserer Tradition lebten alle Religionen in Frieden und Sicherheit, entwickelten ihre eigene Religiosität ...«; so Ali BARDAKOGLU, *Befreiende Religiosität. Die Türkei-Erfahrung, in: Religionsfreiheit im Kontext von Christentum und Islam*, Evangelischer Pressedienst Dokumentation, Nr. 50 (2004) 15-18; der Autor war und ist Präsident des Präsidiums für Religionsangelegenheiten der Türkei.

²⁰ HAMEL, *Die Glaubens- und Gewissensfreiheit* (wie Anm. 14), 64ff.

²¹ Hadith-Sammlungen von TIRMISI, *Hudud*, 28 (nr. 1485); Fiten, 1 (nr. 2247).

Es ist hier zu betonen, dass der Glaube, aber nicht der Unglaube zum Inhalt dieser Freiheit gehört: »Das Glauben genießt den Schutz der Glaubensfreiheit, Unglaube genießt ihn dagegen nicht«. Das heißt, das, was naturgemäß ist, ist das Glauben, während schon Immanuel Kant sagte: Unglaube bedeute eine wilde Freiheit.²⁰

c Von diesem Punkt können wir uns zu einem anderen Thema begeben: Falls ein(e) Muslim(a) sich äußert, dass er (sie) vom Islam abgefallen ist, bildet dies eine Straftat im islamischen Recht. Was ist der Inhalt des Abfalles? Z. B.: Eine Äußerung eines Muslims darüber, dass er an den heiligen Koran oder den Propheten nicht mehr glaube; die Vorschriften des Korans bzw. die Vorgaben und Taten des Propheten nicht für richtig empfinde und nicht annehme; oder, dass er ein Atheist sei bzw. Heide werde. Diese Straftat nennt sich Ridda, oder Irtidad. Das Subjekt heißt Murtad.

Die dieser Straftat entsprechende Strafe ist traditionell im islamischen Staat der Tod. Im Koran heißt es: »Aber wer unter euch seinem Glauben abtrünnig wird, somit als Ungläubiger stirbt, dessen gute Werke bleiben in dieser und jener Welt unbelohnt. Das Höllenfeuer ist sein Teil und ewig wird er darin bleiben« (Bakara (II), 218). Der Prophet sagte nach einer Überlieferung: »Wer von euch seine/ihre Religion verlässt, der/die soll des Todes sterben.«²¹ Es ist selbstverständlich, dass dem Täter d. h. dem Abtrünnigen vor der Bestrafung eine Einladung zum Islam angeboten wird, lehnt er (sie) ab, dann wird er (sie) bestraft.

d Bei dieser Gelegenheit möchte ich die Definition des islamischen Staates und des säkularen Staates kurz erläutern:

Was ist ein »Islamischer Staat«? Der Begriff »Islamischer Staat« kann umgangssprachlich in verschiedener Weise verstanden werden und hat somit mehrere Bedeutungen:

(1) Ein islamischer Staat ist ein Staat, dessen Bevölkerung überwiegend aus Muslimen besteht, wie die Türkei, Saudi Arabien, Syrien u. a. (2) Ein islamischer Staat ist ein Staat, der Mitglied der »Islamischen Konferenz« ist wie der Libanon, der kein islamischer Staat im ersten Sinne ist. (3) Ein islamischer Staat ist ein Staat, dessen Staatsoberhaupt ein Muslim ist, wie Indien, das kein islamischer Staat im ersten oder zweiten Sinne ist. Auch der Libanon ist dagegen kein islamischer Staat in diesem dritten Sinne, da dessen Staatspräsident nicht Muslim ist. Der Gebrauch des Begriffs in diesem Sinne ist nicht üblich. (4) Ein islamischer Staat ist ein Staat, der sich zu sämtlichen Vorschriften des Koran und den Überlieferungen offiziell in der Verfassung bekennt und in dem alle diese Vorschriften auch tatsächlich Anwendung finden. Es gibt also eigentlich heute keinen islamischen Staat in diesem Sinne. Die heute als islamischer Staat bezeichneten Staaten sind nur scheinbar islamische Staaten. Im vorliegenden Aufsatz wird der Begriff im vierten Sinne verwendet.

Der säkulare Staat ist der Staat, bei dem die Religion vom Staat getrennt ist. Der säkulare Staat darf sich bei staatlichen Aktivitäten nicht auf die Religion bzw. auf religiöse Regelungen berufen. Kurz: die Religion hat bei einem säkularen Staat keine offiziell grundlegende Funktion. Es ist hier hinzuzufügen: Unter 185 Staaten der Erde haben nur 23 Staaten in ihren Verfassungen offiziell den Laizismus vorgesehen.

e Auch ein islamischer Staat darf seine nichtmuslimischen Bürger nicht dazu zwingen, den Islam anzunehmen. Jede/r Bürger(in) hat das Recht, gemäß seiner Religion seine Lebensweise zu bestimmen. Die nichtmuslimischen Bürger eines islamischen Staates haben das gleiche Recht. Deshalb kann das rein religiöse und nicht politisch geprägte Handeln und Tun nicht eingeschränkt werden. Auch hat jeder Muslim/jede Muslimin das Recht, seine/ihre Religion zu lernen, zu lehren und darüber Veröffentlichungen zu machen.

4 Legitime und widerrechtliche Antastung des Lebens

4.1 Die vier Gründe, die laut islamischem Gesetz Gewalt legitimieren können

Ähnlich der säkularen Rechtsprechung vieler westlicher Staaten gibt es vier Ausnahmeregelungen im islamischen Recht, in denen der Einsatz von Gewalt gestattet wird. Diese umfassen: das Recht auf Selbstverteidigung bei einem Angriff durch die betreffende Person auf die eigene Person oder ihr Eigentum; das Recht darauf, in einer Situation eindeutigen Notstands mittels Gewalt einer Gefahr für die eigene Person oder ihr Eigentum zu begegnen; die Pflicht des Staates, mittels gesetzlicher Vorschriften den Sicherheits- und Streitkräften in Situationen der Bedrohung von innen oder außen Gewaltanwendungen zum Schutz der eigenen Bürger zu erlauben; schließlich den Krieg bzw. Džihad.

Diese vier gesetzlichen Regelungen müssen entsprechend den Prinzipien in einem modernen Rechtssystem den Dienstweg und die sich durch die Gewaltenteilung ergebenden Zuständigkeitsbereiche einhalten, d. h. Selbstjustiz ist ein Vergehen und wird strafrechtlich verfolgt.

4.2 Nach islamischem Recht widerrechtliche Antastung des Lebens

4.2.1 Der Begriff »Sulm« (Unrecht, Ungerechtigkeit) ist ein umfassender Begriff. Im Koran ist er in vielen Versen im Sinne von Ungerechtigkeit, Heidentum, widerrechtliche Behandlung u. a. gebraucht. Es bedeutet rechtlich »unrecht«, sogar grausames, tyrannisches Unrecht. Widerrechtliche Antastung des Lebens bedeutet also rechtlich »sulm«. Diesbezüglich sind aus dem Koran zu nennen: Rum (XXX), 9; Ankebut (XXIX), 40; Nisa (IV), 110; Yunus (X), 10; Furkan (XXV), 25; Enam (VI), 21; Ali Imran (III), 140; aus der Sunna des Propheten Muhammed (aller Friede sei mit ihm): »Vermeidet sorgfältig das Unrecht (Sulm), denn es ist eine Dunkelheit am jüngsten Tag.«²²

4.2.2 Islamisches Recht verbietet jegliche Verletzung des Lebens, des Körpers, sowie der moralischen bzw. religiösen Werte des Menschen wie Glaube, Monotheismus, der Jüngste Tag, Auferstehung, Heiligkeit, Anbetung, Keuschheit. Es sieht für solche widerrechtlichen und illegitimen Handlungen Strafen vor. So können wir folgende Nebenvorschriften zum Grundbegriff hinzufügen:

²² Hadith-Sammlungen von BUHARI, Mesalim, 8, 10; MUSLIM, Birr und Sila, 83; Ibn Mace, 23; MUVATTA, Bd. II, Nr. 1890, 2272; HANBEL, 2/92, 105, 191; DARIMI, Siyar, 72.

²³ So WINTER zu Sure Hucurat (XLIX), 12f. (wie Anm. 1).

²⁴ Hadith-Sammlungen von ABU DAVUD, 85; TIRMISI, Fitn, 3; HANBEL, 5/362 u. a.

²⁵ Hadith-Sammlungen von BUHARI, Fitn (nr. 2116); TIRMISI, Fitn (nr. 2249-50); MUSLIM, Birr, 126 u. a.

²⁶ Siehe ferner: KERN, Schutz (wie Anm. 3), 70-84; MURSWIEK, Art. 2 (wie Anm. 3), Rdn. 236ff.

²⁷ Siehe Abdülkerim ZAYDAN, *Einzelne und Staat im islamischen Recht*, übersetzt von O. Z. SOYYIGIT, Istanbul 1969 (türkisch), 112; Munir Hamid AL-BAYATI, Der Rechtsstaat und die Politische Ordnung des Islam, Bagdad 1979 (arabisch), 175; Hadith-Sammlung von MUSLIM, Adeb, 37.

²⁸ Siehe ferner: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt« (GG, Art. 1, Abs. 1) mit den Kommentaren von NIPPERDEY, Würde (wie Anm. 3), 2f., 11, 21, 26.

²⁹ Siehe KERN, Schutz (wie Anm. 3), 54, 58, 70; NIPPERDEY, Würde (wie Anm. 3), 18, 28 u. a. Es ist auch hier zu zitieren: »Die Freiheit der

Person kann nur auf Grund eines förmlichen Gesetzes und nur unter Beachtung der darin vorgeschriebenen Formen beschränkt werden.« (GG, Art. 104, Abs. 2).

³⁰ Siehe: Klaus STERN, *Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland*, München 1988, Bd. III/1, 163ff; Bd. III/2, München 1994, 692ff, 708ff. Siehe ferner: NIPPERDEY, Würde (wie Anm. 3), 18, 21, 32; KERN, Schutz des Lebens (wie Anm. 3), 54; Michael SACHS, Vorbemerkungen vor Art. 1, GG, in: SACHS, *Kommentar* (wie Anm. 3), Rdn. 98ff. Siehe ferner: MURSWIEK, Art. 2 (wie Anm. 3), Rdn. 244ff u. a.

- Niemand darf andere Personen schlecht machen und erniedrigen. Zafai Bint Hojai, eine der Frauen Mohammeds, klagte ihm, dass die Frauen sie schimpfen und sie Judenkind hießen, worauf er erwiderte: »Kannst du denen nicht sagen, Aaron ist mein Vater und Moses mein Oheim und Muhammed mein Mann?«²³. Das bedeutet nicht, dass die Tat in dieser Welt nicht bestraft wird und die Strafe auf den jüngsten Tag verschoben werden wird.
- Beschimpfung des Glaubens bzw. der religiösen Werte anderer Gemeinschaften ist verboten: Im Koran steht dazu: »Schmähe nicht die Götzen, welche sie statt Allah anrufen, sonst möchten sie in Unwissenheit auch feindselig Allah schelten ...« Enam (VI), 109.
- Der Islam verbietet es, einer Person Angst zu machen oder sie einzuschüchtern. Denn diese Behandlung bedeutet eine Art der moralischen (immateriellen) Folter und Qual. Der Prophet sagte: »Ein Muslim darf nicht jemanden in Angst bringen, einschüchtern, das ist infolge der verschiedenen Vorschriften des Islams nicht erlaubt.«²⁴ Er sagte auch einmal: »Keiner von euch soll die Waffe in Richtung seines Bruders lenkend sprechen.«²⁵
- Niemand darf ohne eine gerichtliche Entscheidung festgenommen und verhaftet werden.²⁶ Das Majalla-Recht, das in der Ottomanischen Periode, Ende des 19. Jh., manche Zivilrechtsvorschriften des Islamischen Rechts zusammenstellte, entspricht dem in Art. 8.
- Der zweite Kalif Omar (Anfang 8. Jh., nach dem Tode des Propheten), schrieb einmal seinen Verwaltern in einem Rundschreiben: »Foltert nicht die Muslime (d. h. Untertanen, die sich unter islamische Herrschaft unterworfen haben), sonst könnte ihre Ehre (bzw. Würde) und Persönlichkeit verletzt werden.«²⁷

Parallel dazu sieht das zeitgenössische säkulare Recht der türkischen Verfassung von 1982, Art. 17/3 vor: »Niemand darf gefoltert und mißhandelt werden; niemand darf einer mit der Menschenwürde unvereinbaren Bestrafung oder Behandlung ausgesetzt werden.«²⁸

- Die Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam vom 5. August 1990 formulierte als Recht auf Leben im islamischen Recht: »Das Leben ist ein Geschenk Gottes und das Recht auf Leben ist jedem Menschen garantiert. Es ist die Pflicht des Einzelnen, der Gesellschaft und des Staates, dieses Recht zu schützen und es ist verboten, Leben zu nehmen, es sei denn aus einem von der Scharia vorgeschriebenen Grund.« (Art. 2)
- Nach der oben (2.2.2) zitierten berühmten Rede (Hutbatu'l-Veda), die der Prophet Muhammed kurz vor seinem Tode in Mekka am 8. März 632 hielt, ist die in manchen Gebieten der islamischen Welt, z. B. der Türkei, noch vorkommende Blutrache in der Perspektive des Islam ebenso ein Verbrechen wie jede andere Form von Selbstjustiz.

5 Einschränkung des Rechts auf Leben

5.1 Die einschränkenden Organe

Ein Recht bzw. eine Freiheit kann im Allgemeinen eingeschränkt werden. Das heißt: Die Grundrechte gelten in der Regel nicht uneingeschränkt. Einschränkungen bedürfen im Rechtsstaat eines Gesetzes. Unter Gesetz ist hier – ebenso wie in Art. 2 des GG – nur das formelle, im ordentlichen Gesetzgebungsverfahren zustande gekommene Gesetz, »nicht eine Rechtsverordnung oder Gewohnheitsrecht zu verstehen.«²⁹ Jedes Recht und jede Freiheit hat eigentlich zweierlei Schranken: erstens eine »immanente Schranke«, zweitens können ein Recht bzw. eine Freiheit von der legislativen, exekutiven, gegebenenfalls judikativen Gewalt eingeschränkt werden.³⁰

Im zeitgenössischen Konzept darüber ist vorgesehen, ein Grundrecht normalerweise nur von der legislativen Gewalt und erst durch ein Gesetz einzuschränken (so auch in der türkischen Verfassung von 1982, Art. 13), weil das legislative Organ der einzige Ver-

treter des Volkes ist und in dessen Namen eine solche Regelung bzw. Begrenzung erlassen kann. Die exekutive Gewalt darf dagegen nicht durch einen Verwaltungsakt (Rechtsordnung, Verordnung, Rundschreiben u. a.) ein Grundrecht einschränken. Auch darf es nur ausnahmsweise von der judikativen Gewalt d. h. durch eine Entscheidung eingeschränkt werden.³¹ Die judikative Entscheidung in diesem Bereich heißt »Todesurteil«. Wie bekannt, wurde die Todesstrafe von den europäischen Ländern stufenweise abgeschafft. Trotzdem ist sie weiterhin in vielen Staaten der Erde, unter anderen in den Vereinigten Staaten von Amerika, in Kraft.

5.2 Vereinbarkeit der Abwehr- bzw. Rechtswege der Einzelnen gegen die Einschränkungen von Grundrechten im modernen Verfassungsrecht und Verwaltungsrecht mit dem Inhalt des islamischen Rechts

Das Subjekt von Grundrechten kann sich gegen die Einschränkungen wehren und die folgenden Rechtswege benutzen:

- Gegen einen Verwaltungsakt, durch den eigentlich die Grundrechte nicht eingeschränkt werden dürfen, kann er in jedem Fall eine Anfechtungsklage, auch mit Entschädigungsforderung, erheben.
- Gegen die judikative Entscheidung kann gesetzlicher Widerruf eingelegt werden.³²
- gegen einen Akt (d. h. ein Gesetz) der legislativen Gewalt d. h. des Parlaments können aber nur die Wege der Verfassungsgerichtsbarkeit genutzt werden: Es kann nämlich eine Verfassungsklage gegen das das Grundrecht einschränkende Gesetz erhoben werden, oder bei den Gerichten und während der Verhandlungen handeln sich um die Wege ex officio (siehe: GG. Art. 100, Abs. 1) bzw. exceptio (siehe: GG. Art 93, Abs. 2).³³

In Deutschland kann gegen die Akte aller drei Gewalten an das BVerfG die so genannte Verfassungsbeschwerde erhoben werden (siehe: GG. Art 93, Abs. 4a und BVerfG. Art. 13, Abs. 8a und 90ff.) Die Verfassungsbeschwerde ist in den meisten Verfassungen der Erde nicht vorgesehen.

5.3 Ablehnung von Selbstmord und Terrorismus im islamischen Recht

Jede Person hat das Recht auf Leben; sie muss aber auch das Recht der Anderen respektieren, d. h. sie nicht töten. Sie darf auch ihr eigenes Leben nicht vernichten, d. h. ihr Leben selbst nicht zu Ende bringen. Mit anderen Worten, der Selbstmord ist im islamischen Recht verboten, stellt sogar eine Sünde dar. So heißt es im Koran: »Tötet nicht euch selber; denn Allah ist barmherzig gegen euch« (Nisa (IV) 30). In einem anderen Vers steht eine Vorschrift, die erst eine indirekte Wirkung zum Thema, dem Recht auf Leben, hat: »... stürzt euch nicht mit eigener Hand ins Unglück.« (Bakara (II), 196).

Außerdem sagte der Prophet nach einem Hadith: »Das Paradies ist dem Selbstmörder verschlossen.«³⁴ Und nach einem anderen: »Ein Mann hatte eine Wunde. Aufgrund der

31 Siehe: Klaus STERN, *Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. III/2, München 1994, 369ff und 494ff.

32 Siehe: STERN, *Staatsrecht* (wie Anm. 31), Bd. III/2, 1137ff.

33 Siehe: STERN, *Staatsrecht* (wie Anm. 31), 1235ff.

34 Hadith-Sammlungen von BUHARI, Cenaiz, 84; Cihad und Siyar, 77; Enbiya, 50; MUSLIM, Iman, 178-181.

35 Hadith-Sammlung von BUHARI, Tecrid, 668-9.

36 Siehe ferner: Klaus STERN, *Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. III/1, München 1988, 163ff und Bd. III/2, München 1994, 692ff und 708ff.

Leiden tötete er sich. Gott sagte: Mein Diener beeilte sich, zu mir zu kommen, deswegen habe ich ihm das Paradies verboten.«³⁵

Die muslimischen Täter, Vermittler oder Helfer bei Terroranschlägen sind für ihr Handeln und dessen Konsequenzen verantwortlich. Diese Männer und Frauen können sich ihrer Verantwortung vor Gott nicht entziehen. Ihre scheinbaren Argumentationen stellen nach islamischem Recht keinen Gewalt legitimierenden Grund dar; sie sind islamrechtlich nicht annehmbar und unzulässig.

6 Schranken der Glaubens- und Gewissensfreiheit

Dem Islam nach gibt es keine absolute bzw. schrankenlose Freiheit, d. h. jede Freiheit soll ihre eigenen Schranken haben, die im modernen Verfassungsrecht als »immanente Schranken« bezeichnet werden.³⁶ Auf der anderen Seite kann jede Freiheit aus schwerwiegenden Gründen eingeschränkt werden: In diesem Bereich handelt es sich um eine Vereinbarkeit des islamischen mit dem säkularen Recht im Interesse des öffentlichen Friedens innerhalb der Gesellschaftsordnung. Dazu kann ich folgende Beispiele nennen:

1 Nach islamischen Recht darf ein(e) Lehrer(in) während der Lehrtätigkeit keine inhaltlich gegen die Grundsätze des Islam gerichteten Vorlesungen geben, bzw. Erklärungen machen; die Gebote und Verbote des Islam sind im heiligen Koran und auch in den Überlieferungen geschaffen und festgelegt worden. In Anwendung der Religionsfreiheit kann nicht gegen diese Grundsätze verstoßen werden. Kein Prediger oder Verbreiter des Islam kann irgendeine Handlung oder Sache als »verboten« bezeichnen, falls es in den Grundquellen des Islam als »erlaubt« bezeichnet ist.

2 Im Islam handelt es sich um ein Zwangsverbot in den Gewissensfragen, demgemäß darf jemand während der Verbreitung der Religion keinen Zwang anwenden, oder jemanden misshandeln oder erniedrigen.

Auf dem Gebiet der Gründe für die Beschränkungen kann man einen Einklang zwischen dem islamischen und säkularen Recht feststellen. Ich möchte folgende Beispiele zitieren:

a Öffentliche Ordnung

Die gegen die öffentliche Ordnung entstehenden bzw. ausgeübten religiösen Übungen können verboten werden.

Der Aufseher über die öffentlichen Dienste ist dafür zuständig. Die so genannte »Ihtisab« des Muhtasib ist eine die öffentlichen Dienste betreffende wesentliche Institution im islamischen öffentlichen Recht.

b Moral

Eine Form der Anbetung bzw. ein Ritual kann gegen moralische Werte der islamischen Gesellschaft sein. Insbesondere wenn Rituale schandhaft und unsittlich sind, so dass sie gegen die Keuschheit im islamischen Sinne verstoßen, kann man sie deshalb verbieten.

c Politische Interessen

Tatsächlich können religiöse Grundsätze für persönliche bzw. politische Interessen missbraucht oder zur Ausbeutung von Leuten umgesetzt werden. Auch in diesem Falle kann Religionsausübung verboten werden, denn sie kann und soll nur um Gottes willen inszeniert werden.

Manche säkularen Strafgesetze sahen vor, die politisch geprägte Umsetzung/Praktizierung der Religion unter Strafe zu stellen: d. h. falls jemand die religiösen Werte und Begriffe gebraucht, um politische und soziale Prinzipien des Staates zu erklären, wurde dies als eine Straftat angesehen, so in der Türkei. Solch ein Verständnis der Glaubens- und Gewissens-

freiheit, das zu einer Instrumentalisierung der Religion führen kann, wird auch aus dem Aspekt des islamischen Rechts nicht verteidigt werden können. Denn es ist nicht mit dem Inhalt der Freiheit im islamischen Sinne zu vereinbaren, so dass es deshalb bestraft werden kann.

7 Probleme von Muslimen, die bei Anwendung der religiösen Freiheit entstehen können

Wenn jemand die religiösen Vorschriften und Rituale strikt einhalten will, dann können gelegentlich Probleme entstehen, so bei Muslimen in Deutschland oder auch in der Türkei. Die Probleme als solche werden in einem Buch von Ursula Spuler-Stegemann sehr gut aufgeführt.³⁷ Meiner Meinung nach können und müssen sie alle im Einklang mit dem Inhalt der Religionsfreiheit und im Rahmen der Gesetzgebung überwunden werden:

7.1 Ehevertrag

Im islamischen Recht ist der Ehevertrag nicht formal: er ist nicht von Formalitäten, außer der Anwesenheit der zwei Zeugen, abhängig. Trotzdem ist es eine große Mehrheit von Muslimen gewohnt, ihre Eheverträge vor einem Geistlichen (Imam) abzuschließen, anschließend seinen Wünschen und Gebeten zuzuhören und schließlich eine gastfreundliche Bewirtung zu veranstalten. Das nennt sich unter Muslimen Imam-Ehevertrag (Imam Nika-hi), was nicht ein islamrechtlicher Begriff, sondern nur volkstümlich und traditionell ist.

Manche Muslime glauben immer noch, dass dies ein religiös-rituelles Erfordernis wäre.

In manchen säkularen Staaten wie der Türkei ist es strafrechtlich verboten, den so genannten religiösen Ehevertrag vor dem Ehevertrag beim Bürgermeister, der offiziell und gültig ist, abzuschließen. In diesem Falle erkennt der Staat diesen nicht an. Die Ehepaare können, falls sie wollen, den religiösen Ehevertrag später vor einem Imam abschließen lassen. Ich bin der Meinung, dass eines Vertrages wegen eine solche strafrechtliche Bedrohung der Muslime illegitim und gegen die Religionsfreiheit ist. Unter dem säkularen Aspekt kann man vielleicht sagen: Der Staat kann den religiösen Ehevertrag nicht anerkennen³⁸, aber er kann die diesen Vertrag abschließenden (d. h. der Imam) und abschließen lassenden Menschen nicht deswegen bestrafen. Eine solche Regelung ist sicher eine ausdrückliche Verletzung der Religionsfreiheit.

7.2 Der Eid

Im islamischen Recht wird der Eid mit einer religiösen Formel geleistet: und zwar schwört man nur bei Gott (Allah). Eine andere Formel, z. B. auf die Ehre, wie sie heute in den säkularen Staaten üblich ist, hat keine bindende Kraft und ist im islamischen Recht ungültig.

In manchen säkularen Staaten, auch in der Türkei, deren Bevölkerung überwiegend (98%) muslimisch ist, darf z. B. ein Abgeordneter oder der Präsident der Republik den Eid nur bei seiner Ehre leisten; auch ein Zeuge darf bei Gericht nur bei seiner Ehre schwören.

37 Ursula SPULER-STEGEMANN, *Muslime in Deutschland*, Freiburg 2002.

38 Siehe Christoph ELSAS, Euro-

päisch-säkularstaatliche Tradition als Rahmen christlich-muslimischer Begegnungen. in: *Muslime und ihr Glaube in kirchlicher Perspektive*.

Festgabe für Heinz Klautke zum 65. Geburtstag, hg. von Ralf GEISLER/Holger NOLLMANN, Schenefeld 2003, 75ff, 80.

Meiner Meinung nach muss man dem Menschen beim Eid, welcher eine religiös-moralische Äußerung bzw. Bekanntmachung ist, die Freiheit lassen: Er sollte, mit oder ohne eine religiöse Formel, schwören, wie er will. Die Regelungen darüber müssen zweiseitig sein, so wie etwa Art. 56/II GG sehr zutreffend, d.h. im Einklang mit dem Inhalt der Religionsfreiheit ist: »Der Eid kann ohne religiöse Beteuerung (d.h. ›so wahr mir Gott helfe‹) geleistet werden.«

7.3 Rituelles Schlachten

Grundsätzlich ist den Muslimen nur der Verzehr von Fleisch aus rituell vollzogenen Schlachtungen erlaubt. Schweinefleisch ist verboten, genauso Blutwurst und alles, was Blut enthält. Eine Betäubung des Tieres vor der Schlachtung verhindert das richtige Ausbluten. Außerdem könnte das zu schlachtende Tier während der Betäubung sterben und dann ungenießbar sein.

Das ist der Kern des Problems, welchem viele Muslime im Abendland gegenüberstehen.

Die Frommen beziehen sich in der Regel auf den Korantext: »Euch ist nur verboten: das, was verendet ist, und Blut und Schweinefleisch, und was nicht im Namen Allahs geschlachtet (oder Götzen geopfert) ist. Wer aber (aus Not) gezwungen, unfreiwillig ohne böse Absicht und nicht unmäßig davon genießt, der hat keine Sünde damit (begangen), denn Allah verzeiht und ist barmherzig.« (Bakara (II), 174; siehe auch Al-Maida (V), 3).

Daraus ergeben sich zwei wesentliche Faktoren: Ausbluten des zu schlachtenden Tieres und Nennung keines anderen Namens außer Allah während der Schlachtung.

7.4 Speisegebote

Schweinefleisch – entsprechend auch Speck, Schinken und viele Wurstarten – sind einem Muslim verboten, genauso Schalentiere – wie Schrimps, Krebse, Langusten oder Hummer – und Kriechtiere, also Schnecken. Auch alkoholische Getränke sind für jeden gläubigen Muslim tabu. Ein Muslim darf aufgrund der religiösen Vorschriften all dies nicht essen und trinken.

Also ist es ein grober Verstoß gegen die religiöse Freiheit eines Muslims, eine Speise, die die oben genannten Stoffe enthält, vorzubereiten und einem frommen Muslim anzubieten, ohne ihn zu fragen, ob er es essen möchte oder nicht. Es ist gegen die Religionsfreiheit, Muslime zu zwingen, eine solche Speise zu essen, z. B. in Internatsschulen oder in Studentenheimen.

Durch das Anbieten von Auswahlmöglichkeiten, wenn auch nur in kleiner Menge, kann dieses Problem gelöst werden.

7.5 Freistellung von der Arbeit aus religiösen Anlässen

Wie bekannt, ist das Gebet den Muslimen im Koran auferlegt worden. Das Gebet ist für Mann und Frau täglich fünf Mal eine Pflicht. Das Freitagsgebet ist dagegen nur für Männer eine Pflicht und wird einmal wöchentlich gemeinsam mit anderen in einem Gebetsraum bzw. in der Moschee am Freitag verrichtet.

Der Arbeitsgang erlaubt aber oftmals keine Unterbrechung zu den religiösen Gebetszeiten. Deshalb kann dadurch ein Problem für manche Muslimen entstehen.

Für die Lösung dieses Problems würde ich vorschlagen: Der Arbeitgeber soll dem Arbeitnehmer, der während der Arbeitszeit sein Gebet bzw. sein Freitagsgebet verrichten will, eine entsprechende Zeitdauer zur Verfügung stellen, danach muss dieser Muslim aber die gleiche Zeitdauer durch dementsprechend ergänzende Arbeit ersetzen.

7.6 Bestattung

Ein brennendes Problem für Muslime ist es, ihre Toten ihrem Glauben gemäß zu bestatten. Das heißt, dass der Tote gewaschen werden muss, in ein sauberes Leichentuch (Stoff) völlig eingehüllt sein und auf einem islamischen Friedhof direkt beerdigt werden muss. All dies sind religiöse Vorschriften.

Ich glaube, dass dieses Problem bereits teilweise gelöst ist: Manche Stadtverwaltungen in Deutschland haben den Muslimen ein bestimmtes Grundstück als Friedhof zur Verfügung gestellt. Die Beerdigung muss selbstverständlich hygienisch sein, damit die Gesundheit anderer nicht beeinträchtigt wird. Deshalb muss sich die jeweilige Stadtverwaltung mit diesem Problem beschäftigen. Beispielsweise haben Juden in Deutschland schon von jeher ihre eigenen Friedhöfe.

7.7 Das berühmt-berüchtigte Kopftuch

a Dieses Problem ist in einem islamischen Land, in der Türkei, entstanden! Seit etwa 25 Jahren beschäftigen sich der Hochschulrat, die Universitäten, die Politiker, das Parlament, die Regierung und natürlich das Volk bzw. die Eltern mit diesem künstlichen Problem, das hier in kurzen Zügen dargestellt sei:

- Die Kopftuchfrage ist eines der meist diskutierten Themen in der Türkei. Besonders die Verhüllung von Studentinnen an türkischen Universitäten ist vielfach kontrovers erörtert worden. Anlass für diese Debatte ist, dass der Hochschulrat die Verhüllung von Studentinnen in Universitäten, Kliniken und Laboratorien verboten hat und sich einige Studentinnen gegen dieses Verbot zu Wehr gesetzt haben. Sie bestehen darauf, verhüllt auf dem Gelände der Universität studieren zu dürfen.
- Auch die Massenmedien haben sich in den letzten 20 Jahren dieses Themas immer wieder angenommen. Sei es zur Information der türkischen Bevölkerung, die überwiegend unmittelbar betroffen ist, da sie zu 98 Prozent muslimischen Glaubens ist, oder auch als Plattform der politischen Diskussion und Agitation. Sogar TRT, das staatliche Radio und Fernsehen, hat im Jahr 1988 eine Podiumsdiskussion veranstaltet und dadurch denjenigen, die dafür oder dagegen waren, den verhüllten Studentinnen, sowie den Abgeordneten und Mitgliedern des Hochschulrates die Gelegenheit gegeben, ihren Standpunkt vorzutragen.
- Die Verwaltungspraxis des Hochschulrates ist über die Jahre gesehen uneinheitlich und unstet: Zeitweise hat er das Tragen eines Kopftuches verboten, in Zeiten hoher gesellschaftlicher Akzeptanz der Verhüllung hat er es dagegen toleriert oder die Entscheidung in das Ermessen der jeweiligen Universität gestellt. Die Konsequenz daraus war, dass die einzelnen Präsidenten der Universitäten mit dem Problem unterschiedlich umgegangen sind. Einige haben Studentinnen, die sich dem Verbot widersetzt haben, disziplinarisch bestraft. Die Mehrzahl der Universitäten – auch die Universität Istanbul bis ins Jahr 1996 – haben kein Verbot ausgesprochen und dadurch Konflikte mit den Studentinnen vermieden.
- Der Hochschulrat hat mit einer verwaltungsrechtlichen Vorschrift das Kopftuch für Studentinnen verboten. Doch darf meines Erachtens keine zeitgenössische Gesetzgebung

eine Verhüllung der Frauen ohne schwerwiegende Gründe verbieten, sonst macht sie sich einer groben Verletzung der Glaubens- und Gewissensfreiheit schuldig.

- Zwei Gesetze des Parlaments sowie zwei Entscheidungen des Verfassungsgerichtes haben der diesbezüglichen Entwicklung eine neue Dimension gegeben:
- Die Türkische Große Nationalversammlung (TGNV) hat das Gesetz vom 10. Dezember 1988, Nr. 3511, das den Studentinnen »wegen ihres religiösen Bekenntnisses« die Verhüllung gestattet, erlassen. Der Staatspräsident, der ehemaliger Generalstabschef und Führer des Militärputschs vom 12. September 1980, hat gegen dieses Gesetz beim Verfassungsgericht eine Nichtigkeitsklage erhoben. Daraufhin hat das Gericht die Norm aufgrund des Ausdrucks »wegen ihres religiösen Bekenntnisses« für nichtig erklärt.
- Auf die Entscheidung des Gerichts hin begann eine neue Diskussionswelle, in deren Verlauf sich die Fronten weiter verhärteten.
- Danach hat die TGNV ein neues Gesetz vom 25. Oktober 1990, Nr. 3670, erlassen, das die Bekleidung in den Hochschulinstitutionen nicht mehr reglementiert und die diesbezüglichen Disziplinarstrafen abgeschafft. Diesmal hat die Soziale Volkspartei (SHP) gegen dieses Gesetz eine Nichtigkeitsklage beim Verfassungsgericht erhoben. Das Gericht hat diese Klage mit der Begründung, dass es schon zuvor eine Entscheidung darüber getroffen habe und deshalb keine neue Entscheidung zu treffen brauche, abgewiesen.

b Kopftuch zu tragen bzw. sich zu verhüllen ist eine Pflicht für eine erwachsene muslimische Frau, wofür auf die Koranverse Nur (XXIV), 31 und Ahzab (XXXIII), 59 hinzuweisen ist.³⁹

c Ich halte ein Verbot dieser deutlichen religiösen Pflicht für eine ausdrückliche Verletzung der Religionsfreiheit und für verfassungswidrig. Studentinnen zu zwingen, ihr Hochschulstudium zu unterlassen oder in der Universität unverhüllt zu sein, ist eine menschenrechtswidrige Regelung.

d Das deutsche Bundesverfassungsgericht hat anlässlich einer Verfassungsbeschwerde differenzierter geurteilt: »Das Kopftuch ist – anders als das christliche Kreuz (vgl. dazu BVfG 93, 1 <19f.>) – nicht aus sich heraus ein religiöses Symbol. Erst im Zusammenhang mit der Person, die es trägt, und mit deren sonstigem Verhalten kann es eine vergleichbare Wirkung entfalten. Das von Muslimen getragene Kopftuch wird als Kürzel für höchst unterschiedliche Aussagen und Wertvorstellungen wahrgenommen.«⁴⁰

7.8 Koedukativer (d. h. männlich und weiblich gemischter) Unterricht

Die Beteiligung von Mädchen am koedukativen Schulsport ist nach wie vor für traditionell religiös orientierte muslimische Familien schwer zu akzeptieren, besonders bei den Schülerinnen, die erwachsen sind. Getrennte Unterrichtszeiten oder -räume könnten, meiner Meinung nach, eine Lösung für dieses Problem darstellen, die eine Bestrafung durch schlechte Noten bei Verweigerung von Erzwungenem oder Unterrichtsbefreiung vermeidet.

³⁹ Man kann in den Korankommen-taren viele Erklärungen über die Exegese dieses Verses finden. »Es gibt sehr viele Weisheiten, die darauf hinweisen, dass diese Bestimmung des weisen Koran genau dem Wesen der Frau entspricht und dessen Gegenteil unnatürlich ist.« (Said NURSI, 24. Blitz, nach *Blitze*, übersetzt von

Davut KORKMAZ, (türkisch) Ulm o. J., 391). Für die problematische Seite der Kleidung von Muslimen siehe ELSAS, Europäisch-säkularstaatliche Tradition (wie Anm. 38), 77.

⁴⁰ Entscheidung vom 24. 9. 2003-2BvR 1436/02, Bd. 108, 282ff, hier 304.

7.9 Benutzung öffentlicher Bäder

Ein gemeinsames Baden von Männern und Frauen ist im Islam für beide Geschlechter strikter Vorschriften wegen verboten. Doch gibt es hier, meiner Meinung nach, kein Problem, das wegen der Anwendung der Religionsfreiheit entstehen könnte. Denn der Besuch öffentlicher Bäder ist für einen Muslim kein rituelles Erfordernis. Er kann und muss sich waschen, um sich nicht in die Sünde zu verwickeln. Keine islamische Vorschrift zwingt ihn jedoch dazu, öffentliche Bäder zu benutzen, auch wenn Muslime eigene Badezeiten für Männer und Frauen begrüßen.

Zusammenfassung

Eigentlich gibt es keine besonderen Abschnitte über die Grundrechte und -freiheiten in den Büchern über den Islam. Als türkischer Verfassungsrechtler will der Verfasser aus den Büchern zum Islamischen Recht eine systematische Darstellung anbieten, die im Einklang mit der Philosophie des islamischen Rechts steht: Der Islam hat den Menschen alle im modernen Verfassungsrecht als Grundrechte und Freiheiten bezeichneten Rechte gewährleistet. Die Inhaber dieser Rechte, also die Menschen, dürfen und sollen diese Rechte nicht missbrauchen, sondern sie deren Sinn (»ratio legis«) entsprechend gebrauchen.

Summary

In the books about Islam there are really no special sections on basic rights and freedoms. As a Turkish specialist in constitutional law, the author seeks to offer a systematic presentation compatible with the philosophy of Islamic law from the books on Islamic law. Islam has guaranteed people all the rights described in modern constitutional law as basic rights and freedoms. The bearers of these rights, that is the people, must not and should not misuse these rights, but use them instead according to their purpose or principle (»ratio legis«).

Sumario

En realidad, en los libros sobre el Islam no hay ningún apartado especial sobre el tema derechos y libertades fundamentales. En cuanto experto turco en el derecho constitucional, el autor intenta exponer de forma sistemática el contenido de los libros sobre el derecho islámico que concuerda con la filosofía del derecho islámico: El Islam ha garantizado a la persona humana todos los derechos y libertades fundamentales que se encuentran en el derecho constitucional moderno. Los poseedores de tales derechos, es decir las personas humanas, no pueden ni deben abusar de dichos derechos, sino usar de ellos según su sentido (»ratio legis«).

Islamisches Rechtssystem und europäische Gesellschaft, (Das Beispiel West-Thrakien

von Michalis Marioras

1 Eingliederung in Griechenland und damit die EU

Heute mit Deutschland in der EU verbunden, besteht in Griechenland eine anerkannte und gut organisierte muslimische Minderheit – Jahrzehnte vor dem Auftreten von konstituierten muslimischen Gemeinden in anderen europäischen Ländern. Diese Minderheit befindet sich aufgrund von zweiseitigen und internationalen Abkommen zwischen Griechenland und der Türkei in der Region West-Thrakien.¹ Die Bevölkerung dieser Region ist nicht homogen, sondern weist eine Fülle von besonderen Merkmalen auf, da ein langes Nebeneinander verschiedener Sprachen, Traditionen und Religionen besteht. So werden komplexe Schlussfolgerungen aufgestellt, die oft in der Vergangenheit von verschiedenen politischen Zweckmäßigkeiten oder durch nationalen Fanatismus beeinflusst wurden. Auch wenn die Ungleichartigkeit der Bevölkerung von West-Thrakien sehr groß ist, können wir doch drei muslimische Gruppen in der Region unterscheiden: die Türkischstämmigen (82,4%), die Pomaken (16,3%) und ein kleiner Prozentsatz von Zigeunern². Die Volkszählung von 1928³ registriert 102.601 Muslime, während sie heute auf etwa 120.000 geschätzt werden.

Historisch gesehen wurde das Gebiet Thrakien von den Ottomanen gegen 1363-1364 eingenommen und blieb unter ihrer Besatzung bis zum Ersten Balkankrieg. Im Jahre 1913 gliederten die Abkommen von London und Bukarest den größten Teil von West-Thrakien bis zum Ende des Ersten Weltkrieges Bulgarien ein. Während der Periode 1919-1920 wurde die Region von einer gemischten Kommission Griechenland-Alliierten verwaltet, und im Jahre 1920 wurde das gesamte Thrakien Griechenland eingegliedert und 1923 mit dem Abkommen von Lausanne definitiv zu West-Thrakien. Im Jahre 1923 wurde das griechisch-türkische Sonderabkommen für den Austausch der Bevölkerungen unterzeichnet, mit dem etwa 1.300.000 Griechen ihre Heimstätten verließen und zu Flüchtlingen in Griechenland wurden und etwa 500.000 Türken dem entgegen gesetzten Weg folgten, während die Frage des Austausches ihrer Vermögen anhängig blieb. Von dem Austausch wurden die Griechen von Konstantinopel, von Imbros und Tenedos und die Muslime von West-Thrakien ausgenommen. Das Hauptkriterium für

1 In Griechenland existiert ebenfalls eine relativ große Anzahl von muslimischen Wirtschaftsimmigranten aus verschiedenen Ländern (Pakistan, Ägypten, Irak, Syrien u. a.), in den städtischen Zentren für die keine zuverlässigen statistischen Angaben vorhanden sind. Die Studie dieser Gruppen wird besonders erschwert, weil viele von ihnen illegal eingereist sind und demzufolge isoliert in einem für Forschung schwer zugänglichen geschlossenen System leben. Dazu

sind viele der zahlreichen albanischen Immigranten mindestens formal muslimischer Religionszugehörigkeit, auch wenn nicht ersichtlich ist, dass sie eine besondere Religiosität manifestieren.

2 Auf das Kriterium der Muttersprache gestützte Kontingentierung nach S. TROUMBETAS, *Herstellung von Ausweisen für die Muslime von Thrakien* (in Griechisch), Athen 2001, 66-67; 1987 wurden für die BRD 7.236 griechische Muslime registriert (Ebd., 148, Anm. 83).

3 Vergleichende Tabellen der Angaben der Volkszählungen 1928, 1940 und 1951 mit den gesprochenen Sprachen in Griechenland bei K. TSITSELIKIS/D. CHRISTOPOULOS, *Die Lokalisierung des Minderheitsphänomens in Griechenland durch die Rechtswissenschaft und das Recht* (in Griechisch), in: D. CHRISTOPOULOS/K. TSITSELIKIS (Hg.), *Das Minderheitsphänomen in Griechenland* (in Griechisch), Athen 1997, 447.

den Austausch oder Nicht-Austausch der Bevölkerungen war der religiöse Glaube. Diese Wahl ist auf die institutionellen Strukturen und die kulturellen Überreste der Organisation des Osmanischen Reiches zurückzuführen, wo das Hauptelement der Zuordnung und der Organisation jenes der religiösen Unterscheidung war.

Konkret schreibt bereits in Bezug auf die Frage, die uns angeht⁴, das Griechisch-Türkische Abkommen von 1913⁵ den Schutz der religiösen Rechte der Muslime vor, die dem griechischen Staat als Einwohner der Neuen Länder⁶ nach den Balkankriegen eingegliedert wurden. Die Muslime der Neuen Länder (Epirus, Makedonien, Kreta, Lesbos, Chios, Limnos) und von Thessalien waren mehr als 550.000; doch substantiell fand das Abkommen nur in Makedonien und Epirus Anwendung. In Kreta regelte die Shari'a das Familienrecht der Muslime durch ein besonderes, vom Vertrag von 1913 unabhängiges Statut. Mit dem Abkommen wurde das islamische Recht beibehalten. Dabei wurden das Amt des Mufti als Glaubensrichter eingeführt und seine rechtsverleihenden Befugnisse⁷ bestimmt, doch kein Bezug genommen auf das Amt der Kadis. Zur Durchführung des Abkommens wurden der Artikel 4 des Gesetzes 147/1914 und das Gesetz 2345/1920 verabschiedet, welches bestimmt, dass der Mufti unmittelbar durch die Muslime gewählt werden soll. In der Praxis wurde dies niemals angewandt, da die griechische Verwaltung immer die von der Gemeinde aufgestellte Person einsetzte. Abschließend wurde das Gesetz durch den Artikel 9 des Gesetzes 1920/1991 aufgehoben, der vorschreibt, dass der Mufti von dem Präfekten eingesetzt und nicht von den Muslimen gewählt wird.⁸

Sonst regelte das Abkommen von Lausanne⁹ von 1923 endgültig den Rechtszustand der muslimischen Minderheit in Griechenland. Das Abkommen von Sèvres von 1920 regelt den Schutz aller Minderheiten des griechischen Staatsgebietes, natürlich auch von West-Thrakien, im Geiste und unter der Kontrolle des Völkerbundes. Der Artikel 124, Abs. 1, der in den Grundzügen im Abkommen von Lausanne enthalten ist, bestimmt, dass Griechenland für die Muslime alles zum Familienrecht Gehörende gemäß den muslimischen Gepflogenheiten regeln wird.¹⁰ Die Artikel 37 bis 44 regeln die Rechte der Minderheiten und setzen klar die diesbezüglichen Verpflichtungen fest, die die Türkei übernimmt, während mit dem Artikel 45 genau die gleichen Rechte auch für die muslimische Minderheit in Griechenland¹¹ anerkannt werden. Beide Staaten setzten sich für Sondermaßnahmen hinsichtlich Familien- und Personenstand der Minderheiten gemäß den religiösen Bräuchen einer jeden Minderheit ein. Doch sie verpflichteten sich nicht ausdrücklich, sich für die Anwendung der religiösen Ordnung oder das obligatorische Funktionieren der Glaubensgerichte substantiell zu engagieren. Beide Staaten traten ausdrücklich dafür ein, die diesbezüglichen Themen gemäß

4 Die Anwendung des islamischen Gesetzes wird zum ersten Male durch das Abkommen von Konstantinopel von 1881 zwischen Griechenland-Türkei eingeführt, *Recueil de Martens*, 2^e série, vol. VIII, zff. Siehe diesbezüglich S. MINAIDIS, *Die religiöse Freiheit der Muslime in der griechischen Rechtsordnung* (in Griechisch), Athen/Komotini 1990, 74-75.

5 *Recueil de Martens*, 3^e série, vol. VIII, 93ff; ratifiziert durch das Gesetz 4213/14.11.1913, Regierungsblatt Erste Lieferung 229.

6 Siehe G. KTISTAKIS, *Heiliges Gesetz des Islams und Muslime griechischer Staatsangehörigkeit* (in Griechisch), Athen 2006, 41-42 und L. LIVANI, *Die territoriale Integration*

von Griechenland (1830-1947) (in Griechisch), Athen 2000, 489-547, vorwiegend 544-547. Der Status der Inseln des nordöstlichen Ägäischen Meeres wurde endgültig mit dem Abkommen von Lausanne (1923) geregelt. Die Muslime des Dodekanes gehören nicht unter die Glaubensgerichte von West-Thrakien und auf sie findet die Shari'a keine Anwendung, sondern sie müssen die ordentlichen Gerichte anrufen, siehe Ath. KOTZABASSI, *Die familiären Beziehungen von Griechen und Griechischen Muslime* (in Griechisch), Thessaloniki 2003, 37-38.

7 Artikel 7 und 9 des beigefügten Protokolls im Vertrag, *Recueil de Martens* (wie Anm. 4). Siehe

S. SOLTARIDIS, *Die Geschichte der Mufti-Gerichte von West-Thrakien* (in Griechisch), Athen 1997, 60-62.

8 Siehe KTISTAKIS, *Heiliges Gesetz* (wie Anm. 6), 93-94; K. TSITSELIKIS, *Das Abkommen von Athen 1913 im Prokrustesbett* (in Griechisch), in: *Nomokanonika* 1 (2001/1) 101-116; DERS., *Die Position des Mufti in der griechischen Rechtsordnung. Die rechtliche Unbestimmtheit als Faktor der religiösen Freiheit der Muslime in Thrakien* (in Griechisch), in: D. CHRISTOPOULOS (Hg.), *Rechtliche Fragen religiöser Identität in Griechenland* (in Griechisch), Athen 1999, 271-330.

9 *Recueil des Traités de la Société des Nations*, vol. XXVIII, 12ff.

dem durch den Artikel 42 vorgeschriebenen Verfahren aufgrund von Beschlüssen der gemischten Kommissionen zu regeln und nicht aufgrund der Auffassung der Regierungen. Als die Türkei im Jahre 1926 das Bürgerliche Gesetzbuch (Übernahme des Schweizerischen) einführt, aktivierte sie die gemischten Kommissionen und erschlich sich die »Einwilligung« der religiösen Minderheiten (der Juden, Armenier, Griechen), so dass alle Themen des Familienrechts gemäß dem für alle Bürger gemeinsamen türkischen Familienrecht geregelt werden, unter gleichzeitiger Aufhebung der Bräuche und Praxis des Religionsunterrichts nach dem millet-System, das bis damals galt.¹²

Der Artikel 99 des Abkommens von Lausanne umfasst nicht die Abkommen von Konstantinopel 1881 und Athen 1913 in der Liste der Artikel, die nach dem Ende des Krieges weiterhin gelten würden. Infolgedessen ist Griechenland nur verpflichtet, die religiösen Minderheiten gemäß dem Abkommen von Lausanne 1923 zu schützen. Auch wenn eine Meinungsverschiedenheit zwischen dem Griechischen Kassationshof und dem Staatsrat in Bezug auf die Gültigkeit des Abkommens von 1881 besteht, beschränkte sich die Anwendung des Abkommens von 1881 ausschließlich auf Thessalien und Arta, die damals Griechenland angeschlossen wurden.¹³ Das Abkommen von Lausanne schreibt in keinem Falle die Anwendung der Shari'a vor, auch nicht regelmäßiges Tätigwerden der Glaubensgerichte für die muslimische Minderheit, sondern bezieht sich allgemein nur auf die Regelung der Themen des Familienrechts gemäß den Bräuchen der Minderheit. Demzufolge ist die Anpassung der Regelungen und der Maßnahmen des Schutzes der Minderheit möglich, wenn sich die Bräuche modifizieren.¹⁴

2 Herausforderung Shari'a

Bei der Anwendung der Shari'a in West-Thrakien werden ernsthafte Abweichungen sowohl von der griechischen Verfassung als auch von europäischen Rahmenbestimmungen über den Schutz der Menschenrechte festgestellt. Die hauptsächlichsten Probleme betreffen die Gleichheit der Geschlechter (vorwiegend Ehe-Scheidung) und den Schutz der Rechte des Kindes, während das Verfahren, das bei den Glaubensgerichten befolgt wird, keiner maßgebenden Kontrolle unterliegt und nicht dokumentiert ist. Bezüglich der Probleme des Verfahrens führen wir in Kürze nur auf, dass die Entscheidungen der Glaubensgerichte in arabischer Sprache erlassen werden mit dem Ergebnis, dass die Prozessgegner und ihre Verteidiger sie nicht lesen können. Die Behörden der ordentlichen Gerichtsbarkeit

10 *Recueil des Traités de la Société des Nations*, vol. XXVIII, 243ff. Siehe L. LIVANI, *Die territoriale Integration* (wie Anm. 5), 605-621 und DERS., *Griechenland und Minderheiten – Das System des internationalen Schutzes des Völkerbundes* (in Griechisch), Athen 1999, 63ff.

11 Der Artikel 42 bestimmt die Verpflichtungen der beiden Staaten hinsichtlich der Minderheiten, die abschließend die gemischten Kommissionen bilden werden. Der Artikel 43 schreibt vor, dass die Rechte der Minderheiten geschützt werden und absolut gelten, außer wenn Gründe der öffentlichen Ordnung dagegen vorliegen.

12 Siehe diesbezüglich A. ALEXANDRIS, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations, 1918-1974*, Athens 1992, 135-139 und KOTZABASSI, *Die familiären Beziehungen* (wie Anm. 6), 10ff.

13 Siehe die Entscheidung 1723/1980 des Griechischen Kassationshofes, in: *Nomiko Vima* (1981) 1217-1219 und die Entscheidung 1333/2001 des Staatsrates, in: *Armenopoulos* (2001) 1263. Vgl. auch TSITSELIKIS, *Das Abkommen* (wie Anm. 8).

14 Eine sehr bedeutende Entwicklung ist parallel dazu für die französische Insel Mayotte im Indischen Ozean dokumentiert, wo die Mehrheit (73%) der Muslime mit Referendum (11.7.2001) die Modifikation

des diesbezüglichen Gesetzes über die Anwendung des islamischen Rechts genehmigte. Dazu S. BLANCHY, *Les Mahorais et leur terre: Autochtonie, identité et politique*, in: *Droit et Cultures* 17 (1999) 165-185; M. LAMBEK, *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery and Spirit Possession*, Toronto 1993, www.ec.europa.eu/comm/development/oct_new/oct_home_en.cfm?cid=mayotte und www.everyculture.com/Ma-Ni/Mayotte.html; Stand 18.9.2007.

beschränken sich formal darauf zu prüfen, ob die Entscheidungen gegen die öffentliche Ordnung verstoßen und ob sie – mit dem islamischen Recht konform sind – und davon gibt es keine Übersetzung und Kodifizierung.¹⁵ Die Verfassung schreibt im Artikel 4 auf kategorische Art und Weise vor, dass »die Griechen und die Griechinnen gleiche Rechte und Pflichten haben«, ohne dass Abweichungen statthaft sind, und schreibt die Gleichheit der Geschlechter und Maßnahmen zugunsten der Frauen vor.¹⁶ Obwohl der Qur'an die Polygamie¹⁷ gestattet, ist diese Praxis in der Minderheit nicht festzustellen und die Monogamie die vorherrschende Tendenz. Infolgedessen wird zu diesem Punkt eine freiwillige positive Abweichung der Muslime von ihrem Brauch beobachtet, absolut kompatibel mit den griechischen und europäischen gesetzlichen und sozialen Rahmenbestimmungen. Umgekehrt ist das Schließen und Auflösen der Ehe besonders problematisch.

Bei der Eheschließung befindet sich die Frau in klar untergeordneter Position in Bezug auf den Mann. Sie ist nicht berechtigt, einen nicht muslimischen Mann zu heiraten, im Gegensatz zu dem Mann, der eine Christin oder Jüdin¹⁸ heiraten kann, während der Entschluss der Frau von dem Wunsch ihres Vaters beeinflusst oder eher geprüft wird oder, wenn es den nicht gibt, von anderen Männern ihrer Verwandtschaft. Die Auflösung der Ehe¹⁹ begünstigt materiell den Mann und hat drei Formen: Auflösung durch einseitige Erklärung des Mannes (talāq), Auflösung aufgrund einer gemeinsamen Einwilligung (khul), was für die meisten Fällen gilt, und Auflösung wegen ernsthaften Grundes²⁰. Bei der Scheidung auf Grund beiderseitigen Einverständnisses erkaufte die Frau materiell ihre Freiheit. Da damit die Ehe aufgelöst wird, muss sie ausdrücklich auf ihre Rechte der Schenkung durch die Ehe (tafriq) verzichtet haben und auf die dreimonatige Alimente (nafaqah), die der Qur'an²¹ vorschreibt. Normalerweise werden auch im Falle der Scheidung wegen ernsthaften Grundes durch den Ehegatten die dreimonatige Alimente und die Schenkung nicht entrichtet, während die Auflösung durch einseitige dreifache Erklärung des Mannes (talāq) statistisch inexistent ist.

Die Eheschließung durch Vertreter²² war rechtmäßig, bis mit dem Rundschreiben Nr. 21/2002 des Ministers des Inneren der Bundesrepublik Deutschland²³ der Auftrag an die Gemeinden erteilt wurde, dass die muslimischen Ehen, die in Thrakien durch Vertreter geschlossen werden, nicht in die standesamtlichen Bücher eingetragen werden, indem sie als nichtig bezeichnet werden, weil sie gegen die öffentliche Ordnung verstoßen. Die Nationale Kommission für Menschenrechte (EEDA) begutachtete dass die Ehe durch Vertreter nichtig ist und ungültig für die Vertretenen²⁴, selbst wenn die Vertretung durch die Shari'a gestattet ist. Infolgedessen wird diese Praxis bei den Muslimen von West-Thrakien

15 Siehe diesbezüglich KTISTAKIS, *Heiliges Gesetz* (wie Anm. 6), 147-155.

16 Siehe allgemein Ap. GEORGIADIS/M. STATHOPOULOS, *Bürgerliches Gesetzbuch*, Band VIII, Familienrecht, Recht und Wirtschaft (in Griechisch), Athen 2003 und A. GIOTOPOULOU-MARANGOPOULOU (Hg.), *Gleichheit und Entwicklung* (in Griechisch), Athen/Komotini 1998, hauptsächlich 57-121.

17 Qur'an, 4:3. In Ausnahmefällen wurde eine zweite Ehe zugelassen, wenn besondere Gründe vorlagen und nur wenn der Mufti die Erlaubnis erteilte. Der griechische Staat erachtet die zweite Ehe in jedem Falle für ungültig.

18 Qur'an, 5:5.

19 Dazu KTISTAKIS, *Heiliges Gesetz* (wie Anm. 6), 58-68; S. MEKOS, *Die Zuständigkeiten des Mufti und die griechische Gesetzgebung* (in Griechisch), Athen 1991, 61-84, wo Scheidungsurteile der Glaubensgerichte von West-Thrakien vorgelegt werden.

20 Verlassen der Wohnung, Untreue, Ablehnen des Geschlechtsverkehrs, Wechsel der Religionsgemeinschaft, Gewalttätigkeit u. a.

21 Siehe z. B. Qur'an 4:4, 20, 24.

22 Der bevollmächtigte Vertreter war ein muslimischer Erwachsener und wurde seitens eines Interessen oder durch seinen Pfleger eingesetzt.

23 Diese Fälle betreffen griechische Staatsbürger muslimischer Religion in

Deutschland. Siehe allgemein EEDA, *Die durch Vertreter geschlossenen muslimischen Ehen in Griechenland*, Jahresbericht (in Griechisch) 2003. Die konkrete Vorschrift hat in keinem Fall Rückwirkung.

24 In diesem Punkt scheint die Rechtsordnung der Religionsgemeinschaft, wie diese aus den obigen internationalen Abkommen hervorgeht, mit der Rechtsordnung des griechischen Staates zu kollidieren, jedoch wird der Vorbehalt der öffentlichen Ordnung aktiviert, die sowohl durch die Verfassung, als auch durch die internationalen vertraglichen Verpflichtungen Griechenlands sichergestellt wird, siehe diesbezüglich EEDA, *Vertreter* (wie Anm. 23).

nicht mehr beobachtet und folglich wird ein Wechsel des Brauches eingeführt und eine Entfernung von den Vorgaben der Shari'a. In diesem Fall rührt das von der Einbindung des griechischen Staates in die EU her.

In West-Thrakien sind die Ehen von minderjährigen Muslimen, hauptsächlich Mädchen, nicht selten, und manche von diesen werden als besonders problematisch²⁵ angesehen, da sie sehr jung geschlossen werden. Im August 2004 manifestierte sich die Reaktion der griechischen, aber auch der europäischen öffentlichen Meinung über die Ehe eines zweiundzwanzigjährigen Muslims mit einer elfjährigen Muslimin in Komotini. Das Paar, Emigranten in Deutschland, und die deutschen Behörden verlangten Informationen bezüglich der Gültigkeit dieser Ehe, sonst müsste der Mann mit einer zweijährigen Gefängnisstrafe bestraft werden. Die griechischen Behörden antworteten, dass die Ehe ungültig sei.²⁶ Gemäß dem islamischen Recht heiraten die Jugendlichen mit elterlicher Einwilligung, wobei als Mindestgrenze der Eheschließung das zwölfte Lebensjahr²⁷ vorgeschrieben wird. Tendenziell stimmt nach dem internationalen Recht und nach der griechischen Verfassung das Alter der rechtmäßigen Eheschließung überein mit jenem des Eintritts der Volljährigkeit, weil die Interessenten frei und bewusst einwilligen sollen.

Die EEDA gutachtete²⁸, dass Griechenland durch die Abkommen von Athen 1913 und Lausanne 1923 bezüglich der Zuständigkeit des Mufti für Themen des Familienrechts der Muslime von West-Thrakien und bezüglich ihrer Regelung gemäß dem islamischen Recht gebunden ist. Da es jedoch auch für Griechenland neuere international obligatorische vertragliche Vorschriften gibt, befand die Kommission, dass die Ehen griechischer Bürger gültig sind, die ein Mindestalter von achtzehn Jahren haben (Artikel 1350, Abs. 1 BGB), unabhängig von ihrer Religionsgemeinschaft. An dieser Stelle würde der Vergleich der Ehen Minderjähriger in der muslimischen Minderheit von West-Thrakien mit der entsprechenden Praxis von großem Interesse sein, die öfters von den Zigeunern (Roma) in verschiedenen Regionen angewandt wird, unabhängig von ihrer religiösen Einstellung.

Ebenfalls problematisch ist auch die Übertragung der Betreuung der Minderjährigen nach der Scheidung der Eltern. Der Mufti überträgt die Betreuung der Mädchen bis neun Jahren und der Knaben bis sieben an die Mutter, während danach bis zum Eintritt ihrer Volljährigkeit der Vater die Betreuung übernimmt. Die Übertragung erfolgt automatisch.²⁹ Bei der Übertragung der Betreuung wird das Prinzip des Vorranges des Interesses des Kindes³⁰ nicht berücksichtigt, in direktem Gegensatz zu den konstitutionellen und internationalen Verpflichtungen Griechenlands. Dieses Verfahren ist direkt mit der Auflösung der Ehe verbunden und folglich hängt die Verbesserung der Entwicklung von

25 Gemäß den Angaben der Landgerichte Komotini, Xanthi und Orestiada gibt es durchschnittlich fünfmal mehr Scheidungen bei Muslimen als bei Christen, siehe KTISTAKIS, *Heiliges Gesetz* (wie Anm. 6), 143.

26 Siehe allgemein die griechische Tagespresse vom August 2004.

27 Anlässlich einer diesbezüglichen Angelegenheit einer minderjährigen Muslimin legte die Europäische Menschenrechtskommission den Artikel 12 der Europäischen Menschenrechtskonvention aus und befand, dass das Alter von achtzehn Jahren als Mindestgrenze für die Eheschließung nicht das Recht der Eheschließung oder die religiöse Freiheit der Muslimin verletzt, selbst wenn die Shari'a

das zwölfte Jahr festsetzt, siehe EURMENSCHENRECHTSKOMMISSION (EurEDA), *Sache Khan gegen Vereinigtes Königreich*, Beschwerde-Nr. 11579/85, in: *Décisions et Rapports de la Commission Européenne des Droits de l'Homme*, vol. 48, 253 (Urteil über die Statthaftigkeit, 7.7.1986).

28 *Die Eheschließung minderjähriger Kinder durch den Mufti in Griechenland*, Jahresbericht (in Griechisch) 2004, 273-287. Es handelt sich um die Artikel 11, Abs. 8 des Abkommens von Athen (1913) und 42, Abs. 1 von Lausanne (1923). Desgleichen sind die diesbezüglichen Artikel 4 Gesetzes 147/1914 und 10, Abs. 1 Gesetzes 2345/1920 nicht aufgehoben worden

durch den Artikel 9 Gesetzes 1920/1991; ihr Inhalt ist materiell im Artikel 5, Abs. 1 Gesetzes 1920/1991 enthalten, der die Zuständigkeit des mufti für die Ehe der Muslime regelt.

29 KTISTAKIS, *Heiliges Gesetz* (wie Anm. 6), 70-75, 137-143 und MEKOS, *Zuständigkeiten des Mufti* (wie Anm. 19), 34.

30 Für den Vorrang des Interesses des Kindes siehe allgemein Sh. DETRICK, *A Commentary on the United Nations Convention on the Rights of the Child*, The Hague/Boston/London 1999 und vorwiegend Ph. ALSTON (Hg.), *The Best Interests of the Child*, Oxford 1994.

der Subsumption oder Nicht-Subsumption der rechtsverleihenden Befugnisse des Mufti unter die ordentliche Gerichtbarkeit ab.

Schließlich besteht ein bedeutendes Problem der Vereinbarkeit mit dem griechischen und dem europäischen Recht auch beim islamischen Erbrecht. Nach der in der Scharī'a geregelten gesetzlichen Erbfolge erben die Berechtigten automatisch streng festgelegte ungleiche Anteile entsprechend ihrem Geschlecht.³¹ Die männlichen Erben werden ausdrücklich durch den Qur'an begünstigt, weil auf sie – im Blick auf eine patriarchale Gesellschaft, in der allein die Männer für die ihnen zugerechneten Frauen aufkommen sollen – immer eine zweifache Quote entfällt im Verhältnis zu den weiblichen Erben. Diese Praxis in der heutigen griechischen Gesellschaft aufrechtzuerhalten, verstößt sowohl gegen die Verfassung als auch gegen die internationalen Verpflichtungen Griechenlands. Trotz der strengen und klaren Formulierung des Qur'an bezüglich des Erbrechts gibt es in den letzten Jahrzehnten nur wenige Muslime von West-Thrakien, die die Glaubensgerichte und den Mufti für die Beilegung ihrer erbrechtlichen Streitigkeiten anrufen.³² Umgekehrt entfernt sich die Mehrheit der Muslime in West-Thrakien vom islamischen Gesetz und umgeht es stillschweigend, wobei sie zu Lebzeiten ihr Vermögen an ihre Kinder oder ihre Frau übertragen.³³ Jene, die diese Praxis nicht befolgen, enden schließlich bei den ordentlichen Gerichten unter Vermeidung der Glaubensgerichte und regeln ihre Themen gemäß dem BGB. In diesem Fall haben wir eine freiwillige Entfernung der Muslime vom islamischen Recht und eine stillschweigende Änderung des strengen und klar festgelegten Brauchs, da materiell die weiblichen Erben mit den männlichen Erben gleichgesetzt werden.

Abschließend sind wir verpflichtet anzumerken, dass in der muslimischen Minderheit keine Ehrenverbrechen in größerer Quote als sie im übrigen Griechenland beobachtet werden. Wir würden gleichzeitig sagen, dass solche Vorkommnisse, wenn sie nicht ganz ausbleiben, deutlich weniger sind im Vergleich zu entsprechenden, die bei Muslimen anderer europäischer Länder geschehen. Auf keinen Fall dürfen verabsolutierend die besonderen Merkmale der muslimischen Minderheit in West-Thrakien mit den entsprechenden der muslimischen Immigranten in Europa identifiziert werden. Forschungen zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden unter ihnen wären von ausnehmendem Interesse. In einer ersten Annäherung würden wir sagen, dass die Ausgangspositionen, die Ziele, die Einflüsse, die Gefühle, aber auch die Religiosität der Muslime von West-Thrakien verschieden sind von denen, die a) sich zum ersten Male als Immigranten in einem europäischen Land befinden, wobei sie aus einem deutlich islamisch geprägten Land kommen, und von denen, die b) die Immigranten zweiter oder dritter Generation sind.

3 Grundlegendes zur Anpassungsfähigkeit des muslimischen Rechtssystems

Es ist klar, dass der gesetzliche Rahmen, der die Funktion und die Organisation der muslimischen Minderheit in West-Thrakien bestimmt, angesichts der modernen griechischen und europäischen Auffassungen ernsthafte Problemen beinhaltet. Von der normalen sozialen Eingliederung der Minderheit aber hängt direkt sowohl ihr eigener Fortschritt auf allen Stufen (Arbeitsniveau, öffentliches und privates Niveau usw.) ab, als auch das reibungslose, fruchtbare Zusammenwirken der heterogenen Massen (Religiöses, Kulturelles usw.). Die wesentliche Frage im konkreten Fall ist, ob das islamische gesetzliche System eine beliebige Änderung oder Entwicklung im Familienerbrecht der Muslime gestattet, auferlegt, verwirft oder ignoriert.

Gleichzeitig müsste bei der »Kollision«, vorwiegend bei Themen der Menschenrechte, die religiös-kulturelle Differenzierung geschützt werden. Doch sollte man ihre Besonderheit auch auf die Ebene einer Reflexion systematischer Art erheben. Es heißt in der Internationalen Erklärung der Beratung der Vereinten Nationen für die Menschenrechte (Wien 1993), dass »die Bedeutung der nationalen und regionalen Besonderheiten und die verschiedenen historischen, kulturellen und religiösen Traditionen (background) berücksichtigt werden müssen. Es ist jedoch eine Pflicht der Staaten, ohne Rücksicht auf ihr politisches, wirtschaftliches und kulturelles System, alle Menschenrechte und die fundamentalen Freiheiten zu fördern und zu schützen«³⁴. Folglich ist eine große Vorsicht bei der Bestimmung der Grenze zwischen der Bewahrung der religiös-kulturellen Besonderheiten und dem Schutz der Menschenrechte geboten, da es sich um eine besonders sensible Frage handelt, die subtile Handhabung auferlegt.

Die fundamentale Ausgangsposition zum Verständnis jeder islamischen Gesellschaft ist der Satz: »Lā Ilāhā Illallāh«, aus dem hervorgeht, dass der allmächtige und erbarmungsvolle Gott der einzige Schöpfer des Weltalls ist. Aus diesem strengen ontologischen Prinzip der islamischen Weltanschauung resultiert als natürliche Folge mit der Determination jedes rechtlichen Begriffs und vorzugsweise natürlich mit der Grenzbestimmung der Shari'a die Überzeugung, dass dieser Gott allein die Werte der muslimischen Gesellschaft vorschreibt und über jede rechtliche und gesetzgebende Machtbefugnis verfügt.³⁵ Er allein ist berechtigt festzusetzen, was rechtmäßig und was rechtswidrig ist, was für den Gläubigen gestattet ist und was verboten ist, während niemand intervenieren kann, um diese Prozeduren zu ändern, auch nicht der Prophet selbst.³⁶ Der Unterschied zwischen solcher Handhabung der Shari'a und der abendländischen Auffassung über das Recht, die Gesetzgebung und die Möglichkeit der menschlichen Intervention³⁷ ist deutlich. Im Islam hat dann die Shari'a ein viel größeres Gewicht als das Kanonische Recht des Christentums und es gibt keinen Entschluss des Gläubigen in einem beliebigen Sektor des Lebens, der nicht von ihrem streng umrissenen Rahmen beeinflusst wird.³⁸ Dann sieht es so aus, als ob die Shari'a von Anfang an ein vollkommen konsolidiertes, zu einer Änderung unfähiges System sei, welches so oder so über seine Natur, die Ziele oder die Methoden keine Diskussion gestattet und demzufolge ganz unvereinbar mit dem modernen griechischen oder europäischen Recht ist.³⁹

31 Qur'an, 4:11-12. Dazu das Gutachten P. GOTTWALD/D. DIMITRIOU, Über die gesetzliche Erbfolge der Mohammedaner girechischer Staatsbürgerschaft (in Griechisch), in: Armenopoulos (1995) 1354-1355.

32 KTISTAKIS, *Helliges Gesetz* (wie Anm. 6), 82.

33 Siehe N. ELEFTHERIADIS, Erbschaft von Muslimen in Griechenland (in Griechisch), in: *Themis* 32 (1991-1992) 141-143.

34 Das bedeutet, dass im Falle einer Kollision religiös-kultureller Bräuche und Traditionen mit internationalen Normen der Menschenrechte letztere maßgebend sind. Artikel 5, Abs. 1. und Artikel 38, Abs. II, Teil B.

35 Zum Beispiel Qur'an, 7:54, 45:18, 7:157, 16:44 u. a.

36 M.M. A'ZAMĪ bemerkt diesbezüglich: »If the principle of total submission of man's will to Allah is accepted [...] it leads to the belief

that His Will ought to be the only law and that man must submit himself to these injunctions in their entirety«, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, New York 1405/1985, 8. Vgl. auch S.V.

FITZGERALD, *The Alleged Debt of Islamic to Roman Law*, in: *Law Quarterly Review* 67 (January 1951) 82.

37 F.J. ZIADEH kommentiert einige grundlegende Unterschiede zwischen den zwei Systemen: »In a Western state, law defines itself in terms of fundamental rights which are pitted against the »compelling interests« of the state. Islamic law, on the other hand, does not separate the individual and the state. The state is in fact the community itself, and the relations between the individual and the community are defined in terms of duties, not in terms of rights. In a Western state there are all sorts of safeguards, whether in law, constitu-

tion, or convention, that protect the rights of individuals and groups [...]. In an Islamic society everything depends upon the integrity of individuals and those who administer the law«, Integrity ('Adalah) in *Classical Islamic Law*, in: N. HEER (Ed.), *Islamic Law and Jurisprudence*, Seattle/London 1990, 74-75. Vgl. auch N.J. COULSON, *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964, 1-2 und 20.

38 Siehe M. MARIORAS, *Die Shari'a und das Rechtssystem des Islām* (in Griechisch), Athen 2005, 50ff. (unveröffentlichte Inauguraldisser-tation). Besonders wer nicht treu das Gesetz befolgt, das Gott offenbarte, wird als ungläubig erachtet, Qur'an, 5:44, siehe auch 10:109, 4:105, 5:48-49.

39 Siehe MARIORAS, *Die Shari'a* (wie Anm. 38), 13-14, 455-458 u. a.

Doch in keinem Falle ist eine externe Vorschrift, eine gewaltsame Änderung oder einseitige Initiative der europäischen Staaten oder der internationalen Gemeinschaft zur Modernisierung des islamischen Rechtssystems gerechtfertigt. Das gilt für die islamischen Staaten und vor allem für die muslimischen Gemeinden oder Minderheiten, die in den westlichen Staaten leben, mit Ausnahme natürlich von jenen Fällen, die gegen die öffentliche Ordnung der westlichen Staaten verstoßen. Jede solche Bewegung ist von Anfang an dazu verurteilt, ohne substantielle Deckung, wirkungslos und beleidigend bis aggressiv gegenüber einer sehr besonderen Tradition zu bleiben. Umgekehrt muss jeder Vorschlag zur Änderung, damit er mit substantiellen Resultaten akzeptiert wird, von innen kommen und sich unbedingt auf die grundlegenden Prinzipien des Islam stützen. Die Angelpunkte einer jeden solchen Bemühung müssen der Qur'an, die Sunna des Propheten und die administrativ-rechtliche Praxis der ersten Muslime bis zum dritten Jahrhundert der Hijra sein, damit sie von dem muslimischen Bewusstsein akzeptiert wird, das der endgültige Richter und Garant einer jeden solchen Bewegung ist. Jede Bemühung zur Erforschung des Charakters der Shari'a muss ihren Ausgang von ihren Quellen selbst nehmen. Bei näherer Beschäftigung mit den Grundlagen der Shari'a im Qur'an wird ein gewisser rechtlicher Charakter⁴⁰ ersichtlich. Doch auf keinen Fall stellen sie eine systematisch konstituierte Verfassung zur Organisation der Gesellschaft oder einen gesetzgebenden Text⁴¹ dar, der prozessuale Themen regelt. Die Qur'an-Offenbarung hat in erster Linie einen sittlichen Charakter, der den Lebensrahmen der Muslime regelt, ohne zu versuchen, systematisch Zustände vorzusehen, indem sie bezüglich zukünftiger Probleme für Antworten ad hoc sorgt, wie der Gesetzgeber des positiven Rechts.⁴²

Die Herausarbeitung der Besonderheiten des Qur'an als gesetzlicher Text war keine einfache Sache und beschäftigte seit früher Zeit die muslimischen Fachleute.⁴³ So wurden

40 Die Qur'an-Zeilen, die sich generell auf rechtlich-sittliche Themen beziehen, sind etwa fünfhundert, jedoch nur achtzig davon, würden wir sagen, haben einen rein rechtlichen Charakter. Die Zählung stützt sich auf C. OSTROROG, *The Angora Reform*, London 1927, 19. 'Abd al-Karim ZAYDÄN, *al-Wajiz fi usul al-fiqh*, Beirut 1405/1985, 156-157 und 'Abd al-Wahhāb KHALLĀF, *'Ilm usul al-fiqh*, Kairo 1397/1977, 32-33 nennen 70 Zeilen für das Familienrecht, 70 für Verkaufsverträge und Zivilrecht, 30 für Strafrecht, 13 für das Strafverfahren, 10 für verschiedene Institutionen, 25 für das internationale Recht und insgesamt 228 Zeilen für Steuerwesen und verschiedene soziale Regelungen.

41 S. D. GOITEIN betrachtet die gesetzlichen Regelungen als Teil der Offenbarung: »Even strictly legal matters were not irrelevant to religion, but were part and parcel of the divine revelation and were included in the heavenly book, which was the source of all religion«, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden 1965, 129-130. Doch siehe den Kommentar von J. SCHACHT: »During the greater part of the first century Islamic law, in the technical meaning of the term, did not as yet exist. As had been the case int the time of the

Prophet, law as such fell outside the sphere of religion ...«, *Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, 19.

42 In Bezug auf die Einführung und die Festlegung von sittlichen, sozialen und rechtlichen Werten aus dem Qur'an in sehr frühem Stadium der muslimischen Gemeinde siehe H. ABDAL-ATI, *The Concept of Morality in Islam*, in: *JRAI* 2, No 3 (1975) 37-40; K. CRAGG, *The House of Islam*, Belmont 1969, 45; C. J. ADAMS, *A Reader's Guide to the Great Religions*, New York/London 1965, 316; S. A. KAMALI, *The Moral Basis of Faith. An Islamic Interpretation*, in: *MW* 55 (1965) 9-18 und 112-116; D. RAHBAR, *God of Justice*, Leiden 1960; Toshihiko IZUTSU, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*, Tokyo 1959 und R. ROBERTS, *The Social Laws of the Qur'an*, London 1925, 1971.

43 Die wesentlichsten Probleme des Qur'an als gesetzlicher Text sind die nachträgliche Annullierung mehrerer Regelungen, die bereits eingeführt worden waren, die Widersprüche und die Wiederholungen, die zurückzuführen sind auf seinen erzieherischen Charakter und auf die lange Periode, die die Offenbarung dauerte. Eine Bemühung zur Abstimmung dieser Widersprüche erfolgte mit der Methode der »Aufhebung« (asbāb

al-nuzūl). Dazu A. RIPPIN, »The Function of Asbāb al-Nuzūl in Qur'anic Exegesis«, in: *BSOAS* LI (1988); Abū 'Ubayd al-Qāsim BIN SALLĀM'S, *The Exegesis of Q 2:106 and Islamic Theories of Naskh: mā nansakh min āya aw nansahā na'ti bi khayrin minhā aw mithlihā*, in: *BSOAS* XLVIII (1985); J. WANSBROUGH, *Quranic Studies*, Oxford 1977, 38, 141, 147, 197.

44 Für das 'urf siehe allgemein N. J. COULSON, *Muslim Custom and Case-Law*, in: *Welt des Islams* VI (1959) 13-24; R. BRUNSCHVIG, *Considérations sociologiques sur le droit Musulman Ancien*, in: *Studia Islamica* III (1956); L. MILLIOT, *Introduction à l'étude du Droit Musulman*, Paris 1953, 156-167. Siehe Qur'an, 3:110, 7:199, 22:78 und vor allem 2:233.

45 Es ist natürlich selbstverständlich, dass viele von den neuen rechtlichen Regelungen in direkten Gegensatz zu verschiedenen vorislamischen Praktiken kamen und sie schließlich aufhoben: »The Qur'an introduced new rules and regulations which in many cases contradicted earlier patterns of life and customs. These new regulations needed to be implemented«, A'ZAMĪ, *Origins* (wie Anm. 36), 20. Siehe auch D. S. POWERS, *Studies in Qur'an and Hadith: The Formulation of the Islamic Law of Inheritance*,

viele von den vorislamischen rechtlichen Regelungen bewahrt, wobei das konventionelle Recht, 'urf⁴⁴, in mehreren Fällen auch in der muslimischen Gesellschaft⁴⁵ Anwendung fand. Dieser Parameter bietet in Verbindung mit dem allgemeinen Prinzip des Qur'an, dass der überlieferte Status quo stillschweigend akzeptiert wird, wenn er nicht in Gegensatz mit dem Islam gerät und es im Qur'an gegen ihn keinen ausdrücklichen Beleg gibt, mehrere Lösungen für die Probleme, die sich aus seiner Untersuchung als rechtlicher Text ergeben. Gleichzeitig deckt er auch die rechtlichen Gesetzeslücken ab, die es im Qur'an gibt.⁴⁶ Bei der Expansion des Islam gab es für die rechtliche Regelung der vielen neuen Fragen, die sich ergaben, größere Spielräume der Flexibilität als später.

Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass das prophetische Wirken Mohammeds nicht von Anfang an ein neues Rechtssystem schuf, indem er insgesamt das vorige konventionelle Recht aufhob, sondern dass er es umstellte und mit rein islamischen Elementen ergänzte.⁴⁷ Der Prophet war deutlich religiöser Reformator⁴⁸, direkt bevollmächtigt von Gott, um die vorexistenten sozialen Strukturen mit islamischem Inhalt umzudeuten, wie sich dies von der Offenbarung der neuen Religion ergab.⁴⁹ Er akzeptierte und assimilierte⁵⁰ viele Sitten und Bräuche, die nicht in Gegensatz standen zu den Geboten des Islam bei gleichzeitiger Aufhebung all dessen, was sich nach Buchstabe oder Geist in Nichtübereinstimmung befand mit dem Inhalt der neuen Religion.⁵¹

Schließlich ergaben sich große Spielräume der Flexibilität der Shari'a aus ihrer praktischen Anwendung während der Ausübung der administrativen Machtbefugnis durch die muslimischen Führer der ersten Jahrhunderte der Hijra und die gerichtliche Praxis der kadis bei der Regelung rechtlicher Probleme.⁵² Es sind wesentliche Unterschiede zwischen dem idee-theoretischen Rahmen der Shari'a, wie diesen die großen theoretischen Lehrer festlegten, und ihrer praktischen Anwendung durch die administrativen Würdenträger⁵³

Berkeley 1986, 7 und COULSON, *History* (wie Anm. 37), 11, 22, 64-65.

46 Auf diese Weise wird ein noch elastischerer, wenn auch klar vorgeschriebener Rahmen der rechtlichen Approximation gegeben, als auf den ersten Blick ersichtlich wird. Dieser kann sich in der Diskussion über die Möglichkeiten der Entwicklung des islamischen Rechtes besonders nützlich erweisen.

47 J. N. Anderson vertrat, dass Mohammed sich nicht merklich von der vorigen konventionellen Praktik entfernte: »It is evident that Muhammad himself made no attempt to work out any comprehensive legal system [...] instead, he contented himself with went little beyond ad hoc amendments to the existing customary law«, *Recent Developments in Shari'a Law*, in: *MW* 40 (1950) 245.

48 F. RAHMAN bemerkt, dass Mohammed sich nicht besonders mit der Gesetzgebung beschäftigte und betont seine religiöse Rolle: »The Prophet was primarily a moral reformer of mankind and that, apart from occasional decisions, which had the character of ad hoc cases, he seldom resorted to general legislation as a means of furthering the general Islamic cause«, *Islamic Methodology*

in *History*, Karachi 1965, 10. Vgl.

E. TYAN, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*,

Leiden 1960, 64 und C. SNOUCK HURGRONJE, *Mohammedanism*, 1916, 60. Anders S. D. GOITEIN: »The idea of the Shari'a was not the result of post-Qur'anic developments, but was formulated by Muhammad himself«, *Studies* (wie Anm. 41), 133.

49 MARIORAS, *Die Shari'a* (wie Anm. 38), 187-193.

50 Die konkrete Fähigkeit der Assimilation der zeitlichen, historischen, geografischen, politischen und kulturellen Gegebenheiten sollte das bezeichnendste Merkmal des Islam darstellen und gleichzeitig die größte Hinterlassenschaft für die spätere Ausbreitung, bei der es gelang, sein Reich in einem großen Teil der Welt für einen langen Zeitraum zusammen zu halten.

51 »In short, the Qur'anic regulations modify in certain particulars rather than supplant entirely the existing customary law [...]. Once again the legislation is by way of a supplement to, not a substitute for, the existing customary law«, COULSON, *History* (wie Anm. 37), 15 und 17.

52 G. MAKRIIS bemerkt diesbezüglich: »Die konventionellen Rechte der Provinzen, die Entscheidungen des Kalifen und die Gesetze, die die Richter verabschiedeten, schufen einen extremen Zustand der Subjektivität, wo selbst hypothetisch ein und dasselbe Gesetz Gottes nicht genau festgesetzt werden konnte. [...] Die Shari'a bewahrte immer eine Dynamik, die es ihr gestattete der islamischen Wahrheit zu genügen: in untereinander sehr verschiedenen Gesellschaften und historischen Zeiten, jedes Mal entsprechend den bestehenden sozial-politischen Verhältnissen«, *Islam* (in Griechisch), Athen 2004, 78-79.

53 »In vielen Fällen wurden die lokalen Bräuche und vorislamischen traditionellen Gewohnheiten, in Verbindung mit dem willkürlichen Willen des Herrschers, die rechtliche Basis der Regierung. [...] Wenn auch, theoretisch, angenommen wurde, dass der Herrscher die Normen der sharia anwenden würde, war die gewöhnliche Praxis, aufgrund von Bräuchen und Traditionen Gesetze zu geben und zu regieren«, P. G. VATIKIOTIS, *Islam und Staat* (in Griechisch), Athen 2000, 41-42 (*Islam and the State*, New York 1987).

und die kādīs⁵⁴ festzustellen. Folglich können und müssen die immer neu entstehenden großen oder kleineren Gesetzeslücken⁵⁵ als unerlässliche Voraussetzung und Ausgangsposition der Diskussion im Blick auf die Spielräume der Änderung oder Entwicklung des islamischen Rechts⁵⁶ zugrunde gelegt werden. In der Diskussion im Blick auf die Vereinbarkeit der Shari'a mit der modernen Rechtskultur gibt es auch andere Begriffe, die sich besonders nützlich erweisen können, jedoch würde ihre Darlegung die Grenzen dieses Artikels sprengen. Wir beschränken uns auf den Begriff der »guten« bid'a – »Innovation« (bid'a hasana oder mahmūda). Auch wenn sie nicht von allen Muslimen akzeptiert wird und sie zu Zeiten intensiv dagegen polemisiert haben, kann sie dennoch einige kleine Änderungen auf den Weg bringen. Dies geschah im frühen Islam zum Zwecke der besseren Anpassung der Gläubigen an die Notwendigkeiten einer jeden Epoche, ohne sich vom islamischen Verhaltensrahmen zu entfernen. Infolgedessen ist zu prüfen, inwieweit derartige Verfahrensweisen wieder als Mittel einer friedlichen Harmonisierung der Shari'a mit dem modernen Rechtsrahmen funktionieren. Auf alle Fälle soll jede Bemühung ernsthaft die ideale Auffassung der Muslime aller Epochen berücksichtigen, sowohl für die Shari'a selbst, als auch im Blick auf die der guten, alten Musterepoche zugeschriebenen Atmosphäre.

Der Fall West-Thrakien weist beträchtliche Besonderheiten auf, er ist jedoch bezeichnend für das langjährige Zusammenleben der Christen und Muslime auf europäischem Territorium und aus diesem Grunde kann er dazu dienen, Schlussfolgerungen in Bezug auf die Vereinbarkeit von islamischem und europäischem Recht zu ziehen. Die gewonnene Schlussfolgerung aus der Studie des Rechtsstatus der griechischen Muslime von West-Thrakien lässt sich m. E. auch generell auf jede muslimische Gemeinde innerhalb des europäischen Territoriums anwenden.

Das bedeutendste Element, wie wir weiter oben sahen, ist die freiwillige Modifikation des Brauchs der Gemeinde. Sich aus eigenem Entschluss von dem überlieferten Brauch der Vorfahren zu entfernen und die konsolidierte Gewohnheit zu ändern, wie das zum Beispiel im Erbrecht nach langjährigem Zusammenleben mit einer andersartigen Kultur festgestellt wird, stellt den bedeutendsten Parameter dar, der hervorgehoben und mit jedem Mittel geschützt werden muss. Dieses Element funktionierte während der gesamten Dauer der Ent-

54 J. Schacht argumentiert in seinem Werk *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, 19ff, dass die kādīs substantiell zur Zeit der Umayyaden die Grundlagen ihres nachherigen islamischen Rechtes einführen unter Integrierung des vorexistenten konventionellen Rechts und ihrer persönlichen Ansichten. Dazu COULSON, *History* (wie Anm. 37), 30 und BRUNDSCHWIG, *Considérations* (wie Anm. 44). Für das Interesse der Umayyaden oder Nicht-Interesse hinsichtlich des religiösen Gesetzes siehe J. BURTON, *An Introduction to the Hadith*, Edinburgh 1995, XIII; A.A. DIXON, *The Umayyad Caliphate 65-86/684-705*, London 1971, 20-21; P. CRONE/M. HINDS, *God's Caliph: Religious Authority in the First of Islam*, Cambri dge 1986, 1 und 58; N. ABBOTT, *SALP*, vol. II, 18; G. R. HAWTING, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750*, London/Sydney 1986, 11-18 und 123-128.

55 »Die verschiedenen Kodifizierungen der sharia aus den verschiedenen Schulen von Rechtsgelehrten bringen eine ideale Verhaltensordnung zum Ausdruck, wobei jedoch auch heute noch die lokalen Bräuche und die lokale Praxis und Tradition maßgebend sind [...]. Somit soll sich niemand wundern, dass in allen Zeiten der islamischen Geschichte die sharia und die verschiedenen Kodifizierungen so oft ignoriert wurden«, VATIKIOTIS, *Islam* (wie Anm. 53), 42.

56 Siehe MARIORAS, *Die Shari'a* (wie Anm. 38), 374-379, 455-456.

57 Eine gebotene Notwendigkeit ist ebenfalls die Aufhebung der rechtsverleihenden Machtbefugnisse des Mufti, dessen Rolle sich ausschließlich auf seine religiösen Pflichten, d. h. auf die Auslegung des Qur'an und den Erlass einer fatwā beschränken muss. Gleichzeitig ist erforderlich, dass die Institution der kādīs als beratendes Organ der ordentlichen Gerichtsbarkeit reaktiviert wird.

58 Dieser Punkt ist außerordentlich schwierig auch für die Muslime selbst, die sich intensiv bemühen müssen, dass sie einerseits normal in die europäischen Gesellschaften eingegliedert werden und dass sie Fortschritte machen, andererseits, dass sie ihre Tradition und Verbindung mit ihrer Vergangenheit bewahren. Dabei lauert die Gefahr, dass die Maßnahmen, die der Staat zugunsten der Minderheiten ergreift, entgegengesetzte Resultate haben. Dazu M. MONTGOMERY, *Legislating for a Multi-Faith Society*, in B. HEPPLE/Em. SCZYRACK (Eds.), *Discrimination: The Limits of Law*, London 1992, 193.

59 Wie J. RAZ bemerkt: »The phenomenon of a multicultural society goes beyond mere toleration and non-discrimination. It involves recognition of the equal standing of all stable and viable cultural communities existing in a society«, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986, 38.

wicklung und Expansion des Islams mit Resultaten, die ein Zusammenleben mit anderen kulturellen Traditionen und die Assimilation vieler fruchtbarer Merkmale gestatteten. Dieser Parameter lässt sich vollständig in den Rahmen der obigen religionswissenschaftlichen Reflexionen einbeziehen, denen es um die unerlässlichen Voraussetzungen für die friedliche Anpassung der Shari'a an die moderne Epoche geht. Keine externe Intervention zur Änderung der Shari'a kann von den Muslimen akzeptiert werden, vielmehr muss jede kleine und größere Differenzierung von innen anfangen, sich unbedingt rückbeziehen auf die ruhmreiche muslimische Vergangenheit und abschließend vom muslimischen Bewusstsein gewürdigt werden. Das muslimische Bewusstsein ist – in absoluter Übereinstimmung mit dem kirchlichen Bewusstsein hinsichtlich christlicher Identitäten – der unzweideutige, alleinige Richter und Garant des Erfolges einer jeden solchen Bewegung.

Abschließend ist festzuhalten, dass der konstitutionelle Staat, in dem es institutionalisiertes islamisches Recht gibt, grundsätzlich allen Muslimen die Möglichkeit der allgemeinen ordentlichen Gerichtsbarkeit für die Themen des Familien-Erbrechts garantieren muss, so dass diejenigen frei auswählen können, die sich von dem konkreten Anwendungsbereich der Shari'a zu entfernen wünschen.⁵⁷ Der Staat ist in diesem Falle zur Sicherstellung der Menschenrechte verpflichtet, wie diese sich aus den internationalen Abkommen und dem modernen Geist des Gesetzes und dem gleichzeitigen Schutz der Besonderheiten all jener Gemeinden ergeben, die das Recht des Ausdrucks ihrer vielgestaltigen besonderen Merkmale beanspruchen.⁵⁸ Diese Themen sind von bleibendem Interesse, und in vielem werden sie m. E. den Prüfstein für das substantielle, friedliche und fruchtbare Zusammenleben differenter Völker und Traditionen in der modernen Welt darstellen.⁵⁹

Zusammenfassung

Zur Mitte des 14. Jahrhunderts war West-Thrakien von den Ottomanen eingenommen worden. Anfang des 20. Jahrhunderts wurde dieser Landstrich Griechenland zugeteilt und beherbergt seit dem eine respektable muslimische Minderheit. Bei der Umsetzung der Shari'a gab es aber ernsthafte Abweichungen von der griechischen Verfassung wie von europäischen Bestimmungen. Das stellte (und stellt) eine große rechtliche und kulturelle Herausforderung dar: So wurde z. B. vor kurzem die Eheschließung durch Vertreter für ungültig erklärt. Aber auch andere Bereiche des islamischen Familienrechts unterliegen einer Modernisierung. Der zweite Teil des Beitrags widmet sich grundlegenden Fragen des muslimischen Rechtssystems, wie z. B. dessen konkrete Fähigkeit zur »guten« Innovation (*bid'a hasana* bzw. *mahmūda*), wie dies etwa dem Autor zufolge in West-Thrakien anschaulich und konkret der Fall ist.

Summary

In the middle of the 14th century Western Thrace was captured by the Ottomans. At the beginning of the 20th century this region was given to Greece and since then it has been the home of a respectable Muslim minority in Greece. With the implementation of the sharia there were, however, serious deviations from the Greek constitution as well as from European regulations. This constituted and constitutes a major legal and cultural challenge: For example, marriage by proxy was recently declared invalid. But other areas of Islamic family law are also subject to modernization. The second part of the contribution addresses fundamental questions of the Muslim judicial system, such as its concrete ability to assimilate and be innovative (*bid'a hasana* or *mahmūda*) as this is, for instance, clearly and concretely the case, according to the author, in Western Thrace.

Sumario

A mediados del siglo XIV fue conquistada la Traquia occidental por los otomanos. A principios del siglo XX, ésa tierra pasó a ser parte de Grecia, albergando desde entonces una considerable minoría musulmana. En la aplicación de la Scharia hay, sin embargo, importantes diferencias con la constitución griega y las reglas europeas. Esto representa un gran desafío en el plano jurídico y cultural. Así, por ejemplo, ultimamente se ha declarado inválido el matrimonio por »poderes«. Pero también otros aspectos del derecho familiar musulmán se han tenido que modernizar. La segunda parte del artículo trata de preguntas fundamentales del derecho musulmán, como, por ejemplo, de su capacidad concreta de asimilación e innovación (*bid'ā hasana* bzw. *mahmūda*), lo cual es, según el autor, el caso en la Traquia occidental.

Rechenschaft – Als Priester und Philosoph in Ankara

von Felix Körner¹

Zu den bekanntesten türkischen Denkern zählt Ahmet İnam. Er leitet den Fachbereich Philosophie der *Middle East Technical University* (türk. ODTÜ) in Ankara. Die 1956 gegründete staatliche englischsprachige Universität hält im offiziellen Ranking einen Spitzenplatz unter den türkischen akademischen Einrichtungen. Sie wird von der Öffentlichkeit als Gegenpol zu den islamistisch-nationalistischen Tendenzen im Lande wahrgenommen und daher gelegentlich als »atheistisch und links« etikettiert. Landesweit bekannt ist der über 20 Meter hohe Schriftzug, den Studenten vor Jahren in das universitätseigene Fußballstadion geätzt haben und den manche bis heute für den tiefsten Wunsch der dort Studierenden halten: *Devrim* – »Revolution«. Das Philosophische Seminar der ODTÜ steht mit der Mehrzahl seiner Lehrkräfte in der angelsächsischen Tradition;² nicht so Ahmet İnam.

Bei der Erforschung koranhermeneutischer Neuansätze in der türkischen Hochschultheologie der Gegenwart³ hatte mir ein Koranexeget auf die Frage, was ihn zu seiner neuen Auslegungsmethodik gebracht habe, geantwortet: Entscheidende Anregungen verdanke er Ahmet İnam. Aus solchen Sondierungsinterviews war mir bereits bewusst, dass es auch an einem sonst der analytischen Philosophie verpflichteten und gerade in Logik profilierten philosophischen Seminar Interesse für kontinentaleuropäisches Denken gibt, hermeneutische Philosophie gelehrt und Autoren wie Hans-Georg Gadamer gelesen werden; und dass in der Türkei Philosophen selbst auf die andernorts als derzeit anregungsimmun geltende muslimische Theologie Einfluss haben können. All dies motivierte mich zu einem vielleicht etwas dreisten Versuch. Im September 2004 bewarb ich mich am Philosophischen Institut der ODTÜ und schlug vor, philosophische Anthropologie oder Religionsphilosophie zu unterrichten: Fächer, die bisher keinen Raum im dortigen Curriculum hatten. Auf mein Angebot hin wurde ich eingeladen, dem Dozentenkollegium einen Vortrag freier Themenwahl zu halten. Ich sprach zu »Zeit und Ewigkeit«, einem Thema, das mich neuerlich zu interessieren begonnen hatte, als ich eine Uhr erstand, die meine langjährige Digitaluhr nun als Modell mit Zeigern ablöste. Nach diesem Aufhänger versuchte ich den türkischen Philosophen zu zeigen, dass Philosophie Einsichten aus religiösen Traditionen aufnehmen kann, ohne dadurch unphilosophisch zu werden.⁴ Die anschließende Diskussion war furchterregend. Religionen, so hielt man mir entgegen, könnten sich nur dogmatisch – und das heiße: nicht-begründend – äußern; sie seien also genau das Ende jeder rationalen Erkenntnis. Mir wurde der Vorwurf gemacht, ich

¹ Seit 2002 leben in der türkischen Hauptstadt drei Jesuitenpatres. Die erste Einladung nach Ankara ging von der islamisch-theologischen Fakultät aus, die theologische Gesprächspartner suchte. Die Jesuitenkommunität betreut nun die türkischsprachigen Christen vor Ort und steht im muslimisch-christlichen Dialog, insbeson-

dere auf akademischer Ebene. Wir haben ihr deutsches Mitglied um einen Erfahrungsbericht gebeten. Da es sich hier um einen Erfahrungsbericht handelt, erlaubt sich der Autor dieser Zeilen, in der Ichform zu schreiben

² Vgl. www.metu.edu.tr.

³ Felix KÖRNER, *Revisionist Koran*

Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology.

Rethinking Islam, Würzburg 2005. Vgl. jetzt DERS., *Alter Text – neuer Kontext*. Koranhermeneutik in der Türkei heute, Freiburg 2006.

⁴ Vgl. Felix KÖRNER, Time and Eternity. Bible and Koran, in: *Philotheos* 5 (2005) 430–438.

wollte die Philosophie in Theologie verwandeln; und damit sei die in der Philosophie glücklich gewonnene Freiheit dahin. In meiner Antwort legte ich dar, dass Theologie es sich keineswegs leisten kann, dogmatisch zu behaupten, ohne zu begründen. Selbst ihre Voraussetzungen kann sie nicht stillschweigend hinnehmen – sie muss sie rechtfertigen. Nur handelt es sich bei theologischen Aussagen – wie bei Lebensdeutungen überhaupt – um solche, deren volle Evidenz noch aussteht, die daher wissenschaftstheoretisch gesehen hypothetisch sind. Der Gesprächspartner replizierte, wer so etwas vertrete, sei kein Theologe mehr; da ich aber qua Geistlicher ganz offenkundig Theologe sei, könne er dies nur als Tarnung gelten lassen. Er endete mit einem Scherz, der sich auf meine Eröffnungsbemerkung bezog: »Und wie zeigt Ihre neue Uhr die Ewigkeit an?«

Nach dieser Veranstaltung gab ich die Hoffnung auf, in der Türkei Philosophie zu unterrichten. Man hielt mich offenbar für einen Missionar, der unter dem Deckmantel eines neutralen Faches Proselytismus betreibt. – Diese Empfindung sollte sich zwar als verkehrt erweisen. Dennoch ist es angezeigt, hier zuerst der Frage nachzugehen, wie Missionare heute in der Türkei arbeiten.

1 Siedler, Zeltmacher, Informatiker

Auf türkischem Boden sind etwa 1000 freikirchliche Missionare tätig. So sagt es mir zumindest eine Familie aus dem Nordosten der USA, die seit 1995 an der Schwarzmeerküste lebt.⁵ »Wir werden von unserer Gemeinschaft daheim unterstützt; vor allem durch das Gebet«, erklärt die Mutter. Sie ist Hausfrau und unterrichtet die beiden Töchter im Rahmen eines amerikanischen Heimschulsystems. Darüber hinaus besuchen die zwei, zehn und zwölf Jahre alt, keine Schule. Die Kinder zeigen mir, was sie heute gelernt haben: Wie die amerikanischen Siedler Nägel herstellten. Daheim spricht man Englisch, man beherrscht aber auch das Türkische. Eine Tochter betet vor dem Abendessen um die Bekehrung der Muslime und übt anschließend Selbstkritik: Die Familie sei doch gar nicht genügend im Sinne ihrer Sendung tätig. Gefragt, was man denn mehr tun solle, sagt sie: Bibeln verteilen. Die Familie lebt eine Religiosität, die ganz auf die individuelle Glaubensentscheidung setzt. Der Vater hat neben Informatik Theologie studiert, unter anderem in Harvard. Alle vier stehen in freundschaftlichem Kontakt zu einem deutschen katholischen Geistlichen, Pfarrer ›Joseph‹. Er gestattet der örtlichen evangelikalen Gruppe, ihre Gottesdienste in seiner Kirche zu halten. Der Familienvater meint, mir ein Kompliment zu machen, als er sagt: »Sie sind neben ›Joseph‹ der einzige mir bekannte katholische Priester, der Jesus wirklich liebt.« Die Gesellschaft Jesu sieht er folgendermaßen: »Ihr Jesuiten wart den Kirchen der Reformation Beispiel und Ansporn, weil Ihr missionarisch wart. Heute redet Ihr mir zu viel von Dialog und zu wenig von Bekehrung.« Er unterrichtet Informatik an der staatlichen Universität vor Ort. »Wie Paulus Zeltmacher war, so bin ich Dozent«, sagt er. Dass er seine eigenen Studenten auf den Glauben anspreche, komme in der Regel nicht vor. Eine Tochter hakt ein und fragt, warum der Vater so zurückhaltend gegenüber seinen eigenen Hörern sei. Er erklärt, dass er bei zu großer Offenheit seine Arbeitsstelle riskiere. Klientel für eine mögliche Bekehrung sind vor allem Türken, die übers Internet auf Zeitungsanzeigen wie »Möchtest du den wahren Jesus kennenlernen?« antworten und so in Kontakt mit eigens dafür geschulden Missionaren kommen.

5 Aus Gründen der Diskretion werden Einzelheiten nicht bis zur Identifizierbarkeit ausgeführt; wenn im Text

Namen verändert sind, stehen sie in einfachen Anführungszeichen.

Die Missionare sind nicht aufdringlich. Sie schicken den Interessenten das Neue Testament und Broschüren. Ihre Theologie ist denkbar einfach. Das Evangelium wird in vier Sätzen zusammengefasst: »Gott liebt dich. Du hast gesündigt. Jesus ist für dich gestorben. Nimm ihn an.« Wer sich von dieser Botschaft ansprechen lässt, kann nach einigen Monaten getauft werden. Die Missionare sind durch die Regeln ihrer Bewegung angehalten, den Kontakt nach dem dritten Versuch abubrechen, wenn der Kandidat kein Interesse zeigt, »Jesus in sein Leben aufzunehmen«. Monatlich erteilen sie der Zentrale in den USA Rechenschaft, wie viele Kontakte man knüpfen konnte.

Im Gottesdienst am Sonntagnachmittag steht der »Lobpreis« im Mittelpunkt. Über Overhead-Projektor an die Wand geworfene türkischsprachige, aus dem Englischen übersetzte Lieder werden in schneller Folge zu Gitarre und Bongo gesungen. Man singt auffallend laut. Der gemeinsame rhythmische Gesang, impulsiv-stereotypes freies Gebet und der demagogische Tonfall der Predigt rütteln an den Emotionen der etwa fünfzehnköpfigen Versammlung, schaffen eine »Es gibt viel zu tun, packen wir's an«-Stimmung. Die Predigt des Informatikers und Theologen zu *Hebräer Kapitel 12* erfordert jedoch Mitdenken und hat einen betrachtenden Zug: »Ihr steht hier nicht vor dem Berg des Gesetzes, ihr steht vor Christus, vor der Erlösung, die er für euch bewirkt hat, Ihr seid zum Berg Zion hingetreten.«

2 Scriptura, Fides, Ratio

Das Reflexionsniveau dieses Predigers ist dem vieler seiner Kollegen überlegen. Dies wurde mir auf folgende Weise klar. Ein 22-jähriger Student, ›Murat‹, läutet an unserer Kirchenpforte in Ankara. Er will mit mir sprechen, stellt präzise Fragen über die Heilsnotwendigkeit der Sakramente und erzählt dann, dass er seit einem Jahr zu einer evangelikalen Gruppierung gehört. Drei Monate nach der ersten Bekanntschaft sei getauft worden. Nun sei er verletzt, und zwar von der antikatholischen Polemik der Prediger. Sie treffe ihn, weil seine Großmutter – im Unterschied zu seinen laut Personalausweis muslimischen, de facto areligiösen Eltern – eine fromme Irin gewesen sei. Der junge Türke kommt mit ähnlichen Motiven wie einige seiner Altersgenossen, die in den letzten Jahren den Weg zu uns gefunden haben. Die feurige Glaubensentscheidung, die ihnen Zutritt zu einer Freikirche verschaffte, sucht neue Nahrung. Sie monieren typischerweise viererlei. Erstens die unklare Struktur ihrer evangelikalen Gruppierung; türkische Muslime, die einen bürokratisch verwalteten Islam kennen und am Westen besonders die Ordnung schätzen, empfinden die hierarchische Struktur der katholischen Kirche oft attraktiv, weil klar und sicher. Zweitens stört sie, wie sie sagen, die »Pop-Kultur in den selbstgemachten Gottesdiensten«. In der Türkei gibt es eine große Ehrfurcht vor Maria – täglich besuchen Muslime unsere Kirche und zünden vor dem dortigen Marienbild eine Kerze an; sie suchen keine laute, den Feiernden nach außen wendende Gottesdienstform, sondern Besinnung; die Empfindung, Mitfeiernder in einer alten Tradition zu sein, ist für sie bergend. Drittens entdecken türkische Suchende, beispielsweise über Internet und Fernsehen, die geistlichen Reichtümer der Kirche – Orden, Heilige, Sakramentalien, Meditation – Traditionen, wie sie ihre Freikirche als unevangelisch ablehnt, die die jungen Menschen aber ansprechen. Und schließlich können viele der Prediger den ernsthaften Fragen der Neubekehrten keine weiterführende Antwort geben. ›Phil‹ und ›Helga‹ besuchen mich drei Wochen nach ›Murats‹ erster Kontaktnahme. ›Phil‹ hat in Alaska, wie er eindrücklich schildern kann, zum Glauben und in einer Bibelschule seine deutsche Frau ›Helga‹ gefunden. ›Phil‹ ist ärgerlich, seitdem er erfahren hat, dass

sein Kind – wie er sich ausdrückt – Katholik werden will. Der Prediger will entweder sich überzeugen, dass man als Katholik doch Christ sein kann, oder aber mich überzeugen, dass der *Katechismus der Katholischen Kirche*, den er aus gegebenem Anlass online untersucht hat, biblisch unhaltbar ist. Sein Argument lautet: Da der Glaube allein genügt, ist die Taufe nicht heilsnotwendig. – Meine Antwort, dass eine Begierdetaufe eine Ausnahme sei, sonst aber nicht nur die private Entscheidung des Einzelnen notwendig für den Eintritt ins Heils sei, sondern auch die Gemeinschaft der Kirche, durch die Christus sakramental handelt, ist ihm unannehmbar: »I'm sorry, it's not in the Bible.« Über seiner Meinung nach eindeutige Bibelverse hinaus kann er nichts gelten lassen. ›Helga‹ hatte bisher geschwiegen. Sie spricht das Schlusswort, und zwar auf Englisch, damit es auch ihr Mann versteht: »You know, Father, we are a bit simplistic.«

Gerade in der nationalistischen Presse wird christliche Missionarstätigkeit regelmäßig gebrandmarkt. Zu gern wird der Vorwurf wiederholt, dass die amerikanischen Missionare Bibeln mit 100-Dollar-Scheinen verteilten und so die einheitliche türkische Nation zersplitterten. Glaubwürdig daran ist, dass die Freikirchen ihre Gläubigen karitativ unterstützen, wie das von jeder Gemeinde zu erwarten ist; Bekehrung durch Bestechung passt nicht in die Entscheidungslogik evangelikalen Denkens. Dennoch schaffen solche Zeitungsmeldungen ein Klima des Misstrauens. Verschwörungstheorien stellen die Christen unter Generalverdacht. Die katholische Kirche rutscht gelegentlich ebenfalls unter die Verdächtigten.

3 Prudence, Témoignage, Humilité

Wie agiert die katholische Kirche in der Türkei? Der oben als »Jesus wirklich liebend« erwähnte Pfarrer ›Joseph‹ war sieben Jahre in der Türkei tätig. Im Priesterseminar seiner Heimatdiözese erinnert man sich an ihn als »theologisch uninteressiert«. Er schließt sich einer kleinen geistlichen Gemeinschaft in Deutschland an, die ihn auf seinen eigenen Wunsch in die Türkei entsendet. Über seine jugendlich-offene Ausstrahlung gewinnt er ein gutes Dutzend Muslime, die sich taufen lassen wollen. Pfarrer ›Josef‹ hat inzwischen nicht nur die Türkei verlassen, sondern auch die Kirche. Seine Wirkungsweise in der Türkei ist für katholische Priester und Ordensleute im Nahen Osten untypisch. Die lateinisch-katholische Kirche hat, abgesehen von der rein diplomatisch agierenden Nuntiatur, vier Aufgabenfelder, nämlich Ausländerseelsorge, Seelsorge für die einheimischen Katholiken (wegen eklatanten Priester mangels oft riten- und kirchen-übergreifend), Caritas- und Schul-Dienste (unabhängig von der Religionszugehörigkeit und ohne Bekehrungsabsichten) und schließlich, als neues und noch unabgestecktes Feld, den interreligiösen Dialog.

Die katholische Kirche hat in der Türkei noch keine Rechtspersönlichkeit. Eigentumserwerb ist daher erschwert. Kultfreiheit gewährleistet der Staat, auch Konversionen sind de jure möglich. Anders sieht es teilweise in der gesellschaftlichen Tatsächlichkeit aus. Selbst in den Großstädten kann eine Familie aggressiv reagieren, wenn jemand Christ werden will. Die Polizei gewährleistet eine *Be*-wachung der sonntäglichen Gottesdienstgemeinde; die Grenze zur *Über*-wachung ist jedoch fließend. Mitunter wurden unsere Gottesdienstbesucher aus einem halbwegs versteckten Winkel fotografiert. Als wir eine Adresskartei erstellen, erklärt eine Familie: »Dass wir armenisch-katholisch sind, soll nicht bekannt werden; unsere Kinder könnten ihre Arbeit verlieren.« Solche Befürchtungen sind vielleicht überzogen, aber sie prägen das Klima mit. Allzu leicht gilt jemand wegen seines Bekenntnisses als ungenügend mit dem türkischen Nationalgedanken identifiziert. Andererseits absolviert

einer der Katechumenen derzeit seinen Militärdienst, nennt offen seine Zugehörigkeit zur Kirche und wird seiner eigenen Einschätzung zufolge nicht benachteiligt. Ihm wurde zwar verboten, eine Bibel mit in die Kaserne zu bringen. Korane sind jedoch ebenso unerlaubt.

Der lateinische Bischof (»apostolischer Vikar«) von Istanbul, Msgr. Louis Pellâtre, spricht von einer Kirche des *humble témoignage*, des demütigen Zeugnisses; er wendet sich klar gegen Proselytismus und erinnert an das Prinzip der *prudence*, was nicht »Klugheit«, sondern »Vorsicht« bedeutet. Wie aber können wir auf die Menschen eingehen, die von sich aus kommen und katholisch sein wollen? Die Bischofskonferenz sieht ein dreijähriges Katechumenat vor. Das ist lange, aber klug. Denn ein Taufbewerber muss in einen vielschichtigen Prozess der Unterscheidung eintreten.

- Auf der ersten Ebene sind querliegende Motive auszumachen. Wer katholisch werden will, weil er sich mit der eigenen muslimischen Familie nicht mehr versteht, sich mit seinem Bibel-Prediger überworfen hat oder ein Visum für Belgien braucht, spürt bald selbst, dass er bei uns nicht am richtigen Ort ist. Wir sagen in aller Offenheit, dass, wer der Kirche beitrifft, die Nachfolge Christi antritt. Die Grundfrage ist also nicht, was ich gewinne, sondern was ich dabei zu geben und aufzugeben habe.
- Auf einer zweiten Ebene muss der Bewerber durch theologische, wichtiger aber, durch geistliche Kenntnis ein Gespür für den rechten Weg erlangen. Dabei bringen viele Taufbewerber eine Vorliebe für das Überzogene, das Markierende – das Nicht-Evangelische oder Nicht-Islamische – mit. Unterscheiden heißt hier, erwägen lernen, was auf den größeren Dienst Gottes hingeeordnet ist; heißt aber auch, ein lebendiges geistliches Leben von den oberflächlich gesuchten Gruppengefühlen und katholischen Unterscheidungsmerkmalen der ersten Begeisterungsphasen unterscheiden lernen.
- Zugleich muss jeder Taufbewerber seinen Platz in der Gemeinde finden. Dies ist gerade in Ankara ein schwerer Test, da unsere Gemeinde hauptsächlich aus armenischen Katholiken türkischer Staatsbürgerschaft besteht. Viele von ihnen trauen einem »Türken« nicht zu, wirklich Christ sein zu können. Dennoch überlassen sie die liturgischen Dienste wie Lesungen und Kollekte gerne ihnen. Hier bricht ein Prozess der Vorurteilsüberwindung an.
- Eine weitere Ebene, die viel Unterscheidungskunst erfordert, ist die Versöhnung mit der eigenen Vergangenheit, mit der Familie, mit dem Freundeskreis, mit dem Islam. Unsere fünf Katechumenen müssen lernen, den Eltern – in einem Fall auch: der Ehefrau –, und den Arbeitskollegen ihre Konversion verständlich zu machen und sie doch frei zu lassen, ein anderes oder kein Bekenntnis zu haben. Schwer fällt ihnen mitunter, die eigene muslimische Glaubensgeschichte und die Gegebenheit des Islam dankbar anzuerkennen.
- Schließlich, auf der tiefsten Ebene, braucht ein Taufbewerber, der in einem größtenteils nichtchristlichen Umfeld leben wird, ein geistliches Fundament. Wir leiten die Katechumenen daher behutsam auf einen ignatianischen Exerzitienweg, in dem ihre persönliche Lebenswahl zur Teilnahme an der Sendung Christi werden kann.

4 Aber

Der Botschafter der Europäischen Kommission hat mich zu einem Abendessen mit Gästen aus dem öffentlichen Leben eingeladen. Wie er mir nachher gesteht, hat er mich bewusst neben den Sprecher der Baha'i gesetzt, Professor Can. Er unterrichtet Physik an der ODTÜ, der Universität mit dem Schriftzug »Revolution«, und ist deren Vizerektor. Er erinnert sich an meinen Namen. Der Leiter des Philosophischen Instituts, Ahmet İnam, habe meinewegen bei ihm vorgeschlagen und gesagt: »Er ist Priester; aber wir wollen ihn.«

So ermutigt, frage ich wieder bei der Fakultät an. Die Antwort: »Sie unterrichten ab dem kommenden Semester philosophische Anthropologie, vierstündig.« Man warnt mich nur: »Reich werden sie nicht durch die Dozentur.« Das habe ich auch nicht vor. Ich weise auf das christologische Armutsverständnis der Jesuiten hin, die wie Jesus arm werden wollen, »um andere reich zu machen« (2 Kor 8,9). Die Veranstaltung wird als Wahlpflichtfach deklariert. Es müssen also auch Examina gehalten werden, und man kann *Credits* erwerben. Zwölf Studentinnen und Studenten erscheinen, acht sind im Grundstudium, zwei kommen von anderen Fakultäten, zwei sind Promovenden. Man stellt mir in Aussicht, dass in künftigen Semestern auch den Hörern aus Fächern wie »Öffentliche Verwaltung« und »Soziologie« meine Vorlesung empfohlen werden soll.

Ich frage die Studenten, ob sie wissen, was das »S.J.« hinter meinem Namen bedeutet. Zu meinem Erstaunen lautet die Antwort: Alle Philosophiestudenten müssen hier eine bestimmte Philosophiegeschichte lesen, auf der steht als Autor *Frederick Copleston, S.J.* – Ich spreche anschließend die Dozentenkollegen darauf an. Man hält Pater Copleston für den ausgewogensten Darsteller der Denkgeschichte. Das erklärt, warum man hier dem Jesuiten, der anbietet, Philosophie zu unterrichten, nicht mit mehr Misstrauen entgegengetreten ist. Man zieht mich auch über den heftigen Debattierer bei meiner Probevorlesung ins Vertrauen. »Er stammt aus Südostanatolien; dort hat er in einer klassischen islamischen *Medrese* seine erste Ausbildung erhalten, die vor allem im Koranlernen bestand. Das ist lange her. Inzwischen ist er ein Meisterdenker und will seinen Kollegen zeigen, dass er der beste Atheist von uns allen ist.«

Die Gespräche mit Kollegen und Studierenden laufen auf Türkisch. Meine Einführung in die philosophische Anthropologie ist jedoch wie alle Lehrveranstaltungen an dieser Universität englischsprachig. In Absprache mit Ahmet İnam lege ich sie auf kontinental-europäische Denktraditionen aus. Ich beschränke mich aber nicht auf eine bestimmte anthropologische Denktradition, sondern stelle aus immer neuen Blickpunkten dar, was Menschsein sein kann. Jede Doppelstunde hat eine Überschrift, immer ein deutsches Wort. Es ist jeweils ein Begriff, der in der Reflexion über die Frage »Was ist der Mensch?« eine Rolle spielt, und in den meisten Fällen ist er im Deutschen mehrdeutig. Das erweist sich als didaktisch günstig. Denn so ist der Vorlesungsinhalt leichter zu behalten; und zugleich lernen die Studenten deutsche philosophische Begrifflichkeit. Unter ihnen ist das Fremdsprachen-Interesse groß. Gelegentlich schreibe ich ein griechisches Wort, zuerst in griechischen Buchstaben, an die Tafel. Inzwischen bitten mich mehrere Studierende eindringlich, einen Griechischkurs anzubieten. Ich werde die ersten Semester Vorbereitungs- und Vorlesungszeit allerdings vor allem in systematische philosophische Darstellungen investieren. Einen Hebräischkurs hatte ich bereits im Vorjahr einmal in unserer Kirche angeboten. Erschienen waren, neben Jugendlichen unserer Gemeinde, ein Altphilologe von der *Ankara Üniversitesi* und zwei türkische freikirchliche Pfarrer, deren Lernbegierigkeit manchem amerikanischen Prediger gut gestanden hätte. Das Unterrichten einer alten Sprache auf Türkisch ist, wie ich daher sagen kann, ein Abenteuer eigener Ordnung. Es beginnt damit, dass ich mit meinen Schülern türkische Wörter für den grammatischen »Artikel« oder »Dual« finden muss: Erscheinungen, die es im Türkischen nicht gibt. Aber durch interessante Textauswahl lassen sich auch beim Grammatiklernen existenzielle Einsichten vermitteln.

Die Anthropologie-Vorlesung gliedert sich in sieben Abschnitte, die in einen systematischen Zusammenhang bilden.

1. – Ansatz

Hier wird der erkenntnistheoretische Zugang zu einer philosophischen Anthropologie begründet. In der ersten Vorlesung, zum Begriff des »Begriffs«, zeige ich, warum es keineswegs nachteilig ist, dass manche Wörter, die das Deutsche philosophisch verwendet,

mehrdeutig sind. Ich sehe meine Vorlesung in einem dreifachen Kontext: Islamisch-theologische Tradition, positivistisch-areligiöse Modernität, türkisch-nationale Identitätssuche. Ohne im Unterricht eine Kontroverse vom Zaun zu brechen, steht im Hintergrund der ersten Vorlesung besonders der erste Kontext, die islamische Denktradition. Ihre Hauptschwierigkeit ist meinen Beobachtungen zufolge ihr Bemühen, Begriffe so scharf zu verwenden, dass sie der Wirklichkeit nicht mehr gerecht werden können. Gott steht dann als Schöpfer der Schöpfung nur noch gegenüber; »Ich« und »Du« sind nicht vermittelt, Sieg und Niederlage nicht ineinander verwoben. Eine flexiblere, der geschichtlichen Wirklichkeit angemessenere Weise, mit den Begriffen umzugehen, könnte auch islamischerseits interessante Folgen haben. Die weiteren Titel dieses ersten Vorlesungsabschnitts sind »Geheimnis«, »Erkenntnis«, »Sinn« und »Bestimmung«. Eine zentrale Pointe ist hierbei, dass nicht gewaltsame Erkenntniswut zu befriedigenden Antworten gelangt, sondern die Einsicht, dass jedes Einzelne eine Rolle im Gesamt hat – eine Einsicht, die, da das Ganze noch nicht vorliegt, hypothetisch bleiben muss und darf.

2. – Anspruch

In diesem Abschnitt werden vor allem personalistische Ansätze behandelt. In ihnen zeigt sich der andere, und zwar als Fordernder. Die Entscheidung, nicht beim Ich, sondern beim Du einzusetzen, ist anthropologisch gut begründbar. Wir lernen das Ich-Sagen, finden zu Selbstbewusstsein über das Angesprochensein. Dennoch vertrete ich keinen Personalismus, der dem andern Einzelnen ein so absolutes Gewicht und Recht einräumt, dass das Gesamt aus dem Blick gerät. Ein entscheidender Begriff für diesen Abschnitt ist Max Schelers »Welt-offenheit«, der nicht nur unsere Geöffnetheit zur Welt hin benennt, sondern die Offenheit, also Unabgeschlossenheit der menschlichen Welt zum Ausdruck bringt.

3. – Aufruf

Nach der personalen Angesprochenheit behandelt dieser dritte Abschnitt nun verschiedene Weisen menschlichen In-die-Pflicht-genommen-Seins. Hier eignen sich die Mehrdeutigkeiten dreier deutscher Wörter besonders, auch die religiösen Dimensionen solcher Verpflichtung zu bedenken. Den »Beruf« hat Martin Luther auf die Arbeit außerhalb des Klosters übertragen und damit auch das weltliche Wirken unter die Frage persönlicher Berufung gestellt. Das Wort »Bildung« ist bereits von Meister Eckhard geprägt. Er benennt damit den Vorgang, in dem unsere Gottesebenenbildlichkeit herausgearbeitet wird. Das dritte Wort ist »Verantwortung«. Im Arabischen (mas'ûliya) und Türkischen (sorumluluk) wird mit dem Gedanken des »Gefragt-Seins« (wie auch in der »responsabilité«) ebenfalls ein Rechtfertigungs-Dialog vorgestellt. Ob man nun bereit ist, sich eine Gerichtsszene am Ende der Geschichte vorzustellen oder nicht: Verantwortliches Leben kommt aus der Bereitschaft, mein Leben grundsätzlich in Frage stellen zu lassen. Im Koran lautet die entscheidende Gerichtsfrage: »Warum habt ihr einander nicht geholfen?« (37:25). Wie reagieren Studierende an einer Universität mit atheistischem Ruf auf die deutliche religiöse Durchprägung mancher meiner philosophisch-anthropologischen Gedankengänge? Wie also passt die Vorlesung in den zweiten Kontext, die positivistisch-areligiöse Modernität, wie sie Mustafa Kemal Atatürk als Mentalität der Zukunft anvisiert hatte und wie sie nicht wenige Kemalisten noch heute als Idealzustand und Problemlösung für die Türkei sehen? Ich spreche nicht bekennend, sondern stelle in sachlicher Sprache dar, dass am Grunde vieler philosophischer Begriffe religiöse Erfahrungen liegen. Eine Studentin formuliert in der Auswertungsrunde am Ende des Semesters: »Ich bin nicht religiös. Aber ich sehe jetzt, dass man Religionen respektieren kann.« Ein Student zeigt sich dagegen von vorn herein als an Religion besonders interessiert. Er versteht sich als Muslim, meint aber, mit Imamen könne man nicht diskutieren. Ihn muss ich während der Vorlesung mitunter bitten, seine Fragen zurückzustellen. Das könnte zwar

den Eindruck erwecken, dass ich nicht bereit bin, Rede und Antwort zu stehen, hat sich aber auf lange Sicht bewährt. So kann der vorgesehene Stoff in angemessener Tiefe vorgestellt werden. Außerdem sind meine Spontanantworten nicht immer die treffendsten. Und die meisten Kommilitonen des Fragers interessiert der Vorlesungsinhalt mehr als meine Antwort auf die häufig etwas abwegige Einwendung eines einzelnen.

4. – Aufgabe

Dieses Kapitel untersucht den jeweiligen »Augenblick«, in dem sich die Gelegenheit zeigt, der zuvor bedachten Angesprochenheit gerecht zu werden. Ein Problem der Vorlesungsreihe hatte sich früh gestellt. Jede Doppelstunde hat zwar eine innerhalb ihres Abschnittes und innerhalb des Gesamtaufbaus sinnvolle Rolle, bricht jedoch mit dem je neuen Begriff auch eine neue Gedankenpackung an. Der Übergang muss zugleich deutlich und behutsam sein. Darüber hinaus haben die jüngsten Studierenden noch leichte Verstehensschwierigkeiten im Englischen, die besonders im Nachvollziehen von Abstraktem zum Tragen kommen. Daher lernte ich, den jeweils neuen Titelbegriff narrativ einzuleiten. Bei Luthers »Beruf« konnte sein Erfurter Turmerlebnis erzählt und beim Begriff »Bildung« Ignatius von Loyola vorgestellt werden, der von sich sagte, er sei bei Gott in die Schule gegangen. Da sich aber allzu gern biblische Geschichten als Einleitung nahelegten, ich den Kreis der Explikationsquellen aber möglichst weit ziehen und nicht den Eindruck des Missionars im Philosophenrock erwecken wollte, stellte es sich als besonders mühsam, aber lohnend heraus, auch anderes Material zu suchen und zur Einleitung heranzuziehen. So beginnt die Vorlesung zu »Du« nun mit einer von Martin Buber erzählten chassidischen Geschichte, von der – wie ich erwartet hatte – der muslimisch besonders informierte Hörer sofort sagen konnte: »Etwas ganz Ähnliches erzählt auch Dschalāladdīn Rūmī«, der persisch-schreibende sufische Meisterdichter des 13. Jahrhunderts. »Gegenwart« wird mit einem japanischen Haiku eingeleitet, einer Gedichtform, die Präsenzerfahrung auf den Punkt bringt. Und die Vorlesung »Augenblick« beginnt mit einer Beschreibung der spätklassischen Kairos-Statue zu Olympia. Dieser vierte Abschnitt bietet auch Raum für das Thema »Geschichte«. Anhand einer Ezechielstelle (Kapitel 3) zeige ich, wie Israel es verstand, das Geschehen immer neu zu lesen, und zwar als bedeutungsvollen Zusammenhang, dessen Gesamtsinn schon ahnbar, aber noch nicht erwiesen ist. »Geschichte« ist ein Zentralthema für weiterführende Gespräche mit dem islamischen Denken. Israel kann die geschehende Ereignisfolge, so sehr die Menschen auch frei – und verkehrt – agieren mögen, als Handeln Gottes begreifen. Göttliches und geschöpfliches Handeln sind hier nicht gegeneinander auszuspielen. Sind sie aber zusammenzusehen, dann muss auch Offenbarung nicht als ein Eingriff von außen gedacht werden, bei dem Menschen unbeteiligt sind. Hier liegt wohl der grundlegende theologische Schlüssel für die Frage, wie Prophetie, auch die des Muhammad, als geschichtliche, das heißt menschliche anerkannt werden kann.

5. – Annahme

Dieser Abschnitt behandelt, nachdem das Du bereits begegnet ist (2.) und das Ich in der Geschichte sein Selbst erspähen konnte (4.), nun den »Anderen«, wie er uns fremd und daher bedrohlich begegnen kann. Inspiriert durch Jesu Gleichnis vom Barmherzigen Samariter und von der Formulierung des Nikolaus Kusanus »Gott, der Nicht-Andere« schlage ich vor, den andern in seiner Andersheit anzuerkennen, ohne mich damit von ihm getrennt zu sehen. Unterschiedenheit und Einheit schließen sich nicht aus. Damit beziehe ich mich auf jenen dritten Kontext, in dem diese Philosophievorlesung zu sehen ist: In der Türkei sind nationalistische Tendenzen zu spüren; sie tarnen sich leicht unter einer unitaristischen Ideologie, derzufolge alle in der Türkei Lebenden einheitlich sunnitische Muslime und Türken sind. Das Thema war in meinem ersten Semester besonders brisant,

da sich unter den Hörern auch zwei Kurden befanden, die mit Vergnügen das eine oder andere kurdische Wort beisteuerten. Beim Nachdenken über den Begriff der Fremdheit lesen wir auch ein Lied des geistlichen Volksdichters Yunus Emre, der im 14. Jahrhundert türkische Lieder schrieb, die bis heute bekannt sind. In einem Kehrvers sagt er, womöglich augenzwinkernd, jedenfalls in köstlicher Paradoxie: »So einen Fremden wie mich habe ich ja noch nie getroffen.« Die Studenten, auch die kurdischen, interessiert die altertümliche türkische Sprache des Yunus Emre, und ich meine auch einen gewissen Stolz unter den Studenten zu spüren, dass nicht nur Shakespeare, Zen-Kōans und die Bibel als philosophische Einleitungen taugen. In der nachfolgenden Stunde beschwert sich ein Philosoph im vierten Semester, dass die Türkei von Europa immer als der andere, der Fremde gesehen werde, » ... dabei sind wir ganz anders, als Ihr meint.« Seine Bemerkung gibt Anlass zu mehrfacher Reflexion. Lässt sich so klar von einer europäischen Sicht reden, wie er es tut? Lässt sich sein eigenes Türkeibild möglicherweise als Wunschdenken erweisen? Brauchen wir stets einen »anderen« als Gegenüber, um zu definieren, wer wir selbst sind, sei dies nun Europa, die Türkei oder ein angeblich verkehrtes Türkeibild?

6. - Angst

Die vorletzte Einheit bringt nun die Spannungen des menschlichen Lebens zur Sprache. Unter den Begriffen fungiert auch »Sünde«. Man könnte fragen, ob ein derart glaubensbezogenes Wort überhaupt in eine Anthropologie gehört, die sich philosophisch nennt. Ist dies nicht ein Begriff, der nur in eine Glaubensverkündigung gehört, die an der persönlichen Entscheidung hängt und wie sie evangelikale Theologie in ihren Kleinschriften vertritt? Bereits von der Geschichte des Denkens her war angezeigt, das Wort ohne derartige Befürchtungen, aber auch ohne Deckmantel zu verwenden. Denn die bei Paulus – dessen anatolische Herkunft natürlich auch herausgestellt wird – wird das menschliche Drama schärfer als je zuvor benannt, und eben mit dem Wort Sünde: Wir tun nicht, was wir eigentlich wollen. Ich muss nicht blind glauben, dass ich gegen ein göttliches Gebot verstoßen habe. Vielmehr ist die Erfahrung des Strukturproblems gegen meine grundlegenden Hoffnungen zu handeln, eine menschliche Konstante. Damit hat sie ihren Platz auch in einer philosophischen Anthropologie.

7. - Aufbruch

Schließlich werden fünf Zielbegriffe zusammengestellt: Person, Geist, Freiheit, Liebe und als letzter »sich verlassen auf«. Der abschließende Gedanke lautet, dass die Selbstverfangenheit, die wir erleben, sich nur in einer Bewegung vertrauender Hingabe löst. Die Atmosphäre wurde im Laufe des ersten Semesters zunehmend spiritueller. Es waren weniger die anfangs erwarteten kritischen Einwände der Studenten, die ein frommes Abheben meiner Gedankengänge hinderten: Vielmehr wollte ich selbst stets die Begründbarkeit auch von glaubenden Vollzügen – wie Vertrauen – aufzeigen. Und ich wollte stets den Anschluss an die philosophische Tradition aufrechterhalten. So kamen immer auch anthropologische Klassiker zu Wort. Ich nannte beispielsweise gerne Helmuth Plessner, der auf der Flucht vor den Nazis kurz in Istanbul Halt gemacht hatte, als Kronzeugen: Der Mensch ist, wie Plessner formuliert, »exzentrisch positioniert«. Der Gedanke, dass wir uns nicht verlieren, sondern finden, wenn wir über unser bisheriges Menschsein hinausgehen, kann hier angeschlossen werden. Er fand bei den Jugendlichen erst nach einer Phase des Unverständnisses Zustimmung, dann aber begeisterte. Als christlicher Theologe Philosophie, und gerade das Fach Anthropologie, in Ankara zu unterrichten ist eine spannende Aufgabe, die ständig Rechenschaft meines Glaubens ist, die allerdings zugleich auch ständige Rechenschaft vor mir selbst verlangt: Werde ich dem mir entgegengebrachten Vertrauen gerecht, die Studenten bei der Entwicklung ihrer eigenen Überzeugung fair zu begleiten?

Zusammenfassung

Der Erfahrungsbericht eines deutschen Jesuiten in Ankara zeigt ein Bild der jetzigen religiösen Situation in der Türkei zwischen atheistischem Main-Stream auf einer bestimmten akademischen Ebene, einer kleinen Gruppe evangelikaler Christen und in diesem Fall der jesuitischen Kommunität, die sich in der türkischen Hauptstadt dem interkulturellen und interreligiösen Dialog verschrieben hat.

Summary

The report of the experiences of a German Jesuit in Ankara shows a picture of the current religious situation in Turkey where there are an atheistic mainstream on a certain academic level, a small group of evangelical Christians and, in this case, the Jesuit community which has devoted itself to intercultural and interreligious dialogue in the Turkish capital.

Sumario

El relato de un jesuita alemán en Ankara sobre sus experiencias muestra una imagen de la situación religiosa actual en Turquía entre el ateísmo mayoritario en ciertos estamentos universitarios, un pequeño grupo de cristianos evangelicales y una comunidad jesuita, que en la capital turca se dedica al diálogo intercultural e interreligioso.

Dialogisches Lernen + eine muslimische Sicht

von Wolf D. Ahmed Aries

Erst durch Langfristigkeit wächst der Zugang zum dialogischen Lernen, für das Martin Buber die treffenden Worte fand: Das Ich wächst am Du.

Die Brücke dazu wurden freundschaftliche Beziehungen, über die man auch in unsicheren Zeiten gehen konnte. Aus solchen Erfahrungen diskutierte man in den eigenen Kontexten anders, d. h., dass aus den stets natürlicher Weise in der Begegnung mit dem Anderen auftretenden Frustrationen keine Aggression erwuchs, weil man sie dem Anderen, den man doch kannte, nicht zu unterstellen bereit war. Im dialogischen Lernen lernen die Beteiligten die Zwänge des Anderen zu achten, auch wenn sie manches Mal nur Kopf schüttelnd zur Kenntnis genommen werden. Erlebtes Befremden wird so tragbar.

Ein Dialog offizieller Vertreter ihrer Religionsgemeinschaft ist kein, um einen Begriff des internationalen Rechtes zu gebrauchen, exterritorialer Raum. Jeder hat die Grenzen der Loyalität zur eigenen Großgruppe zu beachten. Dennoch findet auch hierin dialogisches Lernen statt. Der Muslim erklärt seinem christlichen Gesprächspartner in der einen Sitzung einen sunnitischen bzw. schiitischen Brauch und in der anderen einen islamischen Begriff, um seinerseits zu erfahren, welchen Brauch die Orthodoxie pflegt bzw. welche Vielfalt der Begriff des Protestantismus abdeckt.

Wer immer durchhält, wird für die Zusammenarbeit auf eine merkwürdige Weise dankbar.¹

Dem Außenstehenden mag es immer noch bemerkenswert erscheinen, dass der mehr oder weniger der Philosophie vorbehaltene Begriff des Dialoges im vergangenen Jahrhundert Karriere gemacht hat.² Im medial politischen Raum wurde er sogar zur billigen Münze, der man ihren ursprünglichen Wert nicht mehr ansah. Erst die Reflexion auf den Ursprung des Wortes eröffnet dem Nachdenklichen die Perspektive auf den Grundgestus wie ihn Schleiermacher einst fasste. In seinem »Konzept geht es um das »eigentliche Gespräch«, dessen Bedingung und Ausgangspunkt der Streit ist. Damit sich zwei Gesprächspartner streiten können, müssen sie sich auf ein von beiden geteiltes »Sein« beziehen können.«³ Das Denken auf ein gemeinsames, aber verschieden wahrgenommenes Sein ist die Bedingung des Streites, der letztlich zu einer Denkgemeinschaft führt, führen sollte, kann. Sie ist darauf gerichtet, den Streit »ins gemeinsam Geteilte aufzuheben«⁴. Im Bereich des reinen Denkens philosophischer Seminare ist diese (dialektische) Methode zweckmäßig, führt sie doch zur Klärung unterschiedlicher Sichtweisen und der an sie gebundenen Perspektiven. Das strittig geteilte Sein wird so in seiner Struktur sichtbar. Ein solcher Streit setzt voraus, dass die Streitenden eine gemeinsame Sprache benutzen,

1 W.D.A. ARIES, 30 Jahre dialogisches Lernen – dankende Erinnerung, in: *epd-Dokumentation* Nr. 53 (2006) 13f.

2 Jean-Claude BASSET, *Le dialogue interreligieux – Histoire et avenir*, Paris 1996, Eingangskapitel.

3 Dieter BURGENDORF/Reinold SCHMÜCKER (Hg.), *Dialogische Wissenschaft*, Paderborn 1998, 109.

4 BURGENDORF/SCHMÜCKER, *Wissenschaft* (wie Anm. 3), 110.

was sich leicht schreiben lässt; aber kaum jemand macht sich bewusst, was alles dazu gehört. Es sind nicht nur Wörter und die Breite des Wortschatzes. Es sind ebenso die Grammatik, die Konnotationen wie die Geschichte der Begriffe, die ein Teil der eigenen Geistesgeschichte ist.

Übersetzer kennen zudem das Problem der fehlenden Entsprechungen. So kann man ein Wort zwar korrekt übersetzen, aber nicht dessen Konnotationen mit transportieren. So gibt es das Wort »Hund« in den Sprachen Europas wie des Orients. Es löst jedoch gänzlich verschieden Assoziationen in der jeweiligen Sprache aus. Sie reichen von »Freund des Menschen« bis zu »Schmutzträger«.

Die Wissenschaft der Linguistik mag derartig abstrakt mit dem Phänomen Sprache umgehen. Das gesprochene Wort bzw. ein gesprochener Satz ist jedoch stets Teil einer Gesamtkommunikation aus Gestik, Mimik, sprachlichem Ausdruck und der Satzmelodie in der Vergangenheit und Gegenwart des gesprochenen Satzes; und sie überschneiden sich mit dem Höflichkeitssystem einer Gesellschaft und Kultur. In den vergangenen Jahrzehnten ist in manchen westlichen Ländern gleich Deutschland das Gefühl für das Wie des Umganges miteinander weitgehend verschwunden bzw. wird nur noch in beschränkten gesellschaftlichen Refugien gleich dem diplomatischen Dienst kultiviert. Hingegen achten Gesellschaften anderer kultureller Kontexte sehr wohl darauf, dass sprachlicher Ausdruck und Höflichkeit auch im Alltag übereinstimmen. So unterscheidet die türkische Sprache zwischen dem abi (älterer Bruder), bey (etwa der Anrede »Herr« entsprechend), amca (Anrede eines Jüngeren gegenüber einem älteren Mann, der nicht zur Verwandtschaft gehört), siz (entspricht etwa dem englischen Sir), efendi (als gesellschaftlich höher eingeschätzter Mann). Die gleiche Differenzierung besteht unter Frauen. Im Gespräch miteinander lassen sich solche Differenzen zwischen den sozialen Kommunikationssystemen lernend überwinden, so dass die Dialogisierenden nach einer Weile wissen, wovon jeder von ihnen spricht.

Solchem dialogischen Lernen vermögen unterschiedlich Glaubende nur bedingt zu entsprechen, weil es hier nicht um einen schlichten Standpunktwechsel geht, mit dem sich die Perspektive des Anderen eröffnet, sondern um eine Perspektive, deren vorausgehender Standpunkt Faktoren enthält, die man nur glaubend einzunehmen vermag.⁵

Juden, Christen und Muslime stehen im identischen abrahamischen Horizont, dessen Charakteristika dem Betrachter erst dann deutlich werden, wenn man aus ihm heraustritt und versucht, in den ostasiatischen zu wechseln,⁶ um von dort zu versuchen, den eigenen Horizont zu betrachten. »Abrahame« gehen in ihrer Kontingenzbewältigung von einem transzendenten schöpferischen dialogischen (Prophetie) Sein aus. Innerhalb dieses Horizontes entwickelte ein jeder der drei einen eigenen Standpunkt, mit Faktoren, die nicht beliebig übernehm- oder einnehmbar sind: der Gott der Väter, Karfreitag bzw. der Tauhid.

Juden, Christen und Muslime haben von hierher im Gebet eine je eigene Formensprache ihrer Beziehung zum Letzten⁷ entwickelt, deren zivilisatorische Leistung kaum zu

⁵ Ich beziehe mich auf die phänomenologische Perspektivität Graumanns: Carl-Friedrich GRAUMANN, *Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität*, Berlin 1960.

⁶ Keiji NISHITANI, *Was ist Religion*, Frankfurt a.M. 1986.

⁷ Dietrich BONHOEFFER, *Ethik* (Bonhoeffer Gesamtwerke Bd. 6),

Gütersloh 1998, 139ff. Christian Graf KROCKOW, *Politik und menschliche Natur*, Stuttgart, 1987, 173.

⁸ KIRCHENAMT DER EKD, *Klarheit und gute Nachbarschaft – Christen und Muslime in Deutschland*, Hannover 2006, 33–34.

⁹ Rüstem ÜLKER/Wolf D. ARIES, *Tagungsbände der II. und III. Bonner Said Nursi Symposien*, Münster 2006.

¹⁰ Farid ESACK, *Qur'an. Liberation & Pluralism*, Oxford (UK) 1997, 37.

¹¹ ESACK, *Qur'an* (wie Anm. 10), 37.

¹² Emmanuel LÉVINAS, *Zwischen uns – Versuche über das Denken an den Anderen*, München 1995, 26.

¹³ LÉVINAS, *Zwischen uns* (wie Anm. 12), 27.

überschätzen ist. Daran erinnere man sich bei einem Satz aus der Handreichung der EKD *Klarheit und gute Nachbarschaft*, auf deren Seite 33 gesagt wird: »Dabei gerät der religiöse Teil der Scharia – Vorschrift zum Gebet oder zu den Speisevorschriften – in der Regel nicht in den Konflikt mit dem deutschen Grundgesetz, stellt also nicht das eigentliche Problem dar.«⁸ In der Regel widerspricht also ein Muslim in seinem Gebet nicht dem Grundgesetz, d. h. aber auch, dass in bestimmten Fällen das Gebet dem Grundgesetz widersprechen kann? Da das Gebet für den Muslim die zweite Säule seines Glaubens ist, bedeutete diese Negation den grundsätzlichen Ausschluss des Muslims aus der Rechtsgemeinschaft in Deutschland. Es kann durchaus sein, dass die Autoren dies nicht gemeint haben, dann ist es ihnen gleich einer Freud'schen Fehlleistung unbewusst durchgegangen und offenbart die Grundhaltung.

Nach über dreißig Jahren Gespräch zwischen evangelischen Christen und Muslimen stehen Muslime fast hilflos vor solchen Aussagen. Mühsam lernten sie, dass die Gläubigen aller drei abrahamischen Glaubensweisen in der Zeit der beiden europäischen Totalitarismen, dem biologistischen Nationalsozialismus und dem sozialutopischen Bolschewismus, in gleicher Weise litten und die Wahrheit Gottes bezeugten, was an Gestalten gleich Leo Baeck, Dietrich Bonhoeffer, Alfred Delp und Said Nursi zu zeigen war.⁹

In der Not existentieller Gefährdung eröffnen sich Menschen »divers in faith«¹⁰ die Dimensionen des Gebetes des Anderen. Farid Esack beschreibt eine solche Situation in einer Gefängniszelle, in der Gläubige, die gemeinsam gegen die Apartheid protestiert hatten, eingepfercht waren: »What happened after we were taken to the cells at Wynberg Magistrate's Court marks that day as particularly significant for the South African inter-religious experience. Guarded by twelve uniformed policemen, nineteen of us, united in our quest for a just society, but belonging to different religious groups, discovered our common commitment to, and need of, God. Allan Boesak began by reading scripture, the Reverend Lionell Louw led the group in singing, Hasan Solomon prayed and I preached.«¹¹

Im Angesicht der Finalität nimmt der Andere in Respekt den Gestus anderer Kontingenzbewältigung als Gestus zum Letzten an. Allein, diese Verwiesenheit auf die Begrenztheit der *conditio humana* ist kein Dialog miteinander. Er beginnt erst, wenn Sprechen in Zeit und Raum untereinander möglich wird. Das »Denken beginnt erst an dem Punkt«, schrieb Emanuel Lévinas, »wo das Bewusstsein sich seiner Partikularität bewusst wird. [...] Als Denkender ist der Mensch derjenige, für den (der Andere in der, d. Verf.) Außenwelt existiert. [...] Die Stellung des Menschen, des vernunftbegabten Wesens im Sein, vollzieht sich als Wille und als Arbeit.«¹² Der Dialog ist jene Arbeit, die mit dem Staunen beginnt.¹³ Und sei es das Erstaunen darüber, dass ein Anderer anders spricht, d. h. vom (scheinbar) Gleichen in neuer Rede spricht. So ist der Weg vom Sündenfall bis zum Kreuz für Christen die Wegstrecke zum Heil, während der Muslim den Weg von Adam bis zu Mohammed als die stete Aufforderung zum geraden Weg sieht, dem *serat al-mustaqim*.

Solches zu verstehen setzt den Willen zur Arbeit am Begriff wie an der anderen Form der Bewältigung des gemeinsamen Seins voraus. Sie hängt von recht verschiedenen Voraussetzungen ab, die ihrerseits bestimmen, in welcher Weise jemand arbeitet. So kann das Wort »verstehen« zum einen den Respekt vor dem Begriff des Anderen und seiner denkerischen Arbeit implizieren, den Willen, den Anderen und seine Rede mit den Begriffen der eigenen Arbeit zu fassen (inklusives Verstehen) oder die Fremdheit des Anderen als Fremdes darzustellen (exklusives Verstehen). Im Extremfall schildert man die Rede des Anderen unter der Perspektive des Unmöglichen des eigenen Denkens und der eigenen Kontingenzbewältigung (feindlicher Dialog).

Da es »den neutralen Interpreten, der sich aus allem heraushält, was einem die anderen krumm nehmen könnten, nicht gibt«¹⁴, ist jeglicher Dialog der Gefahr der mutwilligen »Bemächtigung ans Eigene«¹⁵ ausgesetzt. Hier kann der Vergleich die subtilste Form der Aneignung wie der Stellungnahme darstellen.

Wer sich als Muslim dem im eigenen Denken nicht vorhandenen denkerisch Möglichen nähern will, der muss im Reden mit dem Christen lernen, was diesem z. B. Karfreitag bedeutet, denn Karfreitag hat kein Analogon im Islam. Das gleiche gilt für Christen hinsichtlich des Gestus der Reinigung bzw. Läuterung im Zakat, von der es im Qur'an heißt: »Der seinen Besitz hergibt, um sich zu läutern, und nicht als Lohn für erhaltene Wohltaten, sondern im Trachten nach dem Angesicht seines Herr, des Höchsten.« (92:18-20 oder 9:103)

Solch dialogisches Lernen durch und mit dem Anderen setzt voraus, dass der Lernende von seinem Gesprächspartner Sätze gesagt bekommt, die für diesen schlicht »wahr« sind und nicht um einer »missionarischen Freundschaft« willen so adaptiert wurden, dass die Option des Überzeugens versteckt eingeführt wird. Da dies für jeden der Dialogisierenden gilt, gehört zum Glaubensgespräch einerseits der Wille zur absichtslosen Wahrhaftigkeit ebenso wie andererseits ein unbedingter Vertrauensvorschuss.

Es gehört zu den erschreckenden Erfahrungen im Dialog, dass dies nicht für das alltägliche Gespräch gilt. Martin Bubers Kategorien des »Du« und des »Zwischen«, aber ebenso Emanuel Lévinas' »Herausforderung im Antlitz des Anderen« beschreiben Endzustände des dialogisierenden Lernens, die im wechselseitigen Gespräch über die Zeit mühselig gewonnen werden müssen. Sie stehen häufig genug gegen die von Gruppeninteressen geleiteten Dialoge, in denen Mehrheiten und Minderheiten einer Gesellschaft um die Gestaltung von Zukunft ringen. Meist geht es jedoch dabei um höchst banale Sachfragen gleich denen von Parkplätzen vor einer Gebetsstätte während der islamischen Feiertage oder die Einreise eines Vorbeters, Imames. Für den schlichten Bürger zeigt sich hier der Erfolg eines Dialoges mit der Mehrheitsgesellschaft, die ihrerseits hieran die Standfestigkeit eines Repräsentanten festmacht. An dieser Stelle setzt die schon oben angesprochene Handreichung der EKD das Zeichen der erdverwachsenen Sturmfestigkeit, wie es im Lied der Niedersachsen heißt.

Der Diskurs gemahnt an die Reflektionen Gerhard Ritters zur *Dämonie der Macht*, die auch für die Macht gesellschaftlicher Kommunikation gilt. Nur dies ist kein Dialog der Glaubenden, wenn auch manche der sozialen Protagonisten ihn dazu erheben möchten. Aber »im echten politischen Kampf stehen nur selten klares Recht gegen klares Unrecht, zumeist (geht es, d. Verf.) um Lebensanspruch gegen Lebensanspruch«¹⁶, d. h. die Ungestörtheit des Gewohnten, deren Grenzen die bürgerliche Toleranz beschreibt.

Der Dialog, so hofften die engagierten christlichen Europäer, würde die Grenzen durch Information vom Anderen sowohl sichern als auch über die Zeit hinweg erweitern. Davon waren die Teilnehmer der großen internationalen Begegnungen ebenso geprägt wie die nationalen und die kleinen örtlichen zwischen der Kirchengemeinde und der Moschee eines Stadtviertels.

14 Jürgen STRAUB, *Verstehen, Kritik, Anerkennung* (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 4), Göttingen 1999, 30.

15 STRAUB, *Verstehen* (wie Anm. 14), 29.

16 Gerhard RITTER, *Die Dämonie der Macht*, München 1948, 57.

17 Ekkehard RUDOLPH, *Dialogues Islamo-Christiens 1950-1993*, in: *Cahier de l'Université de Lausanne*, Numéro 0, Décembre 1993, 14.

18 Siehe oben.

19 PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, *Recognize the spiritual bonds which unite us – 16 years of Christian-Muslim dialogue*, Vatican City 1994.

20 In: *epd Dokumentation*, Nr. 53 (2006) 14.

21 Der Dialog mit den Muslimen ist seit Jahren über die von der Akademie publizierten Protokolle zu verfolgen.

22 Als Beispiele im deutschsprachigen Raum sind die Tagungen des Zentrums für Religiöse Studien an der Universität Münster zu nennen.

Dort, wo vor Ort über die Jahre hinweg der Kontakt gehalten werden konnte, waren es unpräntöse Veranstaltungen und Einladungen, in denen man sich kennenlernte und Vertrauen in den Anderen fasste. Im Gegensatz dazu ging es bei den großen Konferenzen »den muslimischen Teilnehmern um die Diskussion des Fehlverhaltens westlicher Politiker oder christlicher Missionare«¹⁷, während die Europäer an der Lösung praktischer Probleme gleich der globalen Flüchtlingsfrage oder der Entwicklungspolitik interessiert waren, um nur zwei der drängenden Herausforderungen zu nennen, wie Ekkehard Rudolph in einem Résumé des Dialoges zwischen 1950-1993 schrieb.¹⁸

Unter dem Apostolat Johannes Pauls II. wandte sich der Vatikan von den großen Konferenzen ab und suchte den Anderen im kleinen Gespräch bzw. in vom Laien kaum noch zu überblickenden einzelnen Begegnungen.¹⁹ Sie fanden im Vatikan ebenso statt wie auf den Reisen des Pontifex Maximus. Keines dieser Gespräche vermochte die Dämonie der Realpolitik zu ändern, in der die krieglerische Gewalt als Mittel der Wahl stets Option gewesen ist. Der Dialog widerstand dem von dort ausgehenden Druck lange Jahre. Aber nach und nach mischte sich der Lärm der Explosionen welcher Waffen auch immer in die Gespräche selbst Wohlwollender. Hinzu kam, dass durch die medialen Vernetzungen fast kein Ereignis in welch abgelegenen Regionen der Welt auch immer unbeachtet blieb, wenn es auch nur den Anschein einer tauglichen Schlagzeile besaß.

So wurde der Dialog wieder zu einer Aufgabe einzelner, die dann miteinander ins Gespräch kamen und kommen, wenn sich die Vortrags- und Hörsäle leerten und leeren werden, um dem Zeugnis des Anderen Raum zu geben. Die hier aufscheinende Dichotomie zwischen dem Lärm da draußen und der Stille der Studierstube verdeckt, dass es manches Dazwischen gibt wie beispielsweise die Islamisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft (ICA), deren dreißigster Geburtstag 2006 in der Berliner Friedrichstadt Kirche begangen wurde. Durch den schon früh in ihre Agenda aufgenommenen Tagesordnungspunkt »Mitteilungen über Entwicklungen«, die Bezeichnungen wechselten im Laufe der Jahre, erfuhr man etwas über den Anderen, wodurch die Schwierigkeiten im Gespräch an anderen Orten bzw. Zusammenhängen verständlich wurden.²⁰ Das gleiche lässt sich von den Bemühungen kirchlicher Akademien gleich der in der Evangelischen zu Loccum²¹ sagen oder den unaufgeregten Tagungen der World Islamic Call Society²². Immer wieder sind es einzelne Persönlichkeiten, die mit sich selber für das Gespräch stehen: in Loccum Fritz Erich Anhelm oder in Tripolis Ahmed Muhammed Sharif. Beide arbeiten in organisatorischen Kontexten, in denen der Dialog in den Zielkatalogen steht, aber in der Praxis nur durch die Menschen selber voran getragen wird, weil sie unabhängig von Störungen der geopolitischen Großwetterlage dem Ziele verbunden bleiben.

Dieser strukturelle Tatbestand zeigt, dass der Dialog als kommunikatives Handeln zwischen Gruppen, unter Menschen und Glaubenden zwar eine Sachfrage darstellen mag, aber längst nicht personenunabhängig geworden ist. Zudem wird die Frage des Dialogisierens noch nicht als eigener Gegenstand wissenschaftlichen Arbeitens angesehen. Stets wird über etwas dialogisiert, so dass die Gründe für Nichthören, Missverstehen, Aneignen, Beharren oder die situativen Faktoren der Bedingtheit des Gespräches zwischen Gruppen und zwischen einzelnen Sprechern nicht in den Blick kommen. Warum, so wäre zu fragen, bedarf es der spezifischen Privatheit, um zum Buberschen bzw. Lévinasschen Dialog zu gelangen? Und was ist diese Privatheit unter den modernen Bedingungen medialer Öffentlichkeit und Gesellschaft?

Und wie werden neue Erfahrungen bzw. Informationen vom Anderen in dialogisierenden Gruppen verarbeitet? Sind die Ergebnisse der Vorurteilsforschung hier relevant,

weil sie u. U. zeigen, warum die positiven Selbstbilder des Anderen nur schwer akzeptiert werden?²³

Die Fragen verweisen auf einen im Dialog kaum thematisierten Konflikt, bei dem es um das Verhältnis von Dialogisierendem und eigener Gruppe, d. h. im Falle der Religionen der eigenen Glaubensgemeinschaft geht. Bei größeren Begegnungen haben die Repräsentanten nur wenig Spielraum. Dies gilt auch für die Gespräche am Rande offizieller Begegnungen, in denen alte Bekannte Hintergrundinformationen austauschen.

Das Problem ist, dass es für Glaubenthemen keine Metaebene gibt bzw. keinen neutralen Standpunkt, von dem aus weitergedacht werden könnte. In der Dialektik als Methode zur Gewinnung neuer Erkenntnisse ist dies die Voraussetzung für die Anwendung der Dialektik. Aus diesem Grunde beschränken sich die Dialoge zumeist auf die Information über die jeweilige Orthopraxie, den Jahresrhythmus der Feste, die Theologie- und Geistesgeschichte, die häufig genug mit der politischen Geschichte verbunden waren. Muslimische Gelehrte lehnen vielfach jedes Gespräch, das darüber hinaus geht, ab, weil es nichts brächte. Europäische Christen und ihre Kirchen weichen dann auf die Aufgaben gemeinsamer gesellschaftspolitischer Aufgaben gleich der Armutsbekämpfung, der Bildungsfrage und infrastruktureller wie der Wasserversorgung aus. Sie folgen damit der alten sozialpsychologischen Regel, dass gemeinsame Aufgaben Nähe bringen und diese auf Dauer Vertrauen.

In Festreden für Jahrestage solcher Unternehmen greifen die Redner u. U. zu den Literaturen des Dialoges und zitieren die philosophischen Vordenker. Sie überhören dabei die Stille der »leeren Säle«, in der die Gesprächspartner als nichts Anderes erscheinen als in der Andersheit ihrer Kontingenzbewältigung. Für den Muslim ist es die Annahme der Rede des Einen, welche Ihn meint. Für den Christen ist es der karfreitägliche Jesus, der für Ihn handelt.

Der Qur'an »really represents to Muslims what Jesus Christ represents for devout Christians or the pre-existent Thora, the eternal Law of God, for Jews. Similarly, the history of theological controversy around the nature of the Qur'an in early Islam, [...] is not unlike the early controversies in the Christian world about the nature of Jesus Christ«, schrieb Farid Esack in diesem Zusammenhang.²⁴

Die Ordnung des Dialogdiskurses²⁵ mag das kommunikative Handeln in der Öffentlichkeit bestimmen, aber dort, wo die Stille eingekehrt ist und die Dialogisierenden das Gespräch durch- und aufrechterhalten, vermag das Ich des Sprechenden den Mut finden, am Du zum Hörenden zu werden. Doch jetzt ist der eine Hörender und im nächsten Augenblick der Andere.²⁶ In solchem Sprechen und Hören vermag ein jeder der Dialogisierenden wahre Sätze über seinen Glauben zu sagen, dem Anderen das ihm Unverständliche nahe zu bringen und in Achtung vor dem Anderen zu bleiben. All dies geschieht wohl nur, wenn das am Du werdende Ich mit jedem Satz des Anderen ebenso lernt wie durch das Ringen um eigene Worte oder eigene Sätze. Hier erst ereignet sich dialogisches Lernen, auf das man vorbereitet werden kann und muss, aber zu dem der einzelne sich selber entschließen und das er selbst leisten muss. Das Verb als Tu-Wort verweist auf das Tun, das nicht allein verbal kommunikatives Handeln meint, sondern zugleich die Ausdrücke des Leibes.

Das dialogische Lernen ist damit sowohl Ereignis als auch Leistung und unter der Annahme der Erreichbarkeit des Friedens notwendige Option.

23 Einen amüsanten Ansatz zur Erklärung schildert Farid Esack (*The Qur'an – a users guide*; Oxford [UK] 2005, 9), indem er das Modell der Verliebtheit benutzt.

24 ESACK, *The Qur'an* (wie Anm. 23), 16.

25 Michel FOUCAULT, *Die Ordnung des Diskurses* (Fischer Taschenbuch 10083), Frankfurt a. M. 1993, 10, 11.

26 Im Anschluss an: Martin BUBER, *Ich und Du*, Gerlingen 1994, 37.

Zusammenfassung

Der Terminus »Dialog« hat im späten 20. Jahrhundert Karriere gemacht. Er wurde und wird auch inflationär gebraucht. Der vorliegende Beitrag betont und fordert einen Dialog, der mit zäher Arbeit und mit gutem Willen verbunden ist: Einer Dämonie der (politischen) Macht kann das menschliche Zusammentreffen und Kommunizieren im Gebet, in der konkreten Begegnung spezifischer Privatheit und in der Stille abseits vom Lärm geopolitischer Großwetterlagen zu entkommen versuchen.

Summary

The term »dialogue« made a career for itself in the late 20th century. It was and is still used excessively. This contribution emphasizes and demands a dialogue that is associated with hard work and good will. The coming together and communication of people in prayer, in the concrete encounter of a specific privateness, and in the silence away from the noise of the general geopolitical climate can be a way to escape the demonical possession of (political) power.

Sumario

El término »diálogo« se ha popularizado al final del siglo XX. Se ha utilizado y se utiliza de forma inflacionaria. El artículo resalta y exige un diálogo que esté unido al trabajo constante y a la buena voluntad. El diálogo y la comunicación entre los hombres pueden intentar escapar a la demonización del poder (político) por medio de la oración y del encuentro concreto en la vida privada y en el silencio, fuera del ruido de la situación geopolítica reinante.

Möglichkeiten der Glaubensgemeinschaften im Prozess der Integration.

Berliner Erklärung der ICA nach 30 Jahren Zusammenarbeit auf Bundesebene – vorgestellt am 13.11.2006 von der Islamisch-Christlichen Arbeitsgruppe

1 Religion und Sprache als Chance zur Integration

Religion hilft die Welt zu begreifen und sich und anderen den eigenen Platz in Familie, Gemeinschaft von Gleichgesinnten und staatlicher Gesellschaft zu verdeutlichen. Insofern gehört sie mit einer Sprachschule für den Glauben zusammen.

Denn Glaube ist in der Gesellschaft zu bewähren, nicht beide vor einander zu bewahren. Dabei meint »Integration« a) über individuell und gemeinschaftlich wichtige Selbstverständnisse im Recht auf Unterschied »integer« (»unverletzt«) kommunizieren zu können – die deutsche Sprache ist dazu entscheidende Voraussetzung – und b) die Unterschiede in verantwortlicher Bindung an die Gesellschaftsordnung und das Gemeinwohl zu entfalten.

Wir blicken zurück auf Diskussionen um die Bedeutung von Landessprache, Muttersprache und Gebetssprache für die religiösen Gemeinschaften in der deutschen Gesellschaft. Christliche und islamische Glaubensgemeinschaften bieten dabei Inseln der Selbstvergewisserung inmitten des gesellschaftlichen Alltagsgetriebes an. Sie vermitteln sprachlich und atmosphärisch einen besonderen Zugang zu den ihnen unantastbaren Werten. Lebenssinn wird so

z.B. über das Arabische als Sprache des Gebets und das Türkische als Sprache der muttersprachlichen Tradition erschlossen. Das kann die innere Kraft stärken, sich auf die deutsche Sprache einzulassen, sich mit anderen Lebens- und Wertorientierungen auszutauschen und einander sachlich zu informieren. Der Dialog hilft dabei, sich über das Recht auf Vermittlung christlich und islamisch vernommener Gottesbotschaft sowie über die Ächtung von religiöser Propaganda und von Nötigung beim Wechsel der Religion zu verständigen.

2 Von Nachbarschaft zu Partnerschaft

Säkularstaatliche und religiöse Überzeugungen ermöglichen Menschenwürde für alle zu finden und dazu Arbeitslosigkeit und Strukturen zu überwinden, die partnerschaftliche Gleichheit verhindern.

Dazu gehören Meinungsfreiheit und ein verfassungspatriotischer Lernprozess, der a) traditionelle Strukturen von Macht und Anerkennung durch säkulares Recht hinterfragt, b) aber der auch Bibel und Koran als Quellen für Werte und das deutsche System der Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften ausdrücklich einbezieht. Bedingung dafür ist, dass statt Pauschalannahmen konsequent die Selbstdefinition des jeweiligen Verständnisses bei den Einzelnen und ihren Gemeinschaften zugrunde gelegt wird. Denn Religionen sind selbstregulative kulturelle Systeme, die Gemeinschaften über Zeiten und Räume hin zusammenhalten und unsoziales Verhalten minimieren, wobei es keine klar abgrenzbaren kulturellen Einheiten gibt, sondern das Zugehörigkeitsgefühl entscheidet.

Wir blicken zurück auf einen Weg, der über die Sozialarbeit führte, denn obwohl die Kirchen nicht unmittelbar gesellschaftspolitisch zuständig waren, standen viele Gemeinderäume gastlich offen auch für

die Muslime der Nachbarschaft. Bevor es zureichende Moscheeangebote gab, fanden sie hier einen Ort für Sozialkontakte und Bildung. Damit kamen die z.T. unterschiedlichen Erwartungen an Mädchen und Frauen einerseits und Jungen und Männer andererseits ins Gespräch, die in Deutschland, im Heimatland und in der Auslegung von Bibel und Koran von Bedeutung sind. Nur im Dialog findet man zur Verständigung über den jeweiligen religiösen Lebensweg von Christen und Muslimen. Die religiösen Regeln sind in einem primär ethischen und nicht rechtlichen Verständnis wichtig für Identität als Grundlage der Lebenspraxis. Auch im Konfliktfall müssen rechtsstaatliche Gesetze eingehalten werden.

3 Freie Religionsausübung und Erziehung

Weil nach dem 11.9.2001 deutlich geworden ist, dass es keine interreligiöse Unverbindlichkeit gibt, sollte religiös-ganzheitliche Bildung nicht von der schulischen Erziehung getrennt werden.

Bildung spielt eine konstruktive Rolle für soziale Integration, Religion für Menschlichkeit und Religionsunterricht für Gesprächsfähigkeit in der Gesellschaft. Ein säkularer Rechtsstaat gründet sein Gewaltmonopol nur darauf, dass er die Interessen aller Gruppen der Bevölkerung, die auf seine Verfassung verpflichtet sind, bestmöglichst vertritt. Wenn er damit Gelegenheit zu interkulturellem Lernen gibt, kann er verbindlich erwarten, dass innerhalb seiner Rahmenordnung jeder den anderen das gleiche Recht zubilligt und alles hinterfragt werden darf und soll. Denn Monotheismus vermittelt schließlich Werte, die das Wohlergehen der Gemeinschaft und aller Geschöpfe zum Ziel haben. Das beinhaltet sowohl Freiheit für oder gegen eine Religion als auch Freiheit von Festlegungen auf einen religiösen oder nicht religiösen Symbolcharakter von Verhaltensweisen.

Wir blicken zurück auf den Wandel der säkularstaatlichen, christlichen und islamischen Erwartungen, die mit der Zusammenführung ausländischer Familien in der alten und dann mit der Vereinigung zur neuen Bundesrepublik Deutschland sowie mit dem europäischen Integrationsprozess und der Globalisierung erwachsen. Ungeklärte Bildungsfragen für muslimische Kinder und Jugendliche in einer säkularen Gesellschaft, die doch – wenn auch unterschiedlich – von christlicher Tradition geprägt ist, führten zum Austausch von Überlegungen zur Gleichstellung des Islam mit den Kirchen. Diese betrifft – bei einem Drittel Schüler mit Migrationshintergrund – Möglichkeiten zu schulischem Religionsunterricht nach Art. 7.3 GG ebenso wie zu seelsorgerlicher Begleitung in Gefängnissen und Krankenhäusern sowie bei Polizei und Militär und die Ausbildung des Lehr- und Moscheepersonals.

4 Grundkonsens bei unterschiedlicher Wahrheitsverpflichtung

Einerseits ist zu akzeptieren, dass jeder Nationalstaat und jede Religionsgemeinschaft die Wurzeln ihrer Geschichte nicht kappen können, andererseits ist an einer Zivilisierung der unverzichtbaren Differenzen auf der Basis der Gemeinsamkeiten zu arbeiten.

Denn zu Frieden in Gesellschaft und Welt gehört Religionsfriede, zu dem man sowohl aus säkularstaatlicher als auch religiöser Überzeugung übereinkommt: So dass tragfähige Grundlagen des Zusammenlebens Vorrang haben, aber bei den Auslegungen der einzelnen Traditionen unterschiedliche unverhandelbare Wahrheitsverpflichtungen anerkannt werden und keine Gemeinschaft für sich die alleinige Wahrheit beanspruchen darf. Frieden in Freiheit für menschenwürdiges Leben verpflichtet gerade angesichts der Implikationen der internationalen Verwobenheiten auf rea-

listische Möglichkeiten für alle, das physische Überleben und auch persönliche Entscheidungen zu sichern – ohne Zwang in Glaubenssachen und ohne dass der Staat sich selbst als Überzeugungsgemeinschaft versteht, der man sich im Sinne sozial-kultureller Zugehörigkeit zu unterwerfen hat.

Wir blicken zurück auf die Anfänge, in denen man sich christlicherseits für die Behebung von gesellschaftlichen Benachteiligungen und von Defiziten in der Kommunikation zwischen Muslimen und Christen einsetzte. Dazu gehörte die Hoffnung, dass die Gemeinsamkeiten im (jeweiligen) Glauben an den einen Gott deutlicher werden und dies auch Rückwirkungen für die christlichen Minderheiten im Orient hat. Islamischerseits zeigte man die als rechtsgültig erkannten Erleichterungen für das Zusammenleben im Säkularstaat auf. Zugleich wurde als wichtig erkannt, zur Förderung eines friedlichen Zusammenlebens auch für den Dialog weniger bequeme Partner einzubeziehen und eine innerislamische Pluralität ebenso zu akzeptieren wie eine innerchristliche. Das half in der Khomeini-Rushdie-Krise und angesichts des Bosnienkriegs eine konstruktiv-kritische Gesprächsatmosphäre zu entwickeln, die sich für Minderung von Demütigung und Gewalt aller Art einsetzte. So wurden Dialogmöglichkeiten über den 11.9.2001 hinaus gesichert. Damit sind wir in der Lage, miteinander auf der Grundlage von Vernunft, Säkularstaatlichkeit und Religion offen für Religionsfreiheit einzutreten.

Die Redaktion dankt der Evangelischen Akademie zu Berlin für die Überlassung der diesem und dem folgenden Beitrag zugrunde liegenden Tondokumente.

Fragen aus heutiger christlicher Verantwortung zu Islam und Gesellschaft in Deutschland*

von Jürgen Schmude

Darüber, dass Integration derjenigen, die hier in Deutschland zugewandert sind, erforderlich ist, damit sie zunächst als Einwohner und dann als Bürger wie andere mit gleichen Chancen und Möglichkeiten hier leben können, darüber gibt es sicher keine Meinungsunterschiede. Und auch darüber dürfte es keine geben, dass Menschen, die neu in unser Land kommen – und selbst wenn es Jahre und Jahrzehnte her ist, wir haben das in anderen Bevölkerungsgruppen in der Vergangenheit auch erlebt –, eine geistige und geistliche Heimat brauchen. Sie finden sie in ihrer Religion, sie finden sie bei denen, die auch hier als Religionsgemeinschaften existieren, so dass sie nicht wo anders hin orientiert sein müssen, um diese geistliche Heimat zu haben.

Es ist für uns klar, dass Religionsfreiheit gewährleistet sein muss für alle, auch für die, die neu zu uns kommen, auch für die, die es als religiöse Gruppen vor einigen Jahrzehnten noch gar nicht gegeben hat. Es ist eine neue Herausforderung, aber sie ist völlig selbstverständlich positiv zu beantworten. Schon aus der Überzeugung heraus, dass Gewalt und Druck – also Einschränkung

* Ausschnitte einer von Jürgen Schmude moderierten Podiumsdiskussion anlässlich des ICA-Jubiläums am 13.11.2006.

der Freiheit in Glaubensfragen – niemals zulässig sind, unter keinem Gesichtspunkt, und dass eine Verkürzung der Religionsfreiheit am Ende zulasten aller geht, auch zulasten der Gruppen, die meinen, heute gut situiert hier verankert zu sein und sich vor etwaigen Einschränkungen nicht fürchten zu müssen. Ich erinnere sie an aktuelle Beispiele etwa in der so genannten Kopftuchdiskussion, wo die Vertreter der christlichen Kirchen in Nordrhein-Westfalen dem dortigen Schulgesetz mit der Begründung widersprochen haben: »Das führt auch für uns zur Verkürzung von Rechten, wenn ihr hier Rechte einschränkt.« In Schleswig-Holstein sind die gleichen Appelle erfolgreicher gewesen. Man hat dort die Novelle des Schulgesetzes zurückgezogen (es hatte noch andere Gründe). Religionsfreiheit zu verkürzen und einzuschränken geht zu Lasten aller Menschen, die gläubig sind und ihre Religionsfreiheit erhalten wollen. Für sie sorgen der Art. 4 unseres Grundgesetzes und damit korrespondierende Verfassungsartikel, um deren Auslegung sich das Bundesverfassungsgericht in besonderer Weise bemüht und verdient gemacht hat. Man muss mit den Ergebnissen nicht in jedem Fall einverstanden sein, aber dass sie besondere Sorgfalt darauf gelegt haben, die Religionsfreiheit ernst zu nehmen, das muss man den Richtern in Karlsruhe zu jeder ihrer Entscheidungen bestätigen.

In neuerer Zeit haben wir eine Diskussion in Deutschland, die generell gegen Religiosität gerichtet ist und angeblich von der Überlegung getragen ist, dass Religiosität prinzipiell friedensgefährdend ist, weil sie ein irrationales Moment in politische und in andere Überlegungen bringt, weil sie den Vernunftgründen, die doch für den Frieden sprechen, angeblich nicht zugänglich sei. Deshalb sei es gut, religiösen Menschen grundsätzlich zu misstrauen, seien sie nun Muslime oder Christen oder andere. Noch ist dieser Meinungsstrom sehr schwach, aber man hört ihn schon und manche machen sich häufig damit bemerkbar. Das ist eine

neue Erfahrung für Christen in Deutschland, dass so etwas öffentlich vertreten und gesagt wird. Was tun wir nun bei Spannungen zwischen dem, was Zuwanderer an religiösen Geboten und Erfordernissen mit sich bringen, und dem, was die Mehrheitsgesellschaft, zumal die Christen in der Mehrheitsgesellschaft für richtig, notwendig und unaufgebbbar halten? Was tun wir bei Spannungen zwischen dem, was die Verfassungsordnung und was der gesellschaftliche Konsens in Deutschland für wichtig hält, und dem, was für uns in Deutschland neue religiöse Gruppen fordern? Wie löst man solche Spannungen auf?

Wir sollten jeweils Auskunft geben über das, was unsere Glaubensgrundlagen sind, und zwar auch gerade dort, wo sie in der Öffentlichkeit kontrovers diskutiert werden. Es ist ja sehr schön, dass die FAZ den Brief der 38 muslimischen Führer an den Papst in aller Öffentlichkeit und Ausführlichkeit dokumentiert hat. Aber danach gab es wieder die zahlreichen Leserbriefe, in denen es hieß, es seien gar nicht die richtigen und relevanten Verse des Koran hier zitiert worden. Alles, was zur Gewalt, zur Feindseligkeit, auch zur tödlichen Gewalt aufrufe, werde geflissentlich ausgespart. Und dann werden Suren zitiert, dann werden Wortlaute vorgetragen und man fragt sich, wo bleiben die Erwiderungen, die genau die gleiche Sure zitieren und sagen, so steht das da nicht, oder die sagen, so ist das nicht zu verstehen, wie ihr das hier schreibt. Diese Erwiderungen sind sehr selten. Vielleicht weil es eine Hemmung auf muslimischer Seite gibt, den Koran auszulegen und sein Verständnis gegen den Wortlaut oder in abweichender neuer Interpretation des Wortlautes darzulegen. Freilich: An dieser Stelle wird das öffentliche Meinungsbild und werden die Strömungen in Deutschland entschieden, wer da schweigt, wird später mit Vorurteilen und mit Meinungen zu tun haben, die sich nicht mehr verändern lassen.

Dazu Hamideh MOHAGHEGHI – sie ist ursprünglich aus dem Iran, 30 Jahre in

Deutschland, Theologin und seit etwa 10 Jahren im interreligiösen Dialog tätig, seit etwa 5 Jahren Mitglied der ICA:

Es ist tatsächlich eine Aufgabe für die Muslime, sich mehr in der Gesellschaft einzubringen und sich auch mehr zu Wort zu melden. Doch nehmen wir das Beispiel Frankfurter Allgemeine. Da sind in letzter Zeit viele Aussagen für und gegen koranische Aussagen erschienen, und ich kann sagen: Ich habe in den letzten 2 Monaten drei Leserbriefe geschrieben, und keiner wurde bis jetzt veröffentlicht. Warum nicht? Ich habe mich eindeutig zu dem sehr langen Interview mit Frau Hirs Ali geäußert, die falsche Aussagen zu Islam und Koran gemacht hat, was ich Punkt für Punkt belegt habe. Doch brauchen wir auch Foren.

Dazu Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN – sein Hintergrund sind 10 Jahren Promotion in Berlin, 10 Jahren Tätigkeit in Istanbul, 2005-2007 Stiftungsprofessur für Islamische Religion am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Frankfurt:

Eine erste Aufgabe wäre, dass die Muslime ihre Situation auch theologisch reflektieren und mit dieser Reflexion begleiten. Diese Möglichkeiten haben die Muslime bisher noch nicht genügend gehabt. Man glaubt, die Muslime hätten nur den Koran und dieser sage wörtlich, was gilt.

Die Muslime haben aber aus der Praxis heraus für das Verständnis des Koran eine tiefsinnige Hermeneutik entwickelt, und mit dieser muss man sich vertraut machen und sie auch mit der westlichen modernen Hermeneutik in Verbindung bringen. In diesem neuen Kontext lassen sich viele Probleme erörtern. Die Muslime sind weit entfernt von ihrer Tradition, und insofern ist besonders zu fördern, dass die Muslime selbst ihre Situation in Deutschland durch eine theologische Reflexion begleiten. Damit können wir maßgebend einen Beitrag für die Integration leisten, Integrationsarbeit auf einer Ebene, wie wir sie als islamische Theologen am Evangelisch-Theologischen Fachbereich in Frankfurt aufgenommen haben.

SCHMUDE:

Wie sieht es aus mit den wechselseitigen Obliegenheiten oder Pflichten der aufnehmenden Gesellschaft und der Zuwanderer? Ja, Integration wollen sie alle, aber wer hat zu leisten? Werden sich die Zuwanderer auch unter Zurückhaltung bei ihren religiös begründeten Forderungen in die hiesige Gesellschaft integrieren und akzeptieren, was hier gilt? Oder ist es, wie manche meinen, die Aufgabe der deutschen Mehrheitsgesellschaft, bestimmte Abstriche vorzunehmen von dem, was bisher Gang und Gäbe war, um auch den Zuwanderern und ihren Bedürfnissen entgegenzukommen? Da gibt es z.B. zu der Diskussion über die Verfassungsgerichts- und andere Entscheidungen zum Kopftuch der Lehrerin im Schuldienst die Auffassung, hier sei von der deutschen Gesellschaft eine Integrationsaufgabe zu erfüllen, dergestalt, dass man auch die neuartige Erscheinung als Ausdruck eines religiösen Bekenntnisses zu akzeptieren und nicht an bisherigen Vorstellungen dazu festzuhalten habe. Ist das eine Auffassung, die unter uns Zustimmung findet? Ich beurteile diese Auffassung sehr kritisch und ablehnend. Zu fragen ist schließlich: Wie werden religiös begründete Forderungen und Ansprüche von Zuwanderern in dieser Gesellschaft artikuliert? Als eine Forderung, die um des religiösen Bekenntnisses willen zu beachten und zu erfüllen ist? Oder werden sie eingebracht in den demokratischen Prozess der Meinungsbildung dieses Landes, in dem man dafür wirbt, auf der Grundlage der Verfassung und der bestehenden Gesetze – aber meinerwegen, wenn sich Mehrheiten finden, auch durch Gesetzesänderung – neuen Vorstellungen Rechnung zu tragen? Etwas durchzusetzen, weil es religiöses Bekenntnis ist, obwohl es von der geltenden Gesetzeslage nicht getragen ist, und diesen demokratischen Weg der Gesetzgebung und der Änderung der Verhältnisse nicht zu gehen, das wird sich nicht machen lassen.

Ich will drei Beispiele nennen: Das eine Beispiel ist der §166 des Strafgesetzbuches, der früher mit dem Begriff Gotteslästerung verbunden worden ist, der Ende der 60er Jahre unter Gustav Heinemann als Bundesjustizminister so weit verändert worden ist, dass man gegen die Beschimpfung einer Religions-gemeinschaft oder Kränkung von Menschen in ihrem religiösen Bekenntnis nur noch außerordentlich selten, unter eingeschränkten Voraussetzungen, vorgehen kann. Die CDU/CSU-Bundestagsfraktion, noch als Opposition, hat vor einigen Jahren einen Gesetzesentwurf im Bundestag eingebracht, der den früheren Zustand der weiteren Anwendungsmöglichkeiten wieder herstellen sollte. Es gibt z.Z. keine Mehrheit dafür, aber es könnte ja sein, dass diejenigen, die ein schärferes Vorgehen wollen, sich darin plötzlich von Muslimen unterstützt sehen. Das zweite ist der Religionsunterricht nach §7 des Grundgesetzes. Da gibt es verschiedene Hindernisse, die bisher die verschiedenen Bundesländer davon abgehalten haben, einen solchen Religionsunterricht für Muslime einzuführen. Gibt es repräsentative Religionsgemeinschaften auf muslimischer Seite, nicht nur Organisationen, sondern Religionsgemeinschaften, die bekenntnisorientierte Grundsätze haben, mit denen man dann die Inhalte des Religionsunterrichtes abstimmen kann? Viele in Deutschland – zumal die christlichen Kirchen – sagen, das ist wichtig – und wer Religionsunterricht will, muss diese Mindestvoraussetzungen bringen. Andere sagen, da muss man notfalls sogar durch eine Änderung dafür sorgen, dass auch andere den Religionsunterricht erteilen können. Von den Schulgesetzen als drittem Beispiel war schon die Rede, da geht es um die Neutralität des Lehrers gleich Amtsinhabers in der Schule.

Dazu MOHAGHEGI:

Als Theologin führe ich gern interreligiösen theologischen Dialog. Für ein Zusammenleben in der Gesellschaft ist der

theologische Dialog allein aber nicht ausreichend. Gespräch und Partizipation in allen Bereichen ist notwendig, und deshalb möchte ich das Gespräch mit der Politik. Als positives Beispiel nenne ich den Schulversuch Islamischer Religionsunterricht in Niedersachsen. An diesem runden Tisch, der vom Kultusministerium berufen wurde, bin ich von Anfang an dabei gewesen. Da ist es tatsächlich für die Gesetze zu überlegen, ob man Religionsgemeinschaft anders definieren kann, und sie nicht immer mit Kirche gleichsetzt. Sonst sollte man anhand der vorhandenen Gesetze allen Menschen das Gefühl geben, dass sie hier aufgenommen und willkommen sind und dass sie die Möglichkeit haben, hier gleichberechtigt und gleichwertig wie alle anderen Bürger des Landes zu wirken. Unser Ziel in dieser Gesellschaft ist, dass wir wirklich friedlich miteinander leben, und wenn wir alle dieses Ziel haben, dann wartet keiner, bis der andere den ersten Schritt tut, sondern jeder versucht, so weit er selber in der Lage ist, auch etwas dazu beizutragen, sowohl der Zuwanderer, als auch die Mehrheitsgesellschaft. Wir Muslime hier im Westen leben in einer Welt, wo wir unsere Meinung auch frei aussprechen können, was leider nicht für alle so genannten islamischen oder muslimisch geprägten Länder selbstverständlich ist.

Dazu Dr. Michael FREHSE – er ist im Bundesministerium des Inneren zuständig für die Bereiche Europa und internationale Entwicklungen einschließlich Religionen:

Ein Wort zu unserem friedlichen Miteinander. Im Vergleich zu den meisten unserer europäischen Nachbarländer findet das interkulturelle Zusammenleben in Deutschland immer noch in einer ausgesprochen harmonischen Weise statt. Wir haben nicht die Krawalle, wie wir sie in Frankreich erleben mussten, wir haben auch nicht die zum Teil explosive Gemengelage englischer Vorstädte, um nur zwei Beispiele zu nennen. In dieser Hinsicht leben wir, selbst in Berlin oder in Köln, in Brennpunkten sozialer Gefälle und auch kultureller

Verschiedenheiten, letztlich immer noch in einer – im europäischen Vergleich wohl-gemerkt – sehr sehr ruhigen und friedlichen Situation, und das soll möglichst auch so bleiben. Deshalb soll jetzt auch die deutsche Islamkonferenz versuchen, im Dialog zu breiten konsensualen Lösungen zu kommen, die ganz einfach die verschiedenen Formen des Miteinander neu regeln. Es mag sein, dass im Bereich der Gesetze, der Verordnungen die eine oder andere Neuregelung kommt – bei Schulfragen, der Frage der Ausbildung von Religionslehrern, der Frage von Imamen – wer soll diese ausbilden, wie sollen sie eingesetzt werden? Aber das sind alles technische Aspekte. Der erste Aspekt ist, dass wir angefangen haben, diesen Dialog zu führen, auf gleicher Ebene, und dass wir hier schon ein bedeutendes Zeichen gesetzt haben.

Dazu Dr. Peter HÜNSELER – er ist Leiter von Cibedo, der von der Deutschen Bischofskonferenz getragenen Dokumentationsstelle zur Christlich-Islamischen Begegnung:

Wenn wir heute sehen, dass der Staat jetzt auch endlich begonnen hat, mit den Muslimen zu sprechen, und wir heute 30 Jahre christlich-muslimischen Dialog haben, dann ist das eine große Leistung für die Kirchen und die Religionsgemeinschaften in diesem Lande, dass sie hier eine Art Vorreiterrolle gespielt haben. Natürlich war deshalb auch in diesen 30 Jahren der Dialog, den wir gehabt haben, sehr stark befrachtet mit Fragen der Integration, mit gesellschaftspolitischen Fragen, zu denen auch beide Kirchen sehr ausführlich und deutlich Stellung genommen haben. Sowohl die katholische wie auch die evangelische Kirche haben umfangreiche Schriften vorgelegt, wo sie zu allen Fragen, allen Aspekten der Integration ausführlich Stellung genommen haben, in einigen Fällen weit über das hinaus, was politische Parteien leisten und zu leisten im Stande sind. Aber es war nicht die Aufgabe der Religionen, die Fragen der Integration endgültig und

abschließend zu diskutieren, sondern das ist ein Teilaspekt von religiösem Dialog. Kardinal Lehmann und Papst Benedikt haben immer wieder darauf hingewiesen, dass das Ziel des interreligiösen Dialogs die Stärkung des friedlichen Zusammenlebens ist und sein muss. Was bedeutet das? Wir müssen beide versuchen, aus unseren religiösen Lehren heraus den Bezug zu diesem Zusammenleben zu bringen, den theologischen Bezug, warum wir in dieser Gesellschaft nach diesen Werten leben. Sind diese Werte, die wir in Deutschland in unserem Grundgesetz stehen haben, christlichen Ursprungs? Und wenn ja, können Muslime hieran anknüpfen? Haben wir dort ein Stück Gemeinsamkeit? Aus diesem Grunde ist der theologische Dialog auch so eminent wichtig und muss so stark im Vordergrund stehen. Wir sind nicht der Staat, und wir sind auch froh, dass der Staat jetzt endlich dazu übergegangen ist, über Fragen der Integration und gesellschaftspolitische Fragen den Dialog mit den Muslimen zu führen. Die Kirchen haben ihre Meinung dazu deutlich gemacht, sie ausgearbeitet und haben sich auch als Integrationsmotor dort herausgestellt. Aber ihre ureigene Aufgabe ist es eben, das friedliche Zusammenleben von der theologischen Basis aus zu sichern.

Dazu Dr. Rolf KOPPE – er war von 1993 bis 2006 »Auslandsbischof« der EKD:

Auch ich möchte mich aussprechen für ein kooperatives Modell Deutschland im Blick auf Zusammenarbeit von Staat und Religion. Ich finde es wichtig, an die jahrzehntelange Tradition des Gesprächs zwischen Christen und Muslimen in Deutschland gerade in diesen Wochen zu erinnern, wo von Seiten des Staates der Eindruck erweckt wird, mit seinen Gesprächen sozusagen vom Nullpunkt anzufangen. Ein wenig aber haben wir auch selbst Schuld, weil wir viel zu wenig vom Kennenlernen und Austausch zwischen den Religionen bekannt gemacht haben.

So kam es immerhin schon im Jahr 1975 zur Gründung der Woche für den aus-

ländischen Mitbürger, die seitdem jährlich Ende September/Anfang Oktober begangen wird. Inzwischen ist sie durch den Zusatz »interkulturelle Woche« erweitert worden.

Es ist daran zu erinnern, dass bereits seit mehreren Jahren von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) in Zusammenarbeit mit dem Zentralrat der Muslime in Deutschland die Initiative »weißt du, wer ich bin?« und vorher die Aktion »Lade deinen Nachbarn ein« durchgeführt worden ist. Das Thema Religion ist gegen Ende der siebziger Jahre auch auf Kirchentagen aufgenommen worden.

Aber erst relativ spät ist auf das eigene religiöse Bedürfnis von Muslimen in der deutschen Gesellschaft eingegangen worden. Die Kirchen sind in diesem Prozess durch viele Veranstaltungen in der Erwachsenenbildung und der Akademiearbeit zu wichtigen Fürsprechern und Vermittlern geworden. Ein noch nicht genügend gelöstes Problem ist aber der Bau von Moscheen an hervorgehobenen Plätzen. Eine intensivere Besinnung auf die eigenen religiösen Wurzeln seitens der deutschen Bevölkerung könnte hier zu einem größeren Verständnis führen.

Eine jüdische Perspektive auf Religionsfreiheit und Integration in Deutschland

von Walter Rothschild

Auch wenn sich Delegierte von Religionsgemeinschaften 30 Jahre lang halbjährlich getroffen haben, wie in der Islamisch-Christlichen Arbeitsgruppe, bleibt viel zu tun. Dieser Dialog ist asymmetrisch. Eine Gruppe ist hier als alteingesessene, die Christen, und eine Gruppe ist hier als Neuankömmlinge. Das ist das Erbe der Geschichte. Deshalb spricht man bei Fragen des Religionsunterrichts mehr über Politik, statt über Theologie. Denn z.B. von den Muslimen in Nordrheinwestfalen gehören nur 40% zu einer Moscheegemeinschaft. Das ist genau das Problem von jüdischen Gemeinschaften auch. Gibt es einen deutschen Islam? Es gab ein deutsches Judentum und dieses besteht nicht mehr. Ich bin der einzige deutsche Jude, der übrig ist, obwohl ich in England geboren bin. Es gibt keine Juden in Deutschland; ich bin ein liberaler Rabbiner, und der Zentralrat der Juden in Deutschland tut noch immer so, als ob die Liberalen keine Juden sind. Innerhalb des Zentralrats weiß man schon von den neuen Zuwanderern, die jetzt 80% oder mehr der Zentralratgemeinde-Mitgliedschaft bilden, dass sie in der Mehrheit nicht jüdisch sind. Im Herbst 2006 gab es Streit, weil das jüdische Rabbinat Herrn Rabbi Ehrenberg in Berlin nicht anerkennt, Streit auch bei der Ratstagung der orthodoxen Rabbinerkonferenz, wer Rabbiner oder Jude ist. Jeder erkennt den anderen nicht als Juden an, d. h.

wir sind noch in der gleichen Situation wie die Christen vor ein paar Jahrzehnten: Wer ist Christ, nur ich, die anderen sind alle Heiden, Abergläubige usw. – ich glaube, aber! Das aber ist sehr wichtig im Judentum.

Grundgesetz und Koran bleibt immer eine Frage. Die Juden waren fast überall eine ganz kleine Minderheit und wir haben eine Art von Überlebensphilosophie entwickelt, das Gesetz des Landes ist das Gesetz. D.h. wir haben für uns religiöse Gesetze, religiöse Systeme, wenn es um Heiraten, Scheidung, Adoption und andere Sachen geht. Aber in allen diesen Sachen steht das Staatsgesetz an erster Stelle und dann kommt das religiöse, wenn es passt. Keine Frage: die Minderheit hat nicht das Recht gegen die Mehrheit abzustimmen – wir leben dort und so muss es sein.

Aber umgekehrt finden wir in der Bibel, explizit oder implizit, in 1. Mose 9 für alle Menschen 7 noachidische Gesetze. Niemand verlangte, dass die Menschen jüdisch wurden, sondern sie sollten sich an ein paar grundlegende Gesetze halten, damit alle friedlich zusammenleben konnten. Keiner nahm ihnen ihre Religion. Das Judentum war und ist sehr tolerant gegenüber anderen Religionen, einen Weltanspruch haben wir nicht; wir sind eine Dorfreligion. Jede Gemeinde war selbständig, es gab nie den Bedarf, die Babylonier oder die Ägypter zum Judentum zu bringen. Es gab Streit oder Reibereien, wenn andere Leute versuchten, die Juden zu ihrer Religion zu bekehren, dann redeten die Propheten ganz heftig gegen Aberglauben, Götzenbilder usw. Aber es gab keinen Versuch, die anderen zum Judentum zu bekehren. Wir behalten unsere Streitigkeiten für den Innenbedarf: also Juden gegen Juden. Aber es stört Juden überhaupt nicht, wenn Muslime Muslime und Christen Christen sind, solange sie uns allein lassen. Wenn sie versuchen, uns zu bekehren oder zu unterdrücken, zu vertreiben oder zu ermorden, sind wir dagegen, aber sonst ist es kein Problem. In Israel gibt es Kirchen, Moscheen, einen Baha'i-Tempel

und eine Mormonen-Universität und viele Arten von religiösen Stiftungen usw. Solange sie ihre Arbeit ruhig und still machen und nicht die Gemeinschaft und den gesellschaftlichen Frieden stören – das hat als Beispiel für Integration, Assimilation oder Toleranz, wie auch immer, etwas zu lehren.

Die Fragen von Frauenkommentaren zum Koran finde ich sehr wichtig. Es gibt in den letzten 20-30 Jahren viel mehr derartige Kommentare zu religiösen Gesetzestexten und das gibt eine völlig andere Perspektive. Jetzt haben wir mehr Rabbinerinnen, genau wie es in einigen Teilen der Kirche mehr Pfarrern gibt, Theologinnen sind schon wichtig genug auch für die Frage des Religionsunterrichts: Ich war auch Religionslehrer, ich weiß nicht, was die Kinder von mir gelernt haben, ich habe viel von den Kindern gelernt. Früher gab es Bildung, jetzt gibt es nur Ausbildung. Die Zeiten von Bildung sind vorbei, wir müssen sie wiederfinden. Demgegenüber sind die verschiedenen Freiheiten keine neue Frage: Ich wohne/lebe hier, ich bin die wichtigste Person in meiner Welt, alle anderen Personen kreisen um mich. Das Problem ist, jeder andere denkt dasselbe, d.h. irgendwie muss man mit dem Nachbarn, dem Nächsten, zurechtkommen. Ich habe gelernt, wenn die Nächstenliebe zu schwierig ist, soll man den Übernächsten lieben. Wenn das Gesetz befiehlt, unseren Nachbarn zu lieben, dann ist das eine sehr wichtige Frage für Immigrantengruppen. Dann soll man die Nachbarn sehr sorgfältig aussuchen, mit denen man leben möchte. Das ist ein Teil des gegenseitigen Respekts. Man verlangt sehr viel, man muss aber auch ein wenig dafür tun.

Ich bin hier als Vertreter einer Religion, deren Theologie nicht existiert. Wir haben Anekdoten, Geschichten, Theorie, Liturgie, Lieder, aber wir haben keine Theologie. Religion ist irrational. Die Christen haben über die Jahrhunderte hinweg mit ihren Lehrstühlen, Universitätsabteilungen usw. alles sehr sorgfältig systematisiert, dogmatisiert und jetzt stehen sie, wie z.T. in der

Kirchengeschichte, vor der Frage, wie man modernisieren kann. Für Muslime stellt sich diese Frage angesichts der Beziehung zwischen Muslimen in Deutschland oder in Europa und Muslimen in arabischen Ländern oder Iran. Diese Fragen sind wichtig, da wir von unterschiedlichen Kulturen reden, nicht von Fakten. Es ist wirklich schwierig, Fakten aus religiösen Traditionen zu ziehen, außer den Fakten, wie viele von den anderen ermordet worden sind. Gibt es wirklich einen Gott? Ich hoffe so, ich glaube so, aber ich kann es nicht beweisen. Wenn es um die Beziehungen zwischen den Kirchen geht oder zwischen unterschiedlichen Arten von Muslimen, stellt man die gleichen Fragen: wie kann ich beweisen, was ich glaube? Je unsicherer man ist, desto lauter schreit man normalerweise. Glauben Christen wirklich mit Johannes 1,1, dass es nur ein Wort gab und es dabei bleibt? Jeder hat andere Wörter gehört. Diese Tradition besteht im Judentum bei der Sinai-Offenbarung, dass einige hörten: »Haltet den Schabbat!«, andere hörten: »Erinnert den Schabbat!« – zwei Sachen in einem Wort wurden gehört. Nur wenn man glaubt, dass der gleiche Gott zu verschiedenen Menschen in unterschiedlichen Sprachen gemäß unterschiedlichen Meinungen sprechen kann, kann man wirklich globalisiert von einem Gott sprechen. Eigentlich ist dieser Weltanspruch von Monotheismus die allererste Art von Globalisierung. Wenn man glaubt, dass der eine Gott alle Menschen auf der ganzen Welt geschaffen hat, ist das ein globalisiertes Konzept.

Integration, Christentum und Islam in Europa

von Christoph Elsas

Welche Rolle spielt eine solche Thematik bei einem Gesamtbild der Lebensformen des europäischen Menschen, wie es das grundlegende Buch des Freiburger Historikers Wolfgang REINHARD vom ausgehenden Mittelalter bis zur Gegenwart, vorgelegt hat?¹ Entsprechend der Unterteilung in eine historische Anthropologie (dazu 9-42) des Körpers (43-197), der Mitmenschen (199-394) und der Umwelten (395-601) kommen zunächst mögliche Einflüsse des muslimischen Orients auf die Kultivierung von Körperlichkeit und Sexualität während der Kreuzzüge und der Reconquista zur Sprache (52) und andererseits das in christlicher wie bis heute in muslimischer Tradition gebrochene Verhältnis zur Nacktheit (64). Gemeinsames sieht das Buch auch darin, dass »unter den bekannten machistischen Verhältnissen romanischer und islamischer Länder« die Mutter des Mannes die stärkste Rolle in der Familie hat (69), andererseits im katholischen Süden und im Islam, obwohl das religiöse Gesetz in sexuellen Dingen außerordentlich streng ist, der Umgang mit sündiger Alltagspraxis meist milder und nur die männliche Kontrolle der Frauen wichtig ist (85f).

Nicht ausdrücklich erwähnt ist die Gemeinsamkeit, dass es im Monotheismus um Gehorsam gegen Gott geht und damit von den Sinnen in erster Linie das Gehör

¹ Wolfgang REINHARD, *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie*, Beck/München 2004, 718 S. (mit kapitelweise zugeordneter reicher Bibliographie)

gefragt ist (96). Dass der Islam ernst bleibt, während sich das Christentum inzwischen mit dem Humor arrangiert (107), wird man so allgemein nicht sagen können – man denke nur an die türkische Eulenspiegel-Variante Nasreddin Hodscha. Wichtig aber sind die Überlegungen zur Angst »vor den Götzendienern, zu denen man die Moslems zählte«: weil ein gleitender Übergang besteht zwischen begründeter Furcht vor realen Objekten (Seuchen) und Subjekten (Türken) sowie unbegründeten Ängsten vor Realem, das zu Unrecht als bedrohlich imaginiert wird (Muslimen im eigenen Lande), zwischen Ängsten vor Irrealem, das aber als real imaginiert wird (der Teufel und seine Agenten), sowie dumpfer Weltangst ohne konkreten Bezugspunkt (108f).

Im Blick auf mit Kleidung verbundene Wertungen ist nicht uninteressant, dass im islamischen Kulturkreis bevorzugt Frauen Hosen trugen, während in der Antike Hosen als barbarisch galten, doch dann im Westen lange das spezifisch männliche Kleidungsstück waren (118) – auch zur Sicherung der hergebrachten Geschlechterrollen und ihrer Moral (124). Aufgrund religiöser Vorschriften hatten Muslime eine hohe Hygienekultur und vermissten diese beim Kulturkontakt mit den Franken; doch sieht REINHARD eher einen Zusammenhang mit dem ungleichen sozioökonomischen Entwicklungsstand als mit Religion (132). Beim Thema Ernährung kommen die von Schlaraffenland und Paradies erwartete Fülle (140) und das Verbot von Schweinefleisch für Juden und Muslime (übernommen von McDonald's 145) und das von Blutgenuss (146) und Rauschmitteln (155ff) zur Sprache. Beim Thema Gesundheit klingt der Orient in Verbindung mit Seuchengefahr (158ff) und andererseits mit den Hospitälern der Ritterorden der Kreuzzugszeit (165) an, in Christentum und Islam beeinflusst von der Erwartung der Auferstehung mit Leib und Seele (166) zum ewigen Leben als individuelles Weiterleben nach dem Tode (183 u. 190). Zur Ehe merkt REINHARD an, dass

auch in unserer Gesellschaft Polygamie üblich sei, aber im Unterschied zur islamischen Welt sukzessiv (206); die islamisch übliche Absonderung eigener Frauenräume war im Westen höchstens bei den Spitzen der Gesellschaft vorgesehen (217).

Bei den Schulen und Universitäten in der Tradition des frühmittelalterlichen Europa hält REINHARD den Anspruch, einen Text besser verstehen zu können als dessen eigener Autor, für eine grundlegende Eigenschaft und bedeutende Machtressource – sichtbar am Zusammenhang von Orientalistik als Wissenschaft vom Fremden im Orient und der westlichen Herrschaft über diese Fremden (259). Bis zur geschichtlich ganz neuen radikal individualisierten Single-Existenz war der entwicklungsgeschichtlich geprägte Normalzustand des Menschen seine Einbindung in eine Kleingruppe. Hier begründet Zugehörigkeit Zuneigung und dadurch Identität, während das Fremde draußen, die Alterität, mit Angst besetzt ist (266f). Dass die Alterität bei den »am Rande der Christenheit« (364) bedrohlichen Osmanen mit Satan verbunden und dämonisiert wurde, hat sie wohl »in besonderem Maße immun gegen empirische Falsifizierung gemacht« und zu den überaus stabilen Heterostereotypen »Moslems« geführt (280). Andererseits sollte das nicht vergessen lassen, dass das kulturelle Erbe des Christentums auch in der Ausbildung mentaler Muster individuellen Identitätsbewusstseins besteht (282). Doch thematisiert REINHARD nicht die bei deren Säkularisierung erschlossenen Chancen für eine Mitmenschlichkeit, die um Unvoreingenommenheit bemüht ist, sondern nur die Beschränkung: Es bleibe nur noch die Möglichkeit, unter wechselnden historischen und gesellschaftlichen Bedingungen eine Biographie als Überrest von Identität zustande zu bringen, oder der Weg des Fundamentalismus mit erneut stabiler Identität, getragen von der Abgrenzung gegen eine feindliche Alterität (283). Was bedeutet dann für Randgruppen die – statt der vormodern sehr handfesten symbolischen Stigmatisie-

rung heute übliche Zuschreibung einer kulturell negativ markierten Eigenart »Türken riechen nach Knoblauch« (322)? »Wollen die sich überhaupt assimilieren oder nicht?« ist bekanntlich vor allem das Problem der europäischen Juden (323, 335-338) – und Muslime. Erzwungene kulturelle Geschlossenheit weckt Erinnerungen wie an die spanische Inquisition seit 1478: Nachdem die Muslime schon 1502 ausgewiesen worden waren, folgte 1609 die Vertreibung der zahlreichen getauften Ex-Muslime, »weil man nicht ohne Grund ihrer Rechtgläubigkeit nicht traute« (338).

REINHARDS Überlegungen zu Gewalt und Geschlecht und einem möglichen Wandel der Gewaltkultur (368ff) gelten, ohne dass er das ausführt, auch für Muslime in Europa. Zu Recht weist er darauf hin, dass bei früheren Kulturkontakten von Christen und Muslimen die beiden Monotheismen sich im Extremfall gegenseitig Götzendienst vorwarfen – wohl um die eigene Identität durch Konfrontation mit der Alterität der anderen zu stabilisieren –, andererseits solche Vorwürfe friedliches Miteinander und kulturelle Einflüsse nicht ausschlossen (387). Im 18./19. Jahrhundert sei es dann leichter gewesen, Kontakte zu indischen Muslimen herzustellen als zu der durch rituelle Reinheitsregeln abgeschotteten Hinduwelt; diesem Kontakt folgte allerdings bald die Vorstellung, es gelte die Bewohner der Kolonien, für die man verantwortlich war, zu ihrem kulturellen Heil zu führen (388). Die Missionare erschienen dann hier und in der im Mittelmeerraum unterworfenen islamischen Welt oft nur als zusätzliche Agenten des Imperialismus (389).

Unter der Fragestellung »Vom Kulturkonflikt zur Transkulturalität?« erklärt REINHARD den aggressiven Islamismus aus dem Bedürfnis nach Behauptung kultureller Identität gegenüber dem Aufgehen in einer Weltkultur westlichen Zuschnitts (390f) – neben alltäglicher Indigenisierung als Gegenbewegung zur kulturellen Globalisierung: »Viele bestehen ganz einfach

auf hergebrachten Praktiken und suchen sie als Identitätssymbole zu legitimieren«, andere wie »islamische Modernisten haben es schon lange verstanden, dem Koran die Rechtfertigung für zur Übernahme anstehende Elemente westlicher Kultur zu entlocken« (392f). Das entspricht der für Religions- und Missionswissenschaft wichtigen Einsicht: »Kultur als Symbolsystem bedarf der Auslegung, und diese Auslegung kann bei Bedarf außerordentlich anpassungsfähig sein. Heute wird Kultur nicht mehr als geschlossenes System, sondern als ein offener und instabiler Prozess des Aushandelns von Bedeutungen definiert« (394).

Beim Verhältnis zur Natur und zum Tier verhielten sich Juden, Christen und Muslime, die den Menschen als einzigartiges Wesen mit göttlichem Herrschaftsanspruch begriffen, nicht wesentlich unterschiedlich voneinander (402f); Muslime schächten ohne Betäubung wie Juden (416). Weil der Islam keine Rationalisierungsprozesse westlicher Art ausgelöst hat, ergänzt REINHARD die bei Max Weber vorgenommene Verbindung rational disziplinierter Lebensführung mit der monotheistischen Transzendenz Gottes um »Varianten der Lebensführung in Raum und Zeit« zur Erklärung der für Europa charakteristischen »Sozialdisziplinierung« (Gerhard Oestreich) durch Wirtschaft, Staat, Recht und Religion (435). Obwohl nicht eigens für den Islam erwähnt, gehören Almosen als religiöse Pflicht und Hospitäler für die Armen und Kranken (462f) zu allen Monotheismen. Unterdrückung von Bildern verbindet islamische mit jüdischen und einem Teil christlicher Traditionen (535). Hinsichtlich Transzendenz und Rationalität haben sich sowohl Christentum als auch Islam als universalistischer Monotheismus mit Weltherrschaftsanspruch seiner Anhänger begriffen (555). Und dem älteren und historisch weiter verbreiteten Zeitmodell der Kreisläufe gegenüber rechnen Christen und Muslime ebenso wie Zoroastrier und Juden mit einer linear verlaufenden Zeit (583f).

Einen andersartigen indirekten Zugang zum Thema eröffnet die als Band 20 der Reihe »Religion in der Gesellschaft« erschienene Dissertation des Religionssoziologen Peter VOLL². Er setzt dabei an, dass es sinnlos erscheinen mag, Religion in der Moderne unter dem Gesichtspunkt ihres integrativen Potenzials zu betrachten (1). Emile Durkheim hatte Integration als gleichzeitige Steigerung von Individualität und sozialer Abhängigkeit begreifen wollen (4) und Religion als Garanten der Moral und auch der Einheit der Gesellschaft über ihrer strukturellen Vielgestaltigkeit (6). VOLL stellt der hier bestimmenden Einordnung des Einzelnen in den Zusammenhang eines Ganzen die Frage von Georg Simmel nach der »Vergesellschaftung« in der »Wechselwirkung« und damit die positive Deutung des Konflikts gegenüber. Danach zielt Religion ebenso sehr auf die Individualisierung und Individualität des Individuums wie auf dessen Sozialität (7f). Entsprechend wird nach den Leistungen religiöser Sozialformen und Vergemeinschaftungen bei der Genese und Stabilisierung von Individualität gefragt (11).

Die konkrete Untersuchung VOLLs wird durch die Zugänglichkeit bereits für die Schweiz vorliegender Daten (125ff) bedingt, weshalb die Bedeutung der Religion in Migrantensituationen, Zusammenhänge zwischen Religion und sozialer Marginalisierung oder soziale Effekte marginalisierter Religiosität fehlen (17). Thematisiert wird immerhin, dass sich im Rahmen der westlich-christlichen Tradition Religion am Leitfaden der Funktion der Kontingenzbewältigung (in ihren Konkretionen auf verschiedenen Ebenen: Individualisierung, Legitimation, Kosmisierung) und des Codes von Immanenz/Transzendenz auffinden und beschreiben lässt (107). Der zentrale Bezugspunkt der Analyse ist dann das Milieu, weil sich im Milieu die objektive, auf Struktur – im Sinne von Regelmäßigkeit und Erwartbarkeit des Verhaltens – abhebende Dimension der Handlungsbedingungen verbindet

mit der symbolischen Selbstdeutung und Selbstdarstellung der Mitglieder des Milieus ebenso wie mit ihrer Deutung der Milieuumwelt (108). Für die Empirie erscheint Religion demnach nicht als eine Größe, die eine letzte Einheit über der Verschiedenheit der Individuen herstellt, sondern als eine Differenz, die weitere Differenzen und damit kollektive Abgrenzungen schafft. Wie VOLL betont, wird sie gerade dadurch zu einem Katalysator des Aufbaus partikulärer Handlungszusammenhänge, die dem Einzelnen den Aufbau von Individualität in einem Wechselspiel von Identifikation und Abgrenzung ermöglichen: In dieser Perspektive liegt ihr integratives Potential (411). Für eine derart individualisierungstheoretisch gewendete Integrationstheorie der Religion wird eine erfahrbare Pluralität von Religionen und eine nicht religiös fundierte soziale Ordnung vorausgesetzt (412f).

Die Aussagekraft dieses an Schweizer Befunden entwickelten Ansatzes soll zunächst durch die dichte empirisch-religionswissenschaftliche Beschreibung der Situation im finnischen Turku überprüft werden, die mit der Dissertation von Tuomas MARTIKAINEN vorliegt³: »a case study, functioning as a specific example of local religious dynamics and transformation processes in a globalising world« (2), »including that of how local religious life is subject to, and conditioned by, transnational cultural flows« (5). Die Auswahl dieses Fallbeispiels leuchtet ein: eine relativ große Stadt mit langer Geschichte, die historische Vergleiche möglich macht, und genügend verschiedene Gruppen mit Einwanderungshintergrund (7). Für den Islam bringt die traditionelle kulturelle Minderheit der Tataren eine historische Dimension neben den zahlreichen Zugewanderten ein: »The nature of nineteenth century ethno-religious diversity was one of coexistence, less of religious pluralism, whereas today the social and legal boundaries are less rigid« (107; vgl. 19, 80, 106f, 117, 140, 165-167). Doch spielen die strikt ethnischen Gemeinschaften wei-

terhin eine große Rolle, und sonst ist es viel üblicher, dass Einwanderer religiös inaktiv werden, als dass sie sich einer anderen religiösen Organisation anschließen (203-205). Obwohl nur wenige Muslime direkt ihren Glauben verbreiten und Gruppen zur Glaubenserneuerung meist unter Einwanderern aus muslimischen Ländern tätig sind (243), hat die zunehmende Wahrnehmung des Islam nicht mehr als Hinterhof- sondern als Titelseiten-Religion in der Öffentlichkeit Ablehnung als expansive Ideologie und Bedrohung des Finnischen hervorgerufen (247): »Local actors drew material from far, far away to motivate their actions. The core of the debate was nevertheless local« (250). Andererseits bemerkt MARTIKAINEN zu Recht, dass Einwanderer mit christlichem Hintergrund einen Vorsprung bei der Integration haben, weil sie sich an schon etablierte Glaubensgemeinschaften anschließen konnten oder jedenfalls mit der Idee der Mitgliedschaft in einer Ortsgemeinde vertraut sind, dass aber auch muslimische Einwanderer durch die Organisation religiöser Aktivität zur Partizipation an lokalen und nationalen Sozialstrukturen fanden, was ihre Adaptation an die örtliche Gesellschaft fördert (259).

Neben diesen Fallbeispielen aus Finnlands zweitgrößtem Immigrationszentrum soll zur weiteren Diskussion der interdisziplinär konzipierte Sammelband »Religiöser Pluralismus« der Religionswissenschaftler Martin BAUMANN und Samuel M. BEHLOUL von der Universität Luzern einbezogen werden.⁴ Die hier vorgestellten historischen, wissenschaftstheoretischen und empirischen Zugänge wollen den Faktor religiöser Orientierung stärker in das Blickfeld der Migrations- und Pluralismusforschung rücken (16). Allgemeine Fragestellungen wie nach Entkoppelung von Religion und Moral bzw. nach Umgestaltung von Religion aus blinder Ergebnisheit zu dia-logischer Übernahme von Verantwortung bestimmen die abschließenden Artikel von Gaetano ROMANO »Religion und soziale

Ordnung – wieviel Multikulturalität braucht die Gesellschaft?« und von Enno RUDOLPH »Religion – eine unentbehrliche Form der Kultur?«.

Zuvor diskutiert Peter BEYER den religiösen Pluralismus in Kanada als globalen Modellfall: Nur auf der Ebene gewisser kultureller und religiöser Institutionen darf sich der Pluralismus klar und öffentlich statt lediglich privat artikulieren; jeder kann sein Anderssein leben, vorausgesetzt, er orientiert sich an der allgemeinen Norm (41). Kim KNOTT setzt der Säkularisierungsthese mögliche Gebiete des Wandels in Großbritannien entgegen: »people's general knowledge and awareness of religions«, »the sacralisation of urban spaces«, »inter-faith encounter, new civic-religious partnerships, and shared cross-cultural experience«, »forthly, with the emergence of a new discursive space of religion in government policy, the law and the workplace, it becomes pertinent to ask whether religion has successfully re-entered the public domain« (61f). Karénina KOLLMAR-PAULENZ bringt in die Diskussion zum religiösen Pluralismus in Europa Anregungen aus dem räumlich und zeitlich fernen mongolischen Weltreich ein, durch dessen Religionspolitik die Partizipation der Akteure der verschiedenen Religionen

2 Peter VOLL, *Religion, Integration und Individualität, Studien zur Religion in der Schweiz*, Ergon/Würzburg 2006, 458 S. (mit Anhang zu den im empirischen Teil verwendeten Datensätzen und der religionssoziologischen Literatur).

3 Tuomas MARTIKAINEN, *Immigrant Religions in Local Society. Historical and Contemporary Perspectives in the City of Turku*, Akademi University/ÅBO 2004, XIX und 288 S. (mit Bibliographie von Interview-Material, Literatur und gedrucktem Kleinmaterial, u. a. aus dem Archiv des Projekts »Religiöses Feld in Turku«). Vgl. dazu Tuomas MARTIKAINEN, *Immigrant Religions and Structural Adaptations*, in: ZMR 88 (2004) 264-274.

4 Martin BAUMANN/Samuel M. BEHLOUL (Hg.), *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*, transcript/Bielefeld 2005, 259 S. (die Beiträge gehen auf die Internationale Jahrestagung der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft und eine ergänzende Vortragsreihe in Luzern 2003/04 zurück).

am gesellschaftlichen Diskurs gewährleistet war, zugleich jedoch auch klar die Grenzen dieser Partizipation kommuniziert wurden (69); das hieß damals in Asien im 13. Jh. die Anerkennung der Reichsgesetzgebung auf Grund des überirdisch und irdisch legitimierten Herrschaftsanspruchs durch die für alle normativ gültige Verehrung des Himmels und von Dschingis Khan als Ahnengottheit.

Die meisten Beiträge des Bandes gelten Deutschland und der Schweiz: christlichen Migrantengemeinden sowie buddhistischen und hinduistischen Traditionen in Deutschland; der infrastrukturellen Verortung muslimisch geprägter Migranten, Fragen der öffentlich-rechtlichen Anerkennung sowie dem empirischen Test der konträren Annahmen der Wissenssoziologie und der Rational-choice-Theorie zur allgemeinen Abnahme bzw. Zunahme der individuellen Religiosität bei Pluralismus in der Schweiz.

Samuel BEHLOUL thematisiert dabei die »kontextabhängige Reaktivierung und Rekonzipierung religiös-kultureller Symbolsysteme«: »Keiner anderen nicht-christlichen Migrantengruppe wird trotz der vor Ort sich manifestierenden religiös-kulturellen Heterogenität dermaßen eine kollektive und homogene religiöse Identität implantiert, wie den Muslimen [...]. Diese Art von essentialisierender Außen-Wahrnehmung muslimischer Migranten geht jedoch implizit von einer Kontextunabhängigkeit der Entwicklung des Islam und der Muslime aus, was letztendlich zu dem Eindruck führt, man müsste lediglich im Koran nachschlagen [...]« (157f). Meist wird in den Moscheen als ethnospezifisches Dienstleistungszentrum das religiös-kulturelle Erbe des Herkunftslandes konzentriert (159), aber in der von den soziopolitischen Rahmenbedingungen der säkular und demokratisch geprägten Mehrheitsgesellschaft abhängigen organisationellen und inhaltlichen Rekonzipierung, wobei diese doppelte Kontextbezo-genheit eine Individualisierung der Religiosität ermöglicht (161). Bei einem Teil

der Mehrheitsgesellschaft lässt sich dann mit BEHLOUL eine auf klare Grenzziehung und letztendlich Ausgrenzung zielende Reaktivierung solcher Begrifflichkeiten wie »christliches Abendland« konstatieren (165), und zwar als Medium zur Verteidigung des öffentlichen Raums, indem eine reaktive (Neu-)Identität »in »präskriptiver Weise (re)konstruiert und auf eine assimilatorische Endperspektive hin (re)konzipiert« wird (166).

Hinsichtlich einer Individualisierung der Religiosität betont der folgende Artikel von Adrian LORETAN-SALADIN bei der Frage nach öffentlich-rechtlicher Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften als Instrument gesellschaftlicher Integration: »Die Rahmenkonvention des Europarats zum Schutz der nationalen Minderheiten hält ausdrücklich fest, dass dieser Schutz den Personen zukomme, welche Minderheiten angehören, und dass diese Personen ihre Rechte einzeln oder zusammen mit anderen Personen ausüben können«, und »dass internen Minderheiten gegenüber der Mehrheit ihrer Gruppe die gleichen Rechte zugestehen seien, wie der Minderheit als Ganzes gegenüber der Mehrheitsgesellschaft« (181f). Vorbereitend gelte es, die öffentlich-rechtlich nicht anerkannten Religionsgemeinschaften aktiv zu fördern, indem soziale und integrative Leistungen solcher Religionsgemeinschaften anerkannt und unterstützt werden (187): Denn je mehr sich eine Religionsgemeinschaft auf den Rechtsstaat einlässt, desto demokratischer und rechtsstaatlicher muss sie sich selbst verhalten, was andererseits alle interessierten gesellschaftlichen Kräfte auffordert, durch Aufklärungsarbeit in der Gesamtbevölkerung die Akzeptanz zu fördern (188).

Diese Sammlung von Perspektiven aus der deutschsprachigen Schweiz findet eine thematische Entsprechung im ersten Teil eines für die Religionswissenschaft der französischsprachigen Schweiz herausgegebenen Sammelbandes.⁵ Hier schreibt Jean-Paul WILLAIME über die Religion als

Symbol- und Ethik-Ressource in einem säkularisierten und pluralistischen Europa (33-48): Europa hat sich in einem Dialog von Kulturen ausgeformt, besonders von Judentum und Islam neben der prägenden christlichen Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem. Das in den gegenwärtigen Diskussionen über europäische Identität nicht wahrhaben zu wollen, wäre ein historischer, philosophischer und soziologischer Irrtum, auch wenn sich in den Niederlanden 70% und in Frankreich 53% als »ohne Religion« bezeichnen: »les pays symboliques que sont les religions voient leurs frontières érodées et devenir floues« (53) »vers un modèle que l'on pourrait appeler la «sécularisation pluraliste« (64). Die vergleichende Untersuchung von Jocelyne CESARI zu den muslimischen Identitäten in Europa und in den Vereinigten Staaten (69-93) konstatiert entsprechend: »Une approche processuelle des identités consiste en un refus d'essentialisation de la culture du minoritaire comme de la culture dominante et conduit à appréhender la construction sociale des communautés musulmanes dans la dialectique entre environnement et ressources propres au groupe« (74). Allerdings vollziehe sich die Euorpäisierung des Islam in einem Paradox: »Le contexte démocratique favorise une diversification des pratiques religieuses marquées du sceau de l'individualisation et de la sécularisation. Mais en raison de l'absence d'autorités religieuses et de lieux de formation en nombre suffisants, l'offre d'islam est encore majoritairement dominée par les courants conservateurs du monde musulman« (89). Die Veränderungen bei christlichen Identitäten erklärt Grace DAVIE für Nordeuropa durch zunehmende Polarisierung zwischen selbst gewählter kirchlicher Praxis und einem Einstellungswandel »from obligation to consumption« (95-114), letzteres als unverbindliches »believing without belonging« oder auch als zur nationalen Identität gerechnetes und den Status quo festhaltendes »belonging without believing« (100). Die

Unterschiedlichkeit der Länder in ihrer Säkularität und Religiosität wird von Ansgar JÖDICKE nochmals am Thema »Religionsunterricht in Europa« (137-152) verdeutlicht, auch wenn religionskundlich orientierte Formen des Religionsunterrichts eine Tendenz der Gesellschaft darstellen, »sich von religiösen Phänomenen zu distanzieren und sie dennoch als Option gegenwärtig zu lassen« (149).

Zentral zum Thema dieser Besprechung gehörig sind die im Blick auf den 11. September 2001 in den Sektionen für Religionswissenschaft und für Politische Wissenschaft der Görresgesellschaft vorgetragenen Beiträge, die in einer gemeinsamen Publikation⁶ in der inhaltlich sich ergebenden Verzahnung vorgelegt werden und alle betonen, dass – wie andere Weltreligionen – auch der Islam »sich in den verschiedenen Ländern der Erde in vielfältigen Formen präsentiert« (7). Hans WALDENFELS unterscheidet den »weichen Islam« in der islamischen Diaspora von der »harten« Form des Schari'a-Islam in islamischen Ländern. Hans MAIER wendet sich gegen die Anwendung der Kategorie des Opfers zur Deutung des 11. September als »Töten im Auftrag Gottes« und damit als religiös motivierte Gewalt: »Es steht nicht für den größeren Zusammenhang eines Glaubens, einer Gemeinde«, doch »es ist ein Menetekel, dass sich im Dschihadismus die Grenze zwischen Martyrium und Selbstmord, Blutzugnis und mörderischem Kampf verwischt hat und dass bisher keine maßgebliche geistliche Autorität bereit ist, sie neu zu fixieren« (35). Rotraut WIELANDT erörtert islamwissen-

5 Richard FRIEDLI/Mallory SCHNEUWLY PURDIE (Hg.), *L'Europe des Religions. Eléments d'analyse de champs religieux européens* (Studia Religiosa Helvetica Jahrbuch Vol. 8/9), Lang/Bern u. a. 2004, 257 S. (der zweite Teil stellt laufende Dissertationen vor).

6 Hans WALDENFELS/Heinrich OBERREUTER (Hg.), *Der Islam - Religion und Politik* (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft Bd. 23), Schöningh/Paderborn u. a. 2004, 116 S.

schaftlich differenziert am Verständnis von »Islam« und »Dschihad«, welchen Anteil an Förderung oder Verminderung von Gewaltbereitschaft islamische Normen und deren teils kontroverse Deutungen durch die Gläubigen haben. Während Horst BÜCKLE allein auf das Gebet abstellt, das – mit den Worten von Papst Johannes Paul II. beim Friedensgebet in Assisi – »Offenheit, Hören, Dialog und zuletzt Vereinigung mit Gott ist, dem eigentlichen Ursprung des wahren Friedens«, kritisiert Adel Theodor KHOURY in seinem Beitrag über Motive und Gedankenwelt militanter Gotteskrieger entsprechend: »Wer jedoch diese konkreten Formen und Institutionen für das Ganze der Tradition hält und auf Gott zurückführt, um ihnen damit ewige Gültigkeit zuzusprechen, der übersieht, dass sie geschichtsgebunden sind« (81).

Nachdem Wolfgang KLUXEN aus der Forschung zur Rolle der mittelalterlichen Philosophie zeigt, »dass die Philosophie auch im Islam eine Chance hat« und das zwar »nicht die Aufklärung, aber doch eine Voraussetzung« (93) ist, betont Heiner BIELEFELDTs Beitrag »Menschenrechte in der islamischen Diskussion« mit der Vielzahl der Positionen. Es gibt nicht »die« islamische Menschenrechtskonzeption, weshalb es auffällt, »dass europäische Beobachter nicht selten die dogmatischen Kategorien islamischer Konservativer bzw. Fundamentalisten übernehmen« (95); denn immer spielten »– ungeachtet des prinzipiell festgehaltenen Vorrangs der Scharia – rechtliche Elemente und Institutionen nicht selten eine entscheidende Rolle« (99) und geben neue Ansätze politisch-rechtlichen Reformen Raum, indem sie die Scharia »primär ethisch und nicht unmittelbar juristisch« verstehen (102). Der gehaltvolle kleine Band schließt mit Thomas LEMMENS Würdigung der Islamischen Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland (107–116) »als Stellungnahme einer qualitativen Minderheit innerhalb des Islam in Deutschland« (110f), die nicht eine verinnerlichte, doch

eine faktische Anerkennung der freiheitlich-demokratischen Grundordnung sowie der positiven und negativen Religionsfreiheit in die Diskussion gebracht hat.

Ausführliche zusammenfassende Wiedergaben der in die Tiefe gehenden Diskussionsrunden durch den Vorstand des Religionstheologischen Instituts St. Gabriel bei Wien und Moderator der Gespräche, Andreas BSTECH SVD, sowie Namen- und Quellenregister zeichnen die von ihm und Tahir MAHMOOD hg. Dokumentationen der Tagungen des Vienna International Christian-Islamic Round Table 2000/2002/2004 aus. Nachdem die erste Plenartagung Muslime und Christen aus Iran, Österreich, Saudi-Arabien, Libanon, Indien, Schweiz, Deutschland und Usbekistan zum Austausch in akademischer Freiheit über wichtigste Problembereich zusammengeführt hatte, vor denen die Menschheit steht, wurde das Thema »Intoleranz und Gewalt«⁷ erster Schwerpunkt: um »ihre Stimmen im Namen derer zu erheben, denen vielfach in unserer Welt das zum Leben Notwendige vorenthalten bleibt« (8). Der evangelische Theologe Heinrich OTT ruft angesichts des 11. September dazu auf, »dass wir einander, nämlich jeweils die Religion der Anderen, im Kreise unserer eigenen Glaubensbrüder/-schwestern verteidigen wollen« (16). Saleha S. MAHMOOD, Direktorin des Institute of Muslim Minority Affairs, betont als einzig wirksamen Weg, den Terrorismus zu bekämpfen, »sich mit den wahren Ursachen des Terrorismus auseinander zu setzen, die die Menschen so frustriert machten« (32). Der katholisch-theologische Religionswissenschaftler Adel Theodor KHOURY thematisiert das Zusammenleben mit Nicht-Muslimen im islamischen Staat nach der klassischen Theorie des Dschihad und zeitgenössischen islamischen Argumenten für eine Friedentheorie: »Können die muslimischen Gelehrten die Texte [...] so interpretieren, dass die Muslime bereit wären, gegenüber allen Menschen in der Welt

universale Solidarität zu üben«? (54). Das würde eine inhaltliche Konvergenz mit der »democratic peace thesis« ermöglichen, mit der die Völkerrechtlerin Irmgard MARBOE »inclusive governments« als »eine nicht-gewalttätige Form interner Konfliktbewältigung« empfiehlt (67). Tahir MAHMOOD, der als islamischer Jurist und ehemaliger Vorsitzender der Nationalen Kommission für Minderheiten in Indien den Band mit herausgibt, kann zur Ermutigung auf das Eintreten der muslimischen Führung in Indien für die wegen angeblicher Proselytenmacherei von Hindus gewaltsam verfolgten Christen verweisen: »Verteidigen Christen das Christentum und Muslime den Islam, lässt dies die Welt unberührt. Stellt sich jedoch die Christenheit schützend vor die Ehre des Islams und umgekehrt, wäre dies für die Menschheit ohne Zweifel ein gewaltiger Schritt vorwärts auf dem Weg zu einem wirklich friedvollen Zusammenleben der Religionen« (79).

Das trifft sich mit der vom griechisch-orthodoxen Metropolit George KHODR auf das Magnificat (Lukas 1,52) gestützten »Überzeugung, dass der Starke dazu gerufen ist zu glauben, der Schwache könne eine andere Kraft haben, als er selber, und dass sie gerufen sind, jene Gaben zu vereinen, die der Herr ihnen beiden anvertraut hat« (93).

Der schiitisch-theologische Religionswissenschaftler Mohammad Modjtahed SCHABESTARI ruft zur Abkehr von der Etablierung politischer und religiöser Ordnungen, »die auf Gewaltausübung basieren und die Menschen im Namen Gottes und seines Willens in verschiedene Gruppen von Gläubigen und Nichtgläubigen aufteilen«, weil bei den Mystikern Eckehart oder Rumi deutlich wird, dass Gott nicht aufteilt, »weil er in der höchst möglichen Weise das Menschliche transzendiert« (101). In der Diskussion führt die katholische Sozialethikerin Ingeborg GABRIEL das weiter: »Wäre es nicht unsere Aufgabe, alle diese Formen von der zentralen Botschaft der Bibel bzw.

des Korans her zu interpretieren: von der Barmherzigkeit und Güte Gottes?« (103); in ihrem den Band abschließenden Vortrag betont sie dann für die Umsetzung, »dass die Schaffung gerechter und friedensfördernder Strukturen und eine Erziehung des Einzelnen, die ihn lehrt, die Angehörigen anderer Völker und Religionen mit »guten Augen« (M. Walzer) zu sehen und in ihrer Andersheit anzuerkennen, einander wechselseitig bedingen« (162).

Zuvor thematisiert die Soziologin Ursula MIHÇIYAZGAN spezifisch christliche und islamische Zugangsweisen, eine aktive – »sich selbst zurücknehmende und dem Anderen Raum gebende« – Toleranz zu praktizieren (118). Der Jurist Richard POTZ konstatiert, dass Religions- und Meinungsfreiheit »ohne Toleranz als Grundhaltung nicht denkbar und lebbar« ist (126), wobei es zu den Aufgaben des Staates gehört, faire Verfahren zu gewährleisten und darauf zu achten, dass die Haltung der Toleranz gefördert wird. Das in Abwesenheit verlesene Referat der Juristin Nasira IQBAL ist vom Zorn über Probleme getragen, »die von den Muslimen als solche wahrgenommen werden, die der Westen geschaffen hat«, bietet aber an, dass liberale muslimische Regierungen dabei beraten können, wie dessen wirkliche Ursache zu entfernen ist (140). Entsprechend setzt der Politikwissenschaftler Goga ABRAROVIC KHIDOYATOV gegen eine kulturelle Globalisierung, die »die Kultur in wirtschaftliche Interessensbereiche und in ein Mittel des Profitmachens« verwandelt (152), auf das friedliche Mittel des Islam als »eine sehr vornehme Lebenskultur« (157).

Bis auf die Pädagogin Aicha BELARBI aus Marokko statt U.MIHÇIYAZGAN aus Deutschland und diesmal Seyed Ab-

7 Andreas BSTEH/Tahir MAHMOUD (Hg.), *Intoleranz und Gewalt. Erscheinungsformen – Gründe – Zugänge* (Vienna International Christian – Islamic Round Table, hg. vom Religionstheologischen Institut St. Gabriel, Bd. 2), St. Gabriel/Mödling 2004, 186 S. (auch in Englisch, Arabisch und Urdu dank gesellschaftspolitischer Förderung).

dolmajid MIRDAMADI vom Teheraner Zentrum für Interreligiösen Dialog statt M.M. SCHABESTARI aus Iran dieselben TeilnehmerInnen tauschen sich nach weiteren zwei Jahren zum Thema »Armut und Ungerechtigkeit«⁸ aus: G.A. KHIDOYATOV fordert Demokratisierung anstelle einer als Nächstenliebe dargestellten Politik, die deren Existenz in Abhängigkeit von der Hilfe der reichen Länder hält, statt die eigene Anstrengung der armen Länder zu fördern. I. GABRIEL hält einen neuen Lebensstil in den reichen Ländern für notwendig, um in umfassender Sicht von Armut die Bedürfnisse materieller und nicht materieller Natur ernst zu nehmen – wozu A. BELARBI in der Diskussion im Blick auf die weltweite Not der MigrantInnen anmerkt, dass mit Hannah Arendt »das wichtigste Recht des Menschen jenes ist, überhaupt Rechte zu haben« (40). S.A. MIRDAMADI betont Gerechtigkeit als das wichtigste Kriterium der schiitisch-islamischen Konfession und will das näher so verstehen, dass angesichts der islamischen Quellen und der Vernunft als den zwei Quellen für das Recht »in der heutigen Situation alle islamischen Quellen im Licht der Vernunft interpretiert werden können« (52).

H. OTT plädiert für gemeinsam verantwortete christliche und islamische Projekte einer an Lebensqualität orientierten Armutsbekämpfung, weil angesichts der alles übersteigenden Wahrheit Gottes gilt: »Unterschiedliche Sendungen, unterschiedliche Stile des Zeugnisses brauchen sich nicht auszuschließen«! (59) – und, wie A. BSTEH in der Diskussion ergänzt: Der Gott, zu dem alles »zum Himmel schreiende« Unrecht schreit, ist der Gott unseres Glaubens, wer auch immer wir sind! N. IQBAL nimmt das auf: Könnten Beispiele von Mitmenschlichkeit, »die sozusagen aus dem Innenraum der Länder selbst kommen und sich für die Probleme anderer öffnen, von Christen und Muslimen gemeinsam organisiert und über ihre Grenzen hinausgetragen werden, würde dies eine wohlthuende Dimension

im Prozess der Globalisierung eröffnen« (74). Entsprechend appelliert R. POTZ an Christentum und Islam als »global player« und »Akteure der Zivilgesellschaft par excellence« (92) – von A. BSTEH mit der These unterstützt, dass sie »viele inspirative Elemente in diesen insgesamt wahrscheinlich unumkehrbaren Prozess« einbringen können (95).

Die von A. BELARBI für gemeinsame Armutsbekämpfung vorgetragene »Vision eines globalen Lernens betont einen ganzheitlichen, interdisziplinären Zugang« (117), aufseiten des Islam mittels idschtiḥād, Interpretation der Tradition, für eine Bildung im Geiste der Menschenrechte (127). Entsprechend den Erfahrungen im Libanon soll sich nach G. KHODR »jede Minderheit dazu herausgefordert wissen, ihren eigenen spezifischen Beitrag zu leisten« (133). Auch weltweit stehen nach der soziologischen Einschätzung von S.S. MAHMOUD Islam und Christentum »ihre traditionsreichen Einrichtungen zu Verfügung, wie man anerkannte Institutionen des Lernens, der Wohltätigkeit, der Gesundheitsfürsorge und der Sorge um das Gemeinwesen führt« (155); doch wenn Veränderung »nicht von innen her als relevant angesehen wird«, ist zu konstatieren, dass »Armut Konflikte hervorbringt, ob es sich nun in dem einen Fall um eine christliche Region handelt oder in einem anderen Fall um eine muslimische Region« (160f). I. MARBOE thematisiert den dann oft geäußerten Vorwurf, dass »diese Hilfe mit der Verbreitung der religiösen Überzeugung und Gebräuche verknüpft wird« (178). T. MAHMOOD illustriert entsprechende »Vorurteile als Brutstätte von Unrecht« (189): Sie stigmatisieren durch Festlegung auf Religionen »fremdländischen Ursprungs« (192) im Blick auf »die religiösen Gefühle der Christen für den Vatikan und der Muslime für Mekka und Medina« (196) – statt auf das Selbstverständnis zu hören »Ich bin eine britische Muslimin« oder »Wir sind indische Muslime und indische Christen« (200). Um dem Unrecht

auf den Ebenen des Denkens, Redens und Tuns entgegenzuwirken, bedarf es nach A. Th. KHOURY – und damit schließt der Band – einer Orientierung an »einer immer größeren geschwisterlichen Gerechtigkeit [...] nach dem Bild der Gerechtigkeit und der Liebe Gottes selbst« (217), d.h. »unter Berücksichtigung der fundamentalen Gleichheit aller Menschen, ihrer universalen Zusammengehörigkeit, ihrer totalen Solidarität sowie ihrer konkreten Unterschiede und ihrer verschiedenen Lebensumstände« (219).

Die ebenfalls von der Societas Verbi Divini organisierten Vortragsreihen der Akademie Völker und Kulturen St. Augustin bei Bonn⁹ zeigen für die Jahre 2001-2004 inhaltliche Parallelen, die hier einbezogen werden sollen. So vereint das daraus hervorgegangene Themenheft zur Globalisierung – neben dem konkreten Beispiel China – katholisch-theologische Perspektiven mit Beiträgen von Robert SCHREITER CPPS »Das neue Verständnis der Katholizität in einer globalisierten Welt«, Gerd NEUHAUS »Ein Ethos für alle Völker? Der Beitrag des Christentums zur Formulierung eines globalen Ethos« und Peter NEUNER »Globalisierung und Ökumene«; sie werden ergänzt von Beiträgen des evangelischen Missionswissenschaftlers Klaus SCHÄFER »Mission im Zeitalter der Globalisierung« und des Ethnologen Karl-Heinz KOHL »Globalisierung - Das Ende kultureller Identitäten?«. Das Folgeheft »Dialog« fügt die evangelisch-missionswissenschaftlichen Vorträge von Theo SUNDERMEIER »Kann man den Fremden verstehen?« und von Christine LIENEMANN-PERRIN »Mission und Dialog in den Kontexten der Welt« ähnlich in katholisch-theologische Perspektiven ein; sie bilden den Rahmen mit Joseph SALMEN »Der Dialog, seine Voraussetzungen und Ziele«, Wolfgang BEINERT »Dialog und Kirche«, Heribert BETTSCHIEDER SVD »Die Wahrheitsfrage und der interreligiöse Dialog« und Hans WALDENFELS »Dialog und Bekenntnis«.

Das für den vorliegenden Beitrag thematisch zentrale Heft »Islam« enthält sechs Vorträge katholischer Autoren. Hier fordert Thomas LEMMEN in seinem Beitrag »Der Islam in Deutschland« dazu auf, die »veränderten religiösen Verhältnisse [...] aus der Perspektive christlichen Glaubens zu betrachten« (9), zu der ein konstruktiver Dialog gehört: »Wo konkurrierende Interessen aufeinander treffen, ist im Sinne der praktischen Konkordanz nach einem möglichst schonenden Ausgleich zu suchen« (26). Hans VÖCKING WV thematisiert unter der Fragestellung »Islam und Moderne«, »dass die Muslime vielfältige Formen ihrer Tradition leben« (29). Wie Günter RIBES Beitrag »Der Islam – Religion des Friedens oder Religion der Gewalt?« zeigt, »wird die Begegnung in Europa, wo die Muslime in der Minderheit sind, sicher andere Wege gehen, als in den Ländern, wo Christen in der Minderheit sind« (859). Doch beantwortet Eugen NUNNENMACHER SVD die Frage »Beten wir zum selben Gott?«: »Wenn der Patriarch Abraham und das Volk Israel, wenn Jesus Christus selber und der Prophet Mohammed sich im Gebet an den wandten, in dessen Namen sie ihre Sendung auszuführen hatten, da haben sie zu jenem einen und einzigen Gott gebetet, den sie als Schöpfer der Welt, Herrn der Geschichte und Offenbarer voller Barmherzigkeit kannten, auch wenn ihre Sicht von ihm jeweils verschieden

8 Andreas BSTEH/Tahir MAHMOUD (Hg.), *Armut und Ungerechtigkeit. Kennzeichen der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung weltweit* (Vienna International Christian – Islamic Round Tabel, hg. vom Religionstheologischen Institut St. Gabriel, Bd. 3), St. Gabriel/Mödling 2006, 233 S. (ebenfalls in vier Ausgaben).

9 Bernhard MENSEN SVD (Hg.), *Globalisierung und ihre Auswirkungen auf religiösem und kulturellem Gebiet* (Akademie Völker und Kulturen, Bd. 24), Steyler/St. Augustin 2001, 127 S.; Bernhard MENSEN SVD (Hg.), *Dialog* (Akademie Völker und Kulturen, Bd. 25), Steyler/St. Augustin 2002, 106 S.; Bernhard MENSEN SVD (Hg.), *Islam* (Akademie Völker und Kulturen, Bd. 26), Steyler/St. Augustin 2003, 122 S.; Bernhard MENSEN SVD (Hg.), *Frieden schaffen – Frieden sichern* (Akademie Völker und Kulturen, Bd. 27), Steyler/St. Augustin 2004, 131 S.

war« (75). Dem ordnet sich der Schluss von Adel Theodor KHOURYS erstem Vortrag zu: »Die allerletzte Entscheidung des Glaubens aber, ob Mohammed der Prophet und Gesandte Gottes an alle Menschen ist, wird so lange Christen und Muslime trennen, bis vielleicht eine differenziertere Deutung der koranischen Texte den ausdrücklichen Widerspruch zwischen ihrem Inhalt und dem christlichen Glauben aufhebt« (88). Deshalb betont sein zweiter Beitrag: »Dialog und Zusammenarbeit sind eine Notwendigkeit und die einzige annehmbare Alternative zu einer verlustreichen Konfrontation« (97); denn »andersartige Elemente können sich in einem größeren und breiteren Zusammenhang als mit dem eigenen Glauben vereinbar erweisen« (104).

Das Folgeheft »Frieden schaffen, Frieden sichern« nimmt die Thematik besonders im Beitrag von Helmut WIESMANN als Referatsleiter für Islamfragen im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz auf, der den Bogen von der katholischen Friedensethik über die kirchliche Versöhnungsarbeit in Europa bis hin zum interreligiösen Dialog schlägt (39-61). Der Vortrag des Sozialethikers Thomas HOPPE »Gewaltvermeidung in einer Welt der Gewalt«, ein völkerrechtlicher Beitrag von Christian TOMUSCHAT zu den UN und ein volkswirtschaftlicher von Michael BOHNET zum Nord-Süd-Konflikt sowie die Fragestellung von Peter RAMERS CSSp »Der Buddhismus – die friedlichste aller Religionen?« eröffnen weitere Perspektiven. Am Schluss steht der hoffnungsvolle Ausblick von Matthias LEINEWEBERS Vortrag »Kultur des Friedens – Gemeinschaft Sant'Egidio«, bei deren erstem Treffen in Deutschland über 400 Vertreter aus mehr als 60 Ländern 2003 in Aachen feierlich einen Friedensappell unterzeichneten: »Der Friede ist tief in unseren Traditionen verwurzelt. Der Friede ist ein Name Gottes. Wir haben versucht, nicht nur auf unser eigenes Leid zu schauen, sondern auch auf das Leid der anderen. Und deshalb entscheiden wir uns heute mit

Nachdruck von neuem für den schwierigen Weg des Dialogs« (111).

Zunächst von der Begegnung mit dem Islam unabhängige, andersartige Bemühungen um Integration der veränderten religiösen Verhältnisse aus der Perspektive christlichen Glaubens manifestieren sich in Ansätzen, die sich als »Pluralistische Religionstheologie« zusammenstellen lassen. Dazu liegt mit der Marburger evangelisch-theologischen Dissertation von Carsten RÜHRUP¹⁰ ein auf höchstem Niveau reflektierender Vergleich der christologischen Konzeptionen von John Hick, Paul Knitter, Leonard Swidler und Raimon Panikkar vor. Die Geist-Christologie, die von RÜHRUP nach deren Diskussion im Kontext der Rezeption Pluralistischer Theologie favorisiert wird, lohnt es weiter zu durchdenken: für den Dialog mit Muslimen und ihrem Verständnis von Jesus in Verbindung mit Gottes heiligem Geist nach dem Koran (Suren 2,87,253; 5,110 sowie 4,171).

Ansonsten lässt sich jetzt den aus der Initiative von katholischen Gesellschaften und Ordenshochschulen hervorgegangenen Sammelbänden ein im Auftrag der Evangelischen Akademien herausgegebener Auswahl-Band¹¹ an die Seite stellen. Er thematisiert gegenwartsbezogen »Die Verantwortung für die Welt und die Wahrheit des Glaubens« (Fritz Erich ANHELM, 9-15) im Blick auf eine Mischung von Politik und Religion als Problem, das mehr und mehr zum Gegenstand der Religionsdialoge an den Evangelischen Akademien wird, und zwar »im Themenspektrum des Globalisierungsdiskurses«: Dieser Dialogansatz zielt auf solche, zu deren Selbstverständnis es gehört, zwischen der Glaubenswahrheit und ihren religionskulturellen Ausprägungen zu unterscheiden. Die Evangelischen Akademien verstehen sich dabei als keine neutralen Orte, sondern vom Glaubensbezug bestimmte Orte reflexiver Unterscheidung und Verständigung. Dass sie ihrer protestantisch-volkskirchlichen Tradition entsprechend einen Wirkungsanspruch auf die Gesellschaft insgesamt haben, findet

schon darin Ausdruck, dass nach solcher Einleitung Udo STEINBACH (16-20) als Direktor des Deutschen Orientinstituts in Hamburg die drei Perspektiven des Buches »Distanz und Nähe unterscheiden«, »Konflikt und Konsens entfalten« sowie »Potenziale erkennen und wahrnehmen« mit ihren Beiträgen vorstellt.

Für christliche Theologie gehören Pluralismus und Geschichte selbst in den Horizont der monotheistischen Religionen, für islamische Theologie bedürfen die muslimischen Staaten einer Aufklärung und die christlichen Staaten der Umstellung von schädlichen Aktivitäten wie Mission zu materiellen und moralischen Hilfen. Muslimisch thematisiert man die neue Sensibilität gegenüber der Bedeutung der Religion, christlich fragt man nach einer narrativen Allianz, bei der das, was der andere erzählt, so sehr meine Aufmerksamkeit gewinnt, dass im Hören sich etwas an Wahrheit – und damit Wirken Gottes – durch die Rede des anderen hindurch ereignet und gewinnt, ohne zu unterwerfen. Auf dem Weg zu einem europäischen Islam nennt man Frankreich als Vorbild mit dem Conseil Français du Culte Musulman und der Vorschule bzw. sieht die beste Kombination westlicher Kultur und islamisch geprägter Gesellschaft in der Türkei, auch im Rahmen der erwarteten Mitgliedschaft in der EU. Im 2. Teil folgen Anfragen und Erläuterungen zur Islamischen Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland, u. a. zu deren These 11, dass jeder ein Recht habe, »die Religion zu wechseln, eine andere oder gar keine Religion zu haben«. Dazu kommen religionswissenschaftliche und soziologische Überlegungen zu religiöser Gewalt und Konflikt der Kulturen sowie fundierte Thesen zum christlich-islamischen Dialog über Jesus, Spannendes zu Judentum und Islam im Endzeitdenken des fundamentalistischen Protestantismus sowie Konfliktforschung zu Moscheebauten, Institutionalisierung und Kopftuch. Im 3. Teil bezweifelt kein Beitrag grundsätzlich, dass das multireligiö-

se Europa gelingen kann: über Schura-Räte und Runde Tische; bei Einschränkungen kultureller Identität durch insbesondere grundlegende Menschenrechte; trotz Terrorismus; weil gläubige Muslime in der Regel nicht zum Radikalismus neigen; auch trotz Symbiose von Islamismus und Medien; durch Ernstnehmen religiöser Argumente in der öffentlichen Kultur der postsäkularen Gesellschaft; über Lernprozesse in den Kirchen zur Religionsfreiheit aus der Toleranz Gottes statt fundamentalistischer Abwerbungskreuzzüge oder territorialer Monopolansprüche; durch positive Wechselwirkungen; mit verfassungsrechtlichen Klärungen der Beispiele Moscheebau und Gebetsruf, betäubungsloses Schächten, religiös motivierte Kleidung, Selbstorganisation.

Auf Seiten der Katholischen Akademien in Deutschland hat sich seit 2003 die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

10 Carsten RÜHRUP, *Christologische Konzeptionen der Pluralistischen Religionstheologie. Systematische Darstellung und Diskussion* (Europäische Hochschulschriften, Theologie, Bd. 812), Lang/Frankfurt a. M. u. a. 2005, 375 S.

11 EVANGELISCHE AKADEMIE IN DEUTSCHLAND (Hg.), *Christen und Muslime. Verantwortung zum Dialog*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt 2006, 234 S.

12 Hansjörg SCHMID/Andreas RENZ/Jutta SPERBER (Hg.), *Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis* (Theologisches Forum Christentum – Islam. Hohenheimer Protokolle, Bd. 60), Akademie der Diözese Rottenburg/Stuttgart, 2. Aufl. 2005 (1. Aufl. 2003), 176 S.; Hansjörg SCHMID/Andreas RENZ/Jutta SPERBER (Hg.), *Heil im Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung?* (Theologisches Forum Christentum – Islam. Hohenheimer Protokolle, Bd. 61), Akademie der Diözese Rottenburg/Stuttgart 2004, 256 S.; Hansjörg SCHMID/Andreas RENZ/Jutta SPERBER (Hg.), »Im Namen Gottes«. *Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam* (Theologisches Forum Christentum – Islam), Pustet/Regensburg 2006, 246 S.; Hansjörg SCHMID/Andreas RENZ/Jutta SPERBER/Duran TERZI (Hg.), *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam* (Theologisches Forum Christentum – Islam), Pustet/Regensburg 2007, 262 S. (dazu findet sich nach einer Zusammenfassung der bisherigen Entwicklung in ZMR 89 [2005] 147-149 ein Tagungsbericht in ZMR 90 [2006] 314-319).

mit jährlich durchgeführten und dokumentierten Fachtagungen eines interkonfessionell initiierten und dann christlich-muslimisch fortgeführten Theologischen Forums Christentum-Islam hervorgetan. Es widmet sich den theologischen Anfragen des Islam an das Christentum¹², darin gefördert vom Bundesministerium des Inneren und orientiert an den Aktivitäten in Mödling/Österreich (s.o.) und der französischsprachigen Islamisch-Christlichen Forschungsgruppe GRIC (Groupe des Recherches Islamo-Chrétiens). Der Schlussteil der grundlegenden christlichen Überlegungen in der 1. Tagung fragt in Praxisreflexionen danach, wie sich eine diakonisch begründete Integrationsarbeit und der theologisch motivierte interreligiöse Dialog zueinander verhalten.

Die Dokumentation der 2. Tagung, die auf Wunsch der Mehrheit noch einmal im innerchristlichen Rahmen geplant worden war, konfrontiert die für Christentum und Islam unterschiedlichen zentralen Begriffe. Die Ausblicke des Schlussteils halten fest, dass die im Tagungstitel formulierte Alternative »Rechtleitung oder Erlösung« als komplementäre Aussage »Rechtleitung und Erlösung« verstanden werden kann, wenn zugleich das je Spezifische mit bedacht und ausgesprochen wird.

Das 3. Forum widmete sich als erste christlich-muslimische Tagung des Forums dem Gebet als dem zentralen Ausdruck religiösen Glaubens. Das bewährte Herausgeberteam bemerkt dazu zu Recht: »Geht man davon aus, dass Religionen nicht gewissermaßen abstrakt und wesenhaft vorliegen, sondern in Interpretationen, die immer durch konkrete Kontexte und Personen geprägt sind, so liegt es nahe, ein Thema wie dieses gemeinsam mit Muslimen und Christen anzugehen« (11). Als entsprechendes Leitbild formulieren sie Christlich-Islamische Studien auf der Grundlage von Selbstkritik, Multiperspektivität, Kenntnis des Anderen, einer interdisziplinären hermeneutisch-kritischen Wissenschaft und interreligiösem Lernen.

Dafür gab der eindrucksvolle Eröffnungsvortrag von Kenneth CRAGG, Islamwissenschaftler und anglikanischer Bischof u. a. in Kairo, zusammen mit vier muslimischen und zehn christlichen Vorträgen von TeilnehmerInnen unterschiedlicher Konfessionen wichtige Impulse. Je zwei christliche Beiträge und ein islamischer behandeln so 1. Grundfragen christlichen und muslimischen Betens, 2. Sinn und Zweck des Bittgebets, 3. Gebet und Leiblichkeit, 4. Gebet und religiöse Identität in der säkularen Gesellschaft, gefolgt von drei christlichen Überlegungen zu Fragen gemeinsamen Betens. Beobachterberichte zu den Teilen 2-4 und zusammenfassende Reflexionen und Thesen regen zur Weiterarbeit an.

Das 4. Forum verdient eine nähere Würdigung speziell hinsichtlich partnerschaftlicher Einbeziehung von Muslimen. Das Bemühen um Offenheit manifestiert sich mit der Aufnahme eines Muslim in das Herausgeberteam und das ausgewogene Verhältnis von muslimischen und christlichen Beiträgen (das nur durch die Absage eines muslimischen Referenten nicht ganz eingehalten ist). Der religionswissenschaftliche Eröffnungsvortrag von Jacques WAARDENBURG, der alles pauschalisierende Gegenüberstellen dekonstruiert, wird dabei von allen muslimischen Referenten aufgenommen: »Phänomene oder Symbole werden erst durch die Sinndeutungen der Menschen zu religiösen«, so auch »für gegebene muslimische Gemeinschaften. [...] Eine Religion als ein Zeichen-System zu betrachten, ist auch eine Position, die ein Muslim vertreten kann« (43). »Mir scheint, dass bei der Entwicklung des islamischen Rechts und der islamischen Theologie und zwar insbesondere bei den die Abgrenzung betreffenden Fragen der Faktor, dass der Islam zu dieser Zeit Herrschaftsreligion war, von enormer Bedeutung ist. [...] Das heute als Verfassung von Medina bekannte Dokument etwa spricht von den Muslimen und Juden noch als *einer* Gemeinschaft« (61, kursiv Ch. E.). »Denken wird in Kontexten

vollzogen und ist daher nie von Kontexten unabhängig« (100). »Ausgrenzende Haltung wurde dennoch in Folge späterer oft unfriedlicher Verhältnisse [...] aus ihrem historischen Kontext gerissen und überinterpretiert« (117). »Das Bedürfnis nach klaren Grenzen in einer offenen Welt« spricht daher für die »Auffassung, dass wir sowohl die Auflösung der Grenzen wie auch das Erstarken derselben gleichermaßen werden beobachten können. Ziel muss dabei sein, das Maß für Größe und Einfluss der jeweiligen Gruppen nicht aus den Augen zu verlieren und die Kooperation mit denjenigen, die diese Gesellschaft gemeinsam gestalten wollen, zu suchen« (202f). »Leider gibt es noch immer viele Muslime, die [...] Vorschriften [...] aus dem historischen Kontext reißen. [...] Dabei gehört es zum religiösen Wissen der Muslime, dass diese Welt nur eine Prüfung ist« (243).

Theologisches Forum Christentum-Islam 2007

von Johannes J. Frühbauer

Leiderfahrungen machen nicht halt vor kulturellen oder religiösen Grenzen: Sie gehören zum menschlichen Leben und lassen sich daher als universal charakterisieren. Religionen versuchen in ihrer Sinnstiftungs- und Sinndeutungsfunktion Antworten auf die Leiderfahrungen des Menschen zu geben. Welche Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Besonderheiten im Christentum und im Islam zu entdecken, aufzuzeigen und nicht zuletzt zu erörtern sind, hat sich

das *Theologische Forum Christentum-Islam* unter der Leitung von Hansjörg Schmid bei seiner diesjährigen Tagung vom 2.-4. März 2007 in der katholischen Akademie Hohenheim (Diözese Rottenburg-Stuttgart) zur Aufgabe gemacht. Angeregt durch die Beiträge der sachkundigen Referentinnen und Referenten aus Theologie, Islam- und Religionswissenschaft konnten die annähernd einhundert Teilnehmenden unter dem Tagungstitel *Strafe, Prüfung oder Preis der Freiheit? Deutungen menschlichen Leidens in Christentum und Islam* verschiedene Aspekte des Themas Leid aus dem Blickwinkel beider Religionen erkunden.

Bei dieser diskursiven Erkundung konnte man sich zunächst an einer Reihe von Leitfragen orientieren: »Wie gehen die Traditionen des Christentums und des Islams mit Erfahrungen eigenen und fremden Leids um? Welche spirituellen und praktischen Hilfen offerieren die religiösen Quellen der beiden monotheistischen Religionen? Sind die in den Quellen und in der Tradition vorfindlichen Deutungen auch heute noch tragfähig und verantwortlich – oder dienen sie allzu leichtfertig etwa einer Vertröstungsstrategie? Wie stellen sich Christen einerseits, Muslime andererseits der Theodizeeproblematik?«

Die Hauptvorträge wendeten sich der Thematik zunächst allgemein aus religionswissenschaftlicher, sodann aus islamischer und schließlich aus christlicher Perspektive zu. Mit der geradezu existenziellen Frage »Warum gerade ich?« eröffnete Peter Antes (Hannover) das *Theologische Forum Christentum-Islam 2007* und stellte die Herausforderung der Leiderfahrung für das monotheistische Gottesbild heraus. Während Tahsin Görgün (Göttingen) sich der *Theodizee-Problematik aus islamischer Perspektive* zuwandte und »Leid als Teil der Welt und des Lebens« skizzierte, brachte Arnulf von Scheliha (Osnabrück) unter dem Titel »Zwischen Annahme und Rebellion« eine *christliche Perspektive* ein. An beide Vorträge schloss sich je eine kurze kritische Er-

widerung aus der jeweils anderen Religion an (Stefan Schreiber, Tübingen und Bülent Ucar, Oberhausen).

Zum Charakterprofil der Hohenheimer Tagung gehört der Austausch und die Begegnung in verschiedenen Foren: So bestand im offenen Forum die Möglichkeit, sich über aktuelle wissenschaftliche, praktische, pädagogische oder gesellschaftliche Projekte zu informieren. Die thematischen Foren führten die in den Referaten angerissenen Fragen zum Leid bzw. Leiden fort und nahmen jeweils spezifische Fragestellungen in den Blick; darunter die Frage nach Protest, Ergeben oder Überwinden des Leides, die Frage nach dem Verhältnis von Leiden und Heil, oder auch die Frage nach mystischen Deutungen des Leidens in beiden Religionen.

Bevor sich die Hauptreferenten abschließend in einem Podiumsgespräch zu der sehr grundsätzlichen Frage nach *neuen Perspektiven für die Verhältnisbestimmung von Islam und Christentum* äußern konnten, gelang Michael Bongardt (Berlin) eine äußerst luzide zusammenfassende Schlussreflexion des Theologischen Forums. Dabei stellte er nicht nur den Gedanken der Strafe bei der (moralischen) Deutung von Leiden grundsätzlich in Frage, sondern griff nochmals – systematisierend oder differenzierend – die während des Austausches thematisierten Facetten beim Umgang mit Leiden auf; hierzu führte er unter anderem Gedanken zu Leiden als Lebenshaltung, Leiden als Entscheidungssituation, Leiden als Gotteserfahrung, Leiden als Konfrontation mit der menschlichen Freiheit und nicht zuletzt Leiden als Herausforderung zum Beistand aus. Schließlich betonte Bongardt, dass angesichts der Erfahrung und Herausforderung des Leides Größe und Grenze des Menschen sichtbar werden.

Fazit? Die facettenreichen Vorträge und Gespräche lassen sich weder auf eine zusammenfassende formelhafte Erkenntnis noch zu einer Verdichtung auf zwei oder drei zentrale Punkte bringen. Alternativ

hierzu seien hier einige wenige Beobachtungen festgehalten: *Erstens* ist und bleibt es beeindruckend, mit welcher regen Beteiligung sich im christlich-islamischen Dialog Engagierte aus Deutschland und zahlreichen anderen europäischen Ländern auf Einladung der Hohenheimer Akademie inzwischen Jahr für Jahr zusammenfinden, um für beide Religionen zentrale oder aktuelle Themen zu erörtern. *Zweitens* wurde durch die Wahl der Leid- bzw. Theodizeethematik deutlich, dass es mehr als angesagt ist, sich vom islamisch-christlichen Oberflächendiskurs zu verabschieden und sich auf den erkenntnisorientierten Weg in die Tiefe zu machen, um substanzielle Kernpunkte der jeweils eigenen Tradition im intensiven Austausch mit der Tradition des Anderen zu erkunden. Nur so lassen sich für den christlich-islamischen Dialog wirklich neue Erkenntnisse gewinnen, nur so lassen sich Wesenszüge in der eigenen Tradition neu- oder wiederentdecken, und nur so kann es gelingen, gerade auch die Verschiedenheiten auszumachen, anzuerkennen und – wo nötig – auch auszuhalten.

Dies führt zu einer dritten und schließenden Beobachtung: Bei aller Vorsicht mit einer Verallgemeinerung dürfte die Haupteckkenntnis der Tagung nun darin bestanden haben, dass die Einstellung zum Leid und der Umgang mit der konkreten Leiderfahrung in Christentum und Islam sehr unterschiedlich ausfallen, so dass man etwa mit Blick auf die Theodizee-Problematik den Eindruck gewinnen konnte, dass diese für die Denk- und Glaubens-tradition des Christentums eine theologische Provokation bleibt, während die Provokation, die von der Theodizeefrage ausgeht, bei der Denk- und Glaubens-tradition des Islam im Grunde genommen ins Leere greift.

Schlussendlich dürfen die an der Fragestellung wissenschaftlich Interessierten mit Spannung der sich in Vorbereitung befindlichen Tagungsdokumentation entgegen sehen.

Christus in den Armen und Leidenden suchend + 800 Jahre franziskanische Mission

von Mariano Delgado

Das franziskanische Jahr 2008/09 erinnert an den Beginn einer großen Bewegung, die Geburtsstunde franziskanischer Lebensform und Spiritualität, die so viele Früchte in der Geschichte der Kirche und der Menschheit getragen haben. Was Franz von Assisi und seine ersten Gefährten begonnen haben, hat die Welt verändert. Von Anfang an war die franziskanische Bewegung – »Christus in den Armen und Leidenden suchend« – missionarisch orientiert, sowohl innerhalb der Christenheit als auch nach außen. Im Vorfeld des Gedenkjahres 2008/09 fand vom 21.-22. September 2007 im Erbacher Hof ein internationales Symposium statt, das sich mit der franziskanischen Mission damals und heute wissenschaftlich auseinandersetzte. Das Symposium wurde vom *Internationalen Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen* und der *Zeitschrift für Missionswissenschaft* in Zusammenarbeit mit dem *Erbacher Hof* und der *Missionszentrale der Franziskaner* organisiert.

Die Eingangsvorträge von Leonhard Lehmann OFMCap (Antonianum) und Hermann F. Schalück OFM (Missio, Aachen) beschäftigten sich mit den Prinzipien franziskanischer Mission damals und heute. Lehmann präsentierte Franz von Assisi als den ersten Ordensgründer, der in seine Regel ein Kapitel »Über jene, die unter die

Sarazenen und andere Ungläubige gehen«, aufgenommen hat. Daraus lassen sich folgende Prinzipien für eine franziskanische Art von Mission ableiten: das Leben unter Nicht-Christen ist eine eigene Berufung, aber an keine Weihe gebunden; das Gehen unter die Muslime ist eine Form und Folge des »Ziehens durch die Welt«, das die »Vita Minorum« grundsätzlich prägt; Vorrang hat das Beispiel vor dem Wort, das Wort vor der Taufe; die Missionsmethode heißt »allen untertan sein«, kurz: *simplicitas* und *minoritas*. In seinen Briefen setzt sich Franziskus für ein ökumenisches Zeichen ein, das zum »Lob des Allmächtigen« aufruft. Er hat den Gebetsruf der Muezzin kennen gelernt und will ein ähnliches Zeichen bei den Christen. So ist seine friedliche Begegnung mit dem Sultan, seine Missionsmethode und seine Utopie eines universalen Gotteslobes eine Herausforderung für uns bis heute. Unter dem Titel »Von der Expansion zur Relation. Zum Grundparadigma des franziskanischen Missionsverständnisses« erörterte Schalück ein für die heutige Situation von Welt und Kirche anschlussfähiges Verständnis von interreligiösem Dialog und interkultureller Begegnung, das zugleich Ausdruck einer »franziskanisch« konturierten Evangelisierung und Mission sein kann. Er plädierte dafür, dass es vorgängig zu möglichen franziskanischen »Missionsmethoden« und »Genitiv-Theologien« eine sensible franziskanische Hermeneutik der »Empathie« geben müsse (und gebe), d. h. des Verstehen-Wollens des Fremden und der positiven Wertschätzung der »Andersheit des Anderen« (Alterität).

Anne Müller (Eichstätt) und Claudia von Collani beschäftigen sich mit »Franziskaner und Islam« bzw. mit der »China-Mission der Franziskaner«. Müller fragte nach den Möglichkeiten einer symbolischen Darstellung der Missionstätigkeit im institutionellen Gefüge des Ordens und machte dann auf drei Bereiche besonders aufmerksam: 1. auf normative Texte und Organisationsformen; 2. auf Formen der Interaktion im

Missionsalltag und ihre Symbolik; 3. auf die Visualisierung von Missionsansprüchen in den ordenseigenen Erinnerungsmedien der Hagiographie und Bildkunst. Collani präsentierte die historischen Eckdaten und Merkmale von drei Hauptperioden franziskanischer China-Mission: 1. Die Mission unter den Mongolen und im China der Yuan-Dynastie (1278–1368). 2. Die Franziskanermission im 17. und 18. Jahrhundert. 3. Die Mission ab 1840 bis 1950. Vor allem in der zweiten Periode entwickelten die Franziskaner, die, anders als die Jesuiten, eher die Evangelisierung des einfachen Volkes als die Arbeit bei den Eliten intendierten, eine ganz eigene Haltung den Chinesen und der chinesischen Kultur gegenüber.

Der erste Tag wurde abgeschlossen mit einer glänzenden und sehr gut besuchten (über 150 Personen) Abendveranstaltung, bei der Anton Rotzetter OFMCap (Altdorf/Schweiz) über »Mystik und Mission bei Franz von Assisi« sprach und Ute Jung-Kaiser (Frankfurt a. M.) »künstlerische und literarische Zugänge zum Sonnengesang« präsentierte. Nach einer Begriffsbestimmung von »Mystik« und »Mission« zeigte Rotzetter an ein paar Beispielen eindrucksvoll auf, wie bei Franziskus die erfahrene Gottesbegegnung transformativ geschichtsmächtig bzw. als universale Gestaltungsmacht wirksam wird. Er sprach von der Universalität des Kreuzes, von Mission als Antwort der Liebe, vom schlichten Dasein als menschliches Echo auf die Selbstvergegenwärtigung Gottes, von Mission als Gefolgschaft des eingefleischten Gottes, der sich in den tiefsten Gegensatz seiner selbst begibt: Kreuz und Armut. Für Jung-Kaiser ist der »Lobgesang der Geschöpfe« (*Cantico delle creature*), irrtümlich als »Sonnengesang« überliefert, nicht nur eines der ältesten italienischen Dichtungen, sondern das einzige opusculum, von dem gewiss ist, dass es Franz von Assisi im *Volgare* seiner umbrischen Heimat gedichtet hat. Dieser Hymnus auf die Schönheit und befreiende Kraft einer gottgewollten Schöpfung ist das

Bekenntnis »eines paradiesischen Menschen«; es befreit den Menschen zu sich selbst, lehrt ihn seine Natur und Umwelt – also alle Menschen, Tiere, Gestirne, auch die Erde – als seine Mitgeschöpfe erkennen und lieben. Diese fast moderne »ganzheitliche« Sichtweise inspirierte Gläubige, Glaubenssuchende, Dichter, Musiker und Bildende Künstler vom Mittelalter bis heute.

Der zweite Tag hatte einen missionshistorischen Schwerpunkt. Johannes Meier (Mainz) lieferte einen Überblick über »die frühneuzeitliche Franziskaner-Mission«. Der Vortrag konzentrierte sich zunächst auf das Wirken der Franziskaner in Mexiko und skizzierte dann ihre Tätigkeit in den 14 weiteren Ordensprovinzen, die sie bis 1612 in Spanisch-Amerika errichteten. Er ging aber auch auf ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte Brasiliens und der Philippinen ein. Mariano Delgado (Fribourg) wies auf Licht und Schatten der frühneuzeitlichen Franziskaner-Mission in Lateinamerika und auf den Philippinen hin. Im Großen und Ganzen folgten die Franziskaner dabei »den Fußspuren unseres Vaters Sankt Franziskus«, wie ihnen der Generalminister Francisco de los Angeles Quiñones in der Instruktion vom 4. Oktober 1523 aufgetragen hatte. Aber sie taten dies unter den »augustinischen« Bedingungen für die streitende Kirche: d. h., dass dort, wo der Kirche die politische Macht gegeben war, sie nicht zögerten, ein paternalistisches »compelle intrare« zu praktizieren; wo der Kirche die Macht nicht gegeben war, standen sie den Spuren des *poverello* näher. Alles in allem wurde dabei klar, dass trotz der historischen und menschlichen Unzulänglichkeiten die Missionare der frühen Neuzeit mit ihren Leistungen auf dem Gebiet der Missionsmethode, der Erziehung und Krankenpflege wie des Studiums der indigenen Sprachen und Kulturen vielfach Riesen der Kirchengeschichte gewesen sind, die uns eher Bewunderung und Respekt als Kritik nach dem Prinzip der Gnade der späten Geburt abverlangen.

Linda Báez-Rubí (Karlsruhe) präsentierte das Werk *Rhetorica Christiana* (Perugia, 1579) des mexikanischen Franziskaners Diego de Valadés als von bestimmten visuellen und literarischen Modellen, die die christliche Kultur des Humanismus im 16. Jh. entwickelt hat, beeinflusst. Die mediale Kompetenz der gedruckten Bilder sollte nicht nur die franziskanische Bekehrungsmethode in ihrem Irenismus in Erinnerung halten, sondern auch die Missionierungsprojekte promovieren und zur Erfüllung in fernen Gebieten bringen. Othmar Noggler OFMCap (Missio, München) sprach über den Kampf der Kapuziner Francisco José de Jaca und Epifanio de Moirans »gegen die Sklaverei«, besonders gegen die Versklavung und Verschleppung afrikanischer Menschen nach Amerika. Ringen um die Beachtung von Menschenwürde, Menschenrechten und um eine Missionsarbeit, die im interkulturellen Dialog entscheidend auch als Friedensarbeit zu verstehen ist, bleibt ein verpflichtendes Erbe der Brüder des 17. und 18. Jahrhunderts für heute.

Benedict Vadakkekara OFMCap (Antonianum) referierte über die hierzulande wenig bekannte »Geschichte der Kapuziner-Missionen in Indien«, die heute einen Berufungsfrühling erleben (1300 Kapuziner in 6 Provinzen, 6 Vizeprovinzen und 2 Kustodien!). Ebenso sprach Jan Bernd Elpert OFMCap über die heutige Tätigkeit der Kapuziner in Schwarzafrika. Er betonte dabei ihr Engagement in der Erziehung der Jugend sowie die Errichtung einer gemeinsamen philosophisch-theologischen Hochschule mit den Franziskanern OFM in Sambia für die Ausbildung des zahlreichen Ordensnachwuchses.

Ulrich Zankanella OFM (Wien) hielt den Schlussvortrag über drei Frauen, die franziskanische Armut im gesellschaftspolitischen Kontext ihrer Zeit gedeutet haben: Ringen um einen eigenen weiblichen Weg der Nachfolge und so um Menschenwürde für Abhängige (Clara von Assisi); Menschenwürde für »Unproduktive« (Elisabeth von Ungarn/

Thüringen); Würde durch Schöpfung nicht durch Abstammung (Agnes von Prag).

Das Symposium zeigte eindrucksvoll, wie die franziskanische Bewegung in den letzten 800 Jahren bemüht war, »Christus in den Armen und Leidenden suchend« missionarisch zu wirken. Die Kirchen- und Menschheitsgeschichte wäre an Christus Nachfolge und so auch an Solidarität, Nächstenliebe und Barmherzigkeit mit den Geringsten ärmer, wenn es die franziskanische Bewegung nicht gegeben hätte, die versucht hat, den Spuren des hl. Franziskus – d. h. letztlich den Fußtapfen Christi – zu folgen. Die Beiträge des Symposiums werden im Herbst 2008 in dieser Zeitschrift erscheinen.

Ankündigung:

Unter dem Titel »Damit unsere Völker das Leben haben« findet vom 10.-11. Januar 2008 im Bildungshaus Schmerlenbach (Hösbach) eine Fachtagung zum Schlussdokument der V. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Aparecida statt.

Sie wird von den Hilfswerken Adveniat und Misereor in Zusammenarbeit mit dem Bildungshaus Schmerlenbach organisiert.

Auskunft und Anmeldung:

*www.schmerlenbach.de
info@schmerlenbach.de*

In Memoriam Walbert Bühlmann (1916-2007)

von Anton Rotzetter OFM Cap

Zu den »namhaften«² Schweizer Theologen bzw. zu deren »klingenden Namen«³ gehört ohne Zweifel der weltbekannte Kapuziner Walbert Bühlmann. Sein Gewicht zeigt sich in zahlreichen Publikationen, darunter ca. 40 Bücher, die in viele Sprachen übersetzt sind. In diesem Beitrag soll W. Bühlmann als Missionswissenschaftler gewürdigt werden.

1 Die Missionswissenschaft »vor W. Bühlmann«

Selbstverständlich soll hier das Verdienst für die epochale Neudefinition der Begriffe Mission/Missionswissenschaft nicht allein W. Bühlmann zugeordnet werden. Doch ist er diesbezüglich wohl die bekannteste und vernehmbarste Stimme.

Mission wird vorher verstanden als Einbahnstraße: das Licht Christi wird in eine total verfinsterte Welt gebracht; Mission ist der »ordentliche Heilsweg« für die »nicht-christliche und ungläubige Welt«⁴; zu den positiven Folgen der Missionierung zählen dann Dinge wie Menschenrechte, irdisches Wohlergehen, Gesundheit ... Entsprechend ist die Missionswissenschaft die systematische Darstellung dieses Vorgangs und vor allem historisch orientiert.

Auch W. Bühlmann bewegt sich zunächst in diesem Rahmen. Noch seine Dissertation spricht von der »heidnischen Sprache«, die es zu »christianisieren« gälte.⁵ Und ohne spürbare Hemmung spricht er darin

durchgehend von den »Negern«⁶. Glaube ist »nicht ein Erlebnis, sondern die Zustimmung zu der von Gott geoffenbarten Wahrheit«⁷. Trotzdem kann man darin bereits den späteren Bühlmann erkennen: so plädiert er zwar für die Einführung des christlichen Fremdwortes, mehr noch aber für den Gebrauch des »Erbwortes« eines Volkes; dieses kann christliche Bedeutung annehmen, mehr noch: es kann zu entsprechenden Neuprägungen führen. Dabei warnt er von der »Häresiaphobie«⁸, die den Sprachvorgang hindert, und stellt die Entstehung einer neuen christlichen Sprache als einen lang andauernden Prozess dar, der in der Stabilität der Begriffe enden soll. Diese sei erst erreicht, wenn die Kirche durch eigene Priester geleitet würde.

2 Die missionswissenschaftliche Leistung

Die Erkenntnisse des II. Vatikanischen Konzils, vor allem die Aussage, wonach die nichtchristlichen Religionen bereits von sich aus »Heilswege« und in ihrem eigenen Wesen ernst zu nehmen sind, werden von W. Bühlmann allmählich aufgenommen. In der Festschrift für O. Karrer⁹ verweist er auf dessen epochales Werk¹⁰ und die Weiterführung des Gedankens durch K. Rahner. Bereits vorher bricht er die Einbahnstraße des Missionsauftrags auf durch sein Afrikabuch¹¹, in dem er den Dreischritt beschreibt: Verkanntes – Entdecktes – Überschätztes Heidentum. Erst in späteren Publikationen wird er weitere Erkenntnisschritte wagen.

W. Bühlmann selbst kennzeichnet diesen Prozess als »Wandlung zum Wesentlichen«¹². In dieser »neuen Art von Festschrift«¹³ – er schreibt sie selbst zu seinem 60. Geburtstag – wird, so sein Schüler und damaliger Präsident der International Association for Mission Studies, Prof. Dr. A. Camps, deutlich, dass W. Bühlmanns Stärke nicht in der abstrakten Theoriebildung liegt, sondern in

»der Dynamik der geschehenden Geschichte« und in der »existentiellen Problematik«. Gegenwart, Ereignis, das Hier und Jetzt ist Ausgangs- und Zielpunkt aller Veröffentlichungen. Daraus ergeben sich folgende »Verlagerungen«¹⁴:

a Von den auswärtigen Missionen zur missionarischen Ortskirche.

b Von der Warnung vor Politik zum politischen Engagement der Christen.

c Von der Ekklesiozentrik zum Heilsdienst an der Welt.

d Von der Anstrengung für die Schulen zur Erwachsenenbildung.

e Von der Caritas zur Selbsthilfe.

f Vom Draufgängertum zur Ökumene.

Aus einer solchen Sicht heraus entwickeln sich dann die späteren Aussagen: dass Gott zu allen Völkern geht und nicht notwendiger Weise den Umweg über das Christentum gehen muss, um ihr Heil zu wirken; dass Gott auch über die fremden Religionen zur Kirche spricht ...

R. Friedli sieht die Bedeutung des Verstorbenen in den 10 Geboten, die dieser für die heutige Kirche formuliert¹⁵:

1. *Gebot*: Ihr werdet den gesunden Menschenverstand walten lassen.
2. *Gebot*: Ihr werdet euch als Volk Gottes ernst nehmen.
3. *Gebot*: Ihr werdet euren Mitchristen die Hand reichen.
4. *Gebot*: Ihr werdet euch auf die Seite der Armen stellen.
5. *Gebot*: Ihr werdet die Weite des Schöpfergeistes bewundern.
6. *Gebot*: Ihr werdet den »Ich-bin-da« aller Völker anerkennen.
7. *Gebot*: Ihr werdet die religiösen Nomaden begleiten.
8. *Gebot*: Ihr werdet die Reihen der Friedensmacher verstärken.
9. *Gebot*: Ihr werdet die Erde auf das Paradies hin entwickeln.
10. *Gebot*: Ihr werdet dem Gott der Geschichte begegnen.

Publikumswirksam versteht es W. Bühlmann, seine Thesen in Aktionen umzusetzen (Missionsjahr 1960¹⁶, Fastenopfer der Schweizer Katholiken ...).

1 Geboren am 6. 8. 1916, Bürger von Emmen/Luzern, aufgewachsen in Gerliswil, 1929-1935 Gymnasium in Stans/Nidwalden, 31. 8. 1935 Eintritt in den Kapuzinerorden, 8. 9. 1939 Ewige Profess, 5. 7. 1942 Priesterweihe; 1943-1949 Studium an der Universität Freiburg/Schw., Dr. theol., 1950-1953 Missionar in Tansania, 1954-1970 Dozent am Institut für Missionswissenschaft an der Universität Freiburg/Schw., 1966-1969 in der Leitung der Schweizer Kapuziner, 1970-1983 Generalsekretär für die Kapuzinermissionen in Rom, zeitweise auch Professor für Missionswissenschaft an der Päpstlichen Universität Lateran; wegen seiner Lehren Problemfall der Glaubenskongregation, welche erst am 1. April 1994 das Verfahren ad acta legt, 1983-1996 im Haus der Stille Arth, ab 1996 im Kloster Olten, letzte Monate in der Krankenabteilung des Klosters in Schwyz, Tod am 16. Mai 2007, beerdigt auf dem Klosterfriedhof in Olten.

2 Richard FRIEDLI, Walbert Bühlmann (*1916). Von der Kirche reden, mit der Kirche kämpfen, sich an der Kirche freuen, in: Stephan LEIMGRUBER/Max SCHOCH (Hg), *Gegen die Gottvergessenheit*. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, Freiburg 1990, 617-626, hier 618.

3 Leo KARRER, Katholische Theologie im schweizerischen Kontext, I: Grundlegende Überlegungen, in: *Bulletin ET* 14 (2003) 25-35, hier 28.

4 Joseph SCHMIDLIN, Art. Mission, in: Michael BUCHBERGER (Hg), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1935, Bd. VII, 218.

5 *Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem*. Dargestellt am Swahili und andern Bantusprachen, Schöneck-Beckenried 1950, X.

6 Vgl. auch: *Psychologische Beobachtungen beim Photographieren von Negern*, Basel 1954.

7 *Terminologie* (wie Anm. 5), 12.

8 Ebd., 70.

9 Die Theologie der nichtchristlichen Religionen als ökumenisches Problem, in: John-Louis LEUBA/Heinrich STIRNIMANN, *Freiheit in der Begegnung*. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs, Frankfurt a. M./Stuttgart 1969, 453-478.

10 Otto KARRER, *Das Religiöse in der Menschheit und im Christentum*, Freiburg 1934.

11 *Afrika*, Mainz 1963.

12 *Wandlung zum Wesentlichen*. Der Sinn der Evangelisierung, Münsterschwarzach 1976.

13 Arnulf CAMPS im Vorwort dazu.

14 Ebd., 145ff.

15 *Wer Augen hat zu sehen*, Graz 1989.

16 *Bildungsmappe*, Luzern 1960.

3 Franziskanische Mission

In späteren Jahren wendet sich W. Bühlmann mehr auch spirituellen Fragen zu, vor allem denen, die mit dem Tod zusammenhängen. Er legt diese Frage auch als kritischen Maßstab an die Veröffentlichungen anderer Autoren.

Die spirituelle Fragestellung ist in allen missionsspezifischen Veröffentlichungen gegeben. In allen geht es letztlich um den existentiellen Vollzug des Glaubens. Als Angehöriger der franziskanischen Familie äußert er sich immer wieder zu Franz von Assisi, zu seinem Gang zum Sultan von Ägypten und zum seiner Meinung nach daraus entstandenen Missionskapitel der »Regula non bullata«. Dabei betont er vor allem die missionarische Bedeutung des einfachen Daseins.

Er prägt und beschreibt in besonderer Weise das Missionsverständnis der Kapuziner¹⁷, das er in zahlreichen Biographien konkretisiert. Er beteiligt sich engagiert an der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, besonders am 1. großen Missionskongress der franziskanischen Orden auf dem Mattli in Morschach (1982), an dessen Ende ein bedeutsames prophetisches Zeugnis steht.¹⁸ Ebenso ist W. Bühlmann einer der Autoren des international in ca. 30 Sprachen verbreiteten CCFMC-Kurses¹⁹, dessen Ausgangs- und Zielpunkt die geschehende Gesichte ist, wie es W. Bühlmann in seinem umfassenden Werk gezeigt hat.

¹⁷ *Ein Missionsorden fragt nach seiner Zukunft*, Münsterschwarzach 1979.

¹⁸ Leonardo BOFF/Walbert BÜHLMANN (Hg.), *Baue meine Kirche auf*. Franziskanische Inspirationen aus der Dritten Welt, Düsseldorf 1983.

¹⁹ CCFMC = Comprehensive Course on the Franciscan Mission Charism, dessen Generalsekretariat zunächst an der Missionszentrale der Franziskaner in Bonn angesiedelt war, heute aber seinen Sitz in Würzburg hat (Haugerring 9, 97070 Würzburg); Anton ROTZETTER, *Mit Gott im Heute*. Grundkurs franziskanischen Lebens, Freiburg 2000.

Bücher

Buchbesprechungen

**Altermatt, Urs /
Delgado, Mariano /
Vergauwen, Guido** (Hg.)

Der Islam in Europa.

Zwischen Weltpolitik und Alltag

(Religionsforum 1)

Academic Press / Fribourg u. Kohlhammer /
Stuttgart 2006, 358 S.

Als Antwort auf die veränderte Einstellung zur Religion, wie sie seit der Mitte der 70-er Jahre in Europa erkennbar ist, hat die Universität Fribourg in der Schweiz beschlossen, von 2005 an jährlich ein internationales pluridisziplinäres Religionsforum zu veranstalten. Die Vorträge dieser Foren werden in einer Reihe dokumentiert, deren 1. Band Ergebnis des 1. Religionsforums ist, das sich mit der Situation des Islam in Europa beschäftigte.

Am Anfang stehen in Teil I in einer Mischung von wissenschaftlicher Reflexion und Journalismus drei Beiträge zum Islam zwischen Weltpolitik und Alltag. Der (frühere NZZ-)Journalist Arnold HOTTINGER prüft den unter islamischem Vorwand auftretenden Terrorismus unserer Tage. Gilles KEPEL beleuchtet die Situation des Islam in Europa aus historischer Sicht und sieht dabei in den letzten 30 Jahren verschiedene Schnitt- bzw. Bruchstellen: 1973, im Jahr des Oktoberkrieges zwischen Israel und seinen arabischen Nachbarn, 1989 mit dem Zusammenbruch der kommunistischen Welt und ihren Folgen für das Verhältnis zu den Muslimen, im 11. September 2001 mit seinen Konsequenzen. Schließlich fragt Bassam TIBI nach den Voraussetzungen für ein gemeinsames Leben in einer Zivilgesellschaft bzw. nach den Möglichkeiten einer »Europäisierung des Islam«. Was stellenweise in starker Parteilichkeit vorgetragen wird, steht im Ergebnis leider eher undiskutiert im Raum.

Teil II thematisiert die im Volk verbreitete Islamophobie. Er beginnt mit einem Forschungsbericht von C. ALLEN über den aufs Ganze eher

undifferenzierten Begriff. D. SKENDEROVIC setzt die Diskussion fort, indem er die hinter dem Neologismus stehenden Feindbilder freizulegen sucht. Ein weiterer Fribourger Lehrbeauftragter, Stéphane LATHION, beschreibt die Situation der Muslime in der Schweiz, die er zwischen »Rathaus« und »Moschee« angesiedelt sieht.

Teil III lenkt den Blick auf das inzwischen viel diskutierte Feld der Hermeneutik heiliger Schriften, wobei sich der Vergleich zwischen dem Christentum mit seiner ausgeprägten Exegese und dem Islam mit seiner nach wie vor eher starken Zurückhaltung gegenüber modernen Textanalysen und Interpretationsmethoden aufdrängt. Der Teil beginnt mit einem Blick auf die biblische Exegese (Hans Ulrich STEYMAN); es folgen Beiträge des in Ankara tätigen Jesuiten Felix KÖRNER über die »Kritik der historischen Kritik« in der islamischen Theologie und des durch seine Arbeiten zur Koranforschung ausgewiesenen Hartmut BOBZIN über die Übersetzung des Koran. Hoffnungen wecken bei allem die beiden Beiträge islamischer Autoren. So fragt der Professor für Koranexegese in Ankara Ömer ÖZSOY: »Darf der Koran historisch-hermeneutisch gelesen werden?« und antwortet: »Der Koran muss historisch-hermeneutisch gelesen werden.« Dieselbe Frage stellt Hamid KASIRI, Professor in Quom/Iran, aus der Sicht der Schiathologie; er kommt am Ende zu einem ähnlichen Ergebnis wie sein Kollege aus Ankara.

Teil IV geht in drei Beiträgen der Frage der Menschenrechte nach. Patrice MEYER-BISCH erläutert den Beitrag der Buchreligionen zum Verständnis der kulturellen Rechte, der Tunesier Taïeb BACCOUCHE behandelt die Arabische Charta der Menschenrechte und lenkt den Blick besonders auf die Kultur- und die Frauenrechte. In einem eher programmatischen Beitrag handelt Sami A. ALDEEB ABU-SAHLEH von Perspektiven zur Sache in den islamischen Ländern und im Westen.

Teil V, mit 7 Beiträgen der umfangreichste Teil des Bandes, ist Fragen des Religionsrechts und der Religionsfreiheit gewidmet. Er wendet sich zugleich aktuellen Fragen zu, wie sie in der heutigen Zeit diskutiert werden. Eingerahmt ist die Aktualität von Beiträgen zur Religionsfreiheit und zum Islam in Europa (Konrad SAHLFELD, Elsayed ELSHAHED, Hasan KARACA) und zur Toleranz (Mariano DELGADO). Aktuell geht es um das islamische Kopftuch (Joseph MARKO) und um aktuelle Rechtsfragen (René PAHUD DE MORTANGES, Christoph WINZELER).

Der Band beweist in seinen Autoren einmal die Kompetenz der Universität Fribourg in Fragen des Islam und unterstreicht sodann ihren starken Willen, mit Vertretern des Islam selbst ins Gespräch zu kommen. Man darf mit Spannung auf die folgenden Arbeiten des Religionsforums warten.
Hans Waldenfels SJ, Essen

Baumann, Andreas (Hg.)

Christliches Zeugnis und islamische Da'wa.
Beiträge zum Forschungsbedarf
(Evangelium und Islam 1)
VTR / Nürnberg 2005, 117 S.

Sauer, Christof

Reaching the unreached Sudan Belt.
Guinness, Kumm and the Sudan-Pionier-Mission
(Evangelium und Islam 2)
VTR / Nürnberg 2005, 500 S.

Richter, Julius

Mission und Evangelisation im Orient nach der 2. Auflage von 1930, erweitert durch Beiträge von Eberhard Troeger und Christof Sauer
(Evangelium und Islam 4)
VTR / Nürnberg 2006, 287 S.

»Evangelium und Islam«, so heißt eine neue Serie, die beim evangelikalen Verlag VTR = Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, Nürnberg, erscheint. Als Herausgeber zeichnen verantwortlich: Eberhard TROEGER, der langjährige Leiter der EMO = Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten, Wiesbaden; Dr. Christof SAUER, promoviert in Südafrika und dort in Lehre und Forschung als Missionswissenschaftler tätig; Dr. Andreas BAUMANN, promoviert in Südafrika über Johannes Lepsius. Die drei vorliegenden Bände sind auch von den drei Herausgebern verfasst.

Band 1 »Christliches Zeugnis und islamische Da'wa. Beiträge zum Forschungsbedarf«, 2005, 117 S. Der solide Hauptteil von TROEGER (43 S. und 4 S. Literatur) stellt christliches Zeugnis und islamische Da'wa einander gegenüber. BAUMANN schreibt über die Notwendigkeit der Erforschung der Begegnung von Evangelium und Islam (8 S.). SAUER meint: »Es ist an der Zeit, die Geschichte der evangelischen Mission unter Muslimen fortzuschreiben«, denn sie sei erforschenswert, aber kaum bekannt. (24 S., davon 3 S. eine tabellarische Übersicht über deutschsprachige Beteiligung an evangelischer Mission unter Muslimen: als eine rasche Übersicht recht brauchbar.) Dazu kommen »Bausteine zu einer Forschungsbibliographie«: 19 S., ca. 270 Titel. S. 92-99 gibt es eine englische Zusammenfassung. Für einen ersten Band scheint es gelungen, manches wirkt unfertig, aber mehr versprechend.

Band 2 von Christof SAUER: »Reaching the unreached Sudan Belt. Guinness, Kumm and the Sudan-Pionier-Mission«, 2005, 500 S. Diese Dissertation zeigt zunächst auf, wie der Engländer Henry Grattan Guinness versuchte, verschiedene Missionen zum Aufbruch in den unerreichten Sudan-Gürtel – heute würde man wohl eher Sahel-Zone sagen – zu bewegen. Dabei spielt der junge Kumm eine Pionierrolle der deutschen Sudan-Pionier-Mission, später Evangelische Mission in

Oberägypten in Wiesbaden. Kumm heiratete eine Tochter von Grattan Guinness. Aber es kam zum Bruch zwischen Kumm und dem Missionsvorstand, Kumm ging nach England und war dann an der Erschließung des südlichen Nordnigerias für evangelische Mission beteiligt. Eine Besonderheit der Sudan-Pionier-Mission war ein Christ aus Nubien, Samuel Ali Hiseeu, um 1900 37 Jahre alt, in Europa ausgebildet und Christ geworden, der sich in den Dienst der Mission stellte. Diese Mission hat diesen Mitarbeiter schändlich behandelt – all das ist getreulich nachgezeichnet, ebenso die Konsolidierung der Heimatbasis und die medizinische Arbeit in Nubien. Ein weiterer solider Beitrag zur Geschichtsschreibung evangelikaler Mission.

Ein weiterer vorliegender Band (4) ist ein Reprint: Julius RICHTER, »Mission und Evangelisation im Orient«, nach der 2. Auflage von 1930, erweitert durch Beiträge von TROEGER und SAUER. RICHTERS Werk war damals (1908) ein Klassiker, erlebte eine englische Übersetzung (1910), die 1970 einen Reprint erfuhr. RICHTERS Materialfülle ist beeindruckend, der Deuterrahmen deutsch-national-kolonialzeitlich, aber das wirkt sich nicht so extrem aus. Gerade weil es die meisten dieser hier beschriebenen Arbeiten nicht mehr gibt, liest man das Werk doch mit Gewinn und findet unerwartete Kontinuitäten, z. B. die Tendenz von Christen, aus dem Mittleren Osten auszuwandern.

Von den beiden Anhängen ist SAUERS Beitrag eine Art Lesehilfe für RICHTERS Werk und fügt ihm eine 8 Seiten lange historische Bibliographie hinzu, und, wiederum in Tabellenform, eine Übersicht über missionarische Initiativen – 10 Seiten. Am wichtigsten aber erscheint dem Rezensenten der knappe Beitrag von TROEGER zum Paradigmenwechsel in der evangelischen Mission im Mittleren Osten. Da wird zuerst nüchtern registriert, wie fast alle herkömmlichen Formen missionarischer und diakonischer Arbeit und Institutionen unter westlicher Leitung zwischen 1945 und 1975 ihr Ende fanden. Aber man erfährt dann von einer neuartigen Missionsbewegung im Mittleren Osten und Nordafrika, die wenig bekannt ist. Vorwiegend von Laien getragen, von Jugendbewegungen wie OM (Operation Mobilisation) und YWAM (Jugend mit einer Mission) angeschoben, durchweg international und evangelikal-nicht-konfessionell, mit starker Vernetzung und intensivem kreativem Mediengebrauch – es gibt also weiterhin das Bemühen, das Evangelium in diesem Teil der Welt vernehmbar zu machen. Die verschiedenen Träger haben einiges hinzulernen müssen. Die Herausgeber dieser Reihe sind dieser Bewegung mit Sympathie verbunden. Es geht aber nicht um den Aufbau eigenständiger Kirchen – aber arabische Christen in lebensfähigen Gemeinden zu unterstützen ist ein wesentliches Ziel; doch davon wird mit guten Gründen wenig publiziert.

Wer überzeugt ist, dass die Zeit für ein Zeugnis unter Muslimen vorüber ist, mag über diese Reihe hinweggehen. Aber sonst ist sie von erheblichem Interesse.

Niels-Peter Moritzen / Berlin

Bernhardt, Reinhold

Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion

(Beiträge zu einer Theologie der Religionen 2)

Theologischer Verlag / Zürich 2005, 293 S.

Bedenkt man, dass die akademische Theologie gerade dabei ist, sich für den interreligiösen Dialog zu öffnen, dann klingt der Buchtitel, selbst als Frage formuliert, verwunderlich. Tatsächlich bietet der neue Band BERNHARDTS, inzwischen Professor für Systematische Theologie in Basel, nichts weniger als eine aufs ganze gelungene Zwischenbilanz zur theologischen Beschäftigung mit den Religionen. Einführend entfaltet er in großen Zügen die Entwicklungen des Dialogs der Religionen als Paradigma interreligiöser Beziehungen, beginnend mit einer Erläuterung der Leitbegriffe »Dialog« und »Religion«, gefolgt von einer kurzen Beschreibung der Aufbrüche in der katholischen Kirche und im Dialogprogramm des Ökumenischen Rats der Kirchen und dann der Wende in der Grundeinstellung.

Der Schwerpunkt des Bandes liegt in den beiden Teilen 2 und 3 zur Hermeneutik und Theologie der Religionen. Teil 2 beginnt mit Überlegungen, die Vf. teilweise schon in früheren Werken angestellt hat, der Wahrnehmung des Pluralismus, der Besprechung dialoghermeneutischer Grundhaltungen, dem viel diskutierten Dreierschema Exklusivismus, Inkklusivismus, Pluralismus und der Frage nach der christlichen Identität. Weiterführend sind vor allem die Ausführungen in 2.4. zum Geflecht von Innen- und Außenperspektiven im Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie (137-165). Dabei zeigt sich einmal die unterschiedliche Einstellung von Religionswissenschaftlern, die sich auf der Koordinate von Empathie und methodischer Distanz bewegt. Während W.C. Smith sich anderen Religionen stark »im Sinne einer teilnehmenden Beobachtung«, »in möglichst weitgehender »Anempfindung an die Innenperspektive ihrer Anhänger ...« (143) nähert, ist die vorherrschende kulturwissenschaftliche Ausrichtung inzwischen »dezidiert als außenperspektivisches Paradigma« (147) zu definieren. Doch auch die Einstellung von Theologen zur christlichen Tradition ist keineswegs so eindeutig, wie man es erwarten möchte; Vf. spricht von einer sich gradmäßig unterscheidenden Haltung, die von einer äußeren Zugehörigkeit bis zu einer mehr oder weniger stark ausgeprägten Hingabe an die eigene Glaubenstradition reichen

kann (153). Im Hinblick auf die Theologie prüft er dann den dreifachen Vorwurf der Standortgebundenheit, Voreingenommenheit und mangelnden Wertneutralität. Auch wenn sich Theologie in ihrem wissenschaftlichen Diskurs dem Miteinander von innenperspektivischem Glaubensdenken und außenperspektivischen Wahrnehmungen nicht verschließen kann, bleibt die Differenz zur Religionswissenschaft schon deshalb bestehen, weil der Religionswissenschaftler in seiner Forschung von seiner eigenen religiösen Einstellung absehen muss (161). Nach Vf. ist in der interreligiösen Hermeneutik das Zusammenspiel von drei Erfordernissen bedeutsam: 1. eine außenperspektivische, vorurteilslose, möglichst wertfreie Beschreibung, 2. das »Einschläpfen« in die fremde Innenperspektive mit dem Ziel, das Fremde möglichst kongenial »von innen« zu verstehen, 3. die Darstellung der eigenen Innenperspektive (164f.).

Der 3. Teil über die Theologie der Religionen beginnt mit einer sehr breiten Darstellung (und Auseinandersetzung mit) der Pluralistischen Theologie der Religionen (PTR). Die kurze Vorstellung der Hauptvertreter in 3.1.1. – Vf. nennt außer J. Hick P. F. Knitter, L. Swidler, P. Panikkar und P. Schmidt-Leukel – ist im Falle von R. Panikkar zu überprüfen. Seinen eigenen Ansatz stellt Vf. unter die sprachlich schwierige Überschrift »mutualer Inklusivismus«. Leider beginnt er im Gegensatz zu anderen Ansätzen nicht mit einer kurzen Vorstellung dieser Bezeichnung, sondern setzt zunächst seine Auseinandersetzung mit der PTR fort. Die Zielvorstellung hinter der Wechselseitigkeit der von ihm gemeinten inklusivistischen Haltung, die wesentlich eine wechselseitige Relationierung einschließt, beschreibt er dann so: »Das Ziel der Relationierung kann nur sein, sie (d.h. die Religionen – H.W.) so aufeinander zu beziehen, dass es zu einem fruchtbaren Austausch kommt, ohne dabei eine Geltungsreduktion der eigenen oder der fremden Zentralüberzeugungen vornehmen zu müssen und damit die identitätskonstituierenden Propria ihrer Wahrheitsgewissheiten zur Disposition zu stellen.« (211; vgl. 217–219) Man könnte vielleicht einfacher sagen: Es geht ihm um eine wechselseitige Offenheit füreinander, bei der alle Beteiligten das ihnen Wertvollste dem anderen anbieten. Achtet man auf die Differenzen zwischen diesen Angeboten, so können sich diese ergänzen oder auch ausschließen; das wäre im Respekt voneinander im Einzelnen zu prüfen. Wichtig ist dabei, dass bei aller positiven Grundeinstellung dennoch die Differenzen nicht überspielt werden.

Aus der christlichen Perspektive erläutert Vf. seine These dann mit Hilfe der Trinitätslehre, einer Christologie, die er als eine Christologie vorrangig »von unten« bzw. als »Repräsentationschristologie«, verbunden mit einer »Geistchristologie«, entfaltet. Hier leistet Vf. einen wesentlichen Bei-

trag inhaltlicher Art, der zugleich zeigt, wie sich die heute zu fordernde Religionstheologie auf das Gesamtgeschehen der Theologie auswirkt. Hilfreich wäre es gewesen, wenn Vf. hier das entsprechende Ringen auf katholischer Seite, etwa bei J. Dupuis oder J. Sobrino u. a. in die Betrachtung einbezogen hätte. Der Band endet mit einem Personenregister, das leider sehr nachlässig gefertigt ist. Auch Sachregister und Literaturverzeichnis wären bei einem Werk dieser Bedeutung wünschenswert gewesen.

Hans Waldenfels SJ / Essen

Brandt, Hermann

Vom Reiz der Mission. Thesen und Aufsätze (Missionswissenschaftliche Forschungen NF 18) Erlanger Verlag für Mission und Ökumene / Neuendettelsau 2003, 316 S.

Das Buch ist ein Sammelband mit 14 Beiträgen des Autors, der bis zu seiner Emeritierung 2005 Missions- und Religionswissenschaft an der Universität Erlangen-Nürnberg gelehrt hat. Die Beiträge gehen auf Vorträge zurück und sind in der Regel Auftragsarbeiten. Mit zwei Ausnahmen waren die Beiträge schon an verschiedenen anderen Orten veröffentlicht. Wenn sie nun hier zusammengeführt werden, erlauben sie einen guten Einblick in das Themenspektrum und die Vorgehensweise des Autors in seinem wissenschaftlichen Feld, das in der Öffentlichkeit eher skeptisch betrachtet wird, ja »missionsfeindlicher Mentalität« (S. 35) begegnet. Diesen Umstand bringt der Autor im Titel seiner Aufsatzsammlung zum Ausdruck, da der »Reiz« darauf anspielt, dass das reizvolle Thema der Mission nicht selten gereizte Reaktionen hervorruft. Umso gespannter ist der Leser, wie das umstrittene Thema im Buch zur Sprache kommt. Die Beiträge sind vier Bereichen zugeordnet: Drei Beiträge thematisieren die »Begründung von Mission und Missionswissenschaft« und entfalten anlässlich des Gedenkens der Entdeckung Amerikas die Idee einer »machtlosen Mission«; die Aufgaben der Missionswissenschaft kommen in einem systematischen Erfahrungsbericht des Autors zur Sprache, der auch seine minimalistische Definition enthält: »Mission ist Impuls zur Änderung.« (S. 38) Ein weiterer Aufsatz thematisiert Luthers Missionsverständnis, das jedoch mit Blick auf außereuropäische Länder kaum vorhanden gewesen sein dürfte; so kommen zum Beispiel »Amerika« oder »Neue Welt« in den Registern der Weimarer Ausgabe erstaunlicherweise nicht vor. Weniger verwunderlich ist dagegen, dass das Wort »Mission« bei Luther nicht vorkommt (S. 58). Denn zu Luthers Zeiten war es noch nicht üblich, sondern wurde erst um die Mitte des 16. Jahrhunderts in jesuitischen Kreisen geprägt, bevor es

von dort im Verlauf der kommenden Jahrzehnte als Terminus technicus rezipiert wurde, offiziell bei der Gründung der *Propaganda fide* (1622). Die Wege der protestantischen Rezeption zu erkunden, wäre ein reizvolles Thema. Unter dem Titel »Ökumenische Erfahrungen und Einsichten« sind sechs Beiträge versammelt, von denen drei Lateinamerika gewidmet sind, nämlich der Frage des Synkretismus in der Befreiungstheologie, der Bibel und der Mission in Lateinamerika. Hier tauchen drei Stichworte auf, die als Leit motive das Buch durchziehen und auch an anderer Stelle aufgegriffen werden (S. 41, 70, 118f): Konvivenz, Insertion, Permeabilität und Repräsentierung. Zwei Beiträge widmen sich der kontextuellen Theologie und der Erfahrung auf der Vollversammlung des ÖRK 1998 in Harare, wo Mandela nicht nur das Antirassismusprogramm lobte, sondern auch die alten Afrikamissionare, die Bildung brachten (S. 164). Zwei Beiträge behandeln »Judentum und Islam in missionswissenschaftlicher Perspektive«. Den Band beschließen drei Beiträge zu »Missionswissenschaft, Religionswissenschaft, Religions theologie«, welche die beiden Theologen Nathan Söderblom und Georg Vicedom behandeln; vom letzteren stammt die Bestimmung der Mission als »missio Dei«, aber auch eine Publikation zu den Missionsbestrebungen anderer Weltreligionen. Der letzte Aufsatz ist eine kritische Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religionstheologie, in der der Autor nochmals seine oben zitierte Missionsdefinition aufgreift und als »Selbstaussdruck einer lebendigen Religion« erläutert (S. 304f). Überdies differenziert er zwischen aktiv »missionierend« und »missionarisch« im Sinn von Impulsen durch die bloße Existenz (S. 305f). Der Band gibt einen reizvollen Einblick in die Werkstatt des Autors und die Denkwelt des Protestantismus in Auseinandersetzung mit aktuellen Konzepten und Entwicklungen. Allerdings erlaubt sich der Autor nur wenige Blicke über konfessionelle Zäune hinweg, obgleich auch von dort Impulse zur Änderung ausgehen könnten.

Michael Sievernich SJ / Frankfurt am Main

Bühlmann, Walbert

Die Zeit des Regenbogens.

Glauben – eine Utopie, die trägt

Paulusverlag / Fribourg 2003, 176 S.

Der bald 90-jährige hat in diesem Buch noch einmal die großen weltkirchlichen Themen für eine breitere Öffentlichkeit zusammengefasst. Einmal legt er die Verkündigung der Frohbotschaft, wie sie uns in der Bibel überkommen ist, in den Jahrhunderten einer fast zweitausendjährigen eher abendländischen Geschichte aus. Dann lenkt er den Blick auf die Entdeckung der ganzen Welt

mit ihren kulturellen wie religiösen Reichtümern und fragt nach dem Schicksal Europas. Es folgen zwei Zusätze. Ein Nachwort und ein Anhang, das zweite ein Vortrag. Das Nachwort spricht von Lichtern in dunkler Nacht: der Erfahrung der feiernden Gemeinde, der Dynamik des Konzils, dem Heil der ganzen Welt, den Gaben des Heiligen Geistes. In seinem Nachwort benennt er Modelle des Wandels, die auf Gemeindeebene das Gespräch inspirieren sollten: in der Phänomenbeschreibung der Übergang von der Traditions gebundenheit, dem Milieu, zur Gewissensfreiheit, von der Massenkirche zur Minderheitenkirche, in der Struktur die Ansage einer Deokzidentalisation (Entwestlichung), Dezentralisierung und Entmonopolisierung, in der Mentalität die Züge einer Entdogmatisierung, Entsatanisierung und Entsakralisierung, am Horizont kontinentale Heilige und Theologen, also Repräsentanten der ganzen Welt. Jedes dieser Stichworte hat seine zwei Seiten, wird Zustimmung finden und zugleich Rückfragen auslösen. Damit aber leiten sie auch binnenkirchlich in unseren Gemeinden das schon lange geforderte Gespräch ein. Gerade innerkirchlich ist dieses ja immer noch eher ein Postulat als Wirklichkeit. Schon mehrfach hat BÜHLMANN sein letztes Buch angekündigt. Ob dieses es ist, wird die Zukunft lehren. Nach seiner Zählung ist dies sein 32. Buch. Dieses Mal nennt er es nicht mehr sein letztes Buch.

Hans Waldenfels SJ / Essen

Petrus Canisius

Der große Katechismus.

Summa doctrinae christianae (1555).

Ins Deutsche übertragen

und kommentiert von Hubert Filsner

und Stephan Leimgruber

(Jesuitica 6)

Verlag Schnell und Steiner /

Regensburg 2003, 375 S.

Der 400. Todestag des hl. Petrus Canisius (1521-1597) war vor zehn Jahren Anlass zu einer Reihe von soliden Publikationen über den großen Kirchenreformer des 16. Jahrhunderts. Im Nachklang ist nun in der Zwischenzeit der hier zu besprechende Band erschienen, der zum einen eine deutsche Übersetzung der *Summa doctrinae christianae* enthält und zum anderen eine kontextuelle Einordnung und kritische Interpretationen. Der so genannte »Große Katechismus« war mit königlichem Auftrag 1555 in Wien anonym und ohne Angabe von Verlagsort und Jahr erschienen und sollte gegenüber den Katechismen der Reformation die orthodoxe katholische Lehre in Form eines dogmatischen und ethischen Compendiums darstellen. Von diesem Werk, das ab

1559 auch *Catechismus sive Summa* hieß und später in verbesserten und erweiterten Auflagen unter dem Autorennamen herauskam, erschien ein Jahr später auch eine deutsche Übersetzung unter dem Titel *Frag und Antwort christlicher Leer* (Wien 1556), die jedoch nur selten in Bibliotheken zu finden ist (vgl. S. 9); Kataloge in München (LMU), Augsburg und Ottobeuren verzeichnen es. Daher ist die vorliegende lateinisch-deutsche Edition (S. 69–274) sehr zu begrüßen, die eine wichtige Quelle für die Geschichte des Katechismus im konfessionellen Zeitalter besser zugänglich macht und hoffentlich weitere Forschungen in diesem Bereich anregt, zumal die canisianischen Katechismen (außer dem großen erschienen auch ein mittlerer und ein kleinerer) Bestseller ihrer Zeit waren und die katholische Lehre in irenischer Form, ohne konfessionelle Polemik, vortrugen. Lohnende Forschungsperspektiven sind einerseits der interkonfessionelle Vergleich der Katechismen und ihre jeweilige implizite Theologie und andererseits die innerkatholischen Entwicklungen bis hin zum heutigen Katechismus der Katholischen Kirche. Im damals üblichen Frage- und Antwort-Stil enthält der Katechismus insgesamt 213 Fragen, von denen 129 den ersten Teil der »Weisheit« bilden, der die klassischen katechetischen Stücke Credo, Vaterunser, Dekalog und Sakramente enthält, von denen die ersten drei den theologalen Tugenden zugeordnet sind; dass die Auslegung der Zehn Gebote weniger Platz beansprucht als die Kirchengebote, ist sicher ebenso zeittypisch wie die Tatsache, dass der zweite Teil ausführlich unter dem Stichwort der »Gerechtigkeit« breit Moral und Spiritualität negative in Gestalt einer Sündenlehre und positive in Gestalt einer Tugendlehre abhandelt. Zum besseren Verständnis wird der Text von verschiedenen Autoren in die historischen, religionspädagogischen und theologische Kontexte eingeordnet (S. 15–54), wobei auch Leben und Werk des Canisius gewürdigt werden und die literarische Gattung »Katechismus« erörtert wird. Überdies enthält der Band kritische Interpretationen zur Glaubenslehre, zur ethisch-religiösen Erziehung, zur religionspädagogischen und didaktischen Einordnung der canisianischen Katechismen und zur ökumenischen Dimension. Literaturverzeichnis und Register runden den Band ab, der in der renommierten und verlegerisch gut ausgestatteten Reihe »Jesuitica« erschienen ist. Die beiden Herausgeber Hubert FILSER, jetzt apl. Professor, und Stephan LEIMGRUBER, Inhaber des Lehrstuhls für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Universität München, haben einen Band vorgelegt, der in gelungener Weise Textedition, Erhellung des historischen Kontexts und zeitgenössische Interpretationen miteinander verbindet und exemplarisch eine wirkungsgeschichtlich bedeutsame

Quelle erschließt, die zu jener literarischen Gattung »Katechismus« gehört, welche die frühneuzeitliche Religionsgeschichte Europas nachhaltig geprägt hat und zum religiös-kulturellen Gedächtnis gehört.

Michael Sievernich SJ / Frankfurt am Main

Dehn, Ulrich / Hock, Klaus

Jenseits der Festungsmauern.

Verstehen und Begegnen

(Festschrift Olaf Schumann zum 65. Geburtstag)

Erlanger Verlag für Mission und Ökumene / Neuendettelsau 2003, 495 S.

Der vorliegende umfangreiche Sammelband ist eine Festschrift für den emeritierten Theologen Olaf Schumann, der seit 1981 an der Hamburger Universität Religionswissenschaft und Missionswissenschaft lehrte und sich mit seiner Länderkompetenz für Indonesien und Malaysia sowie seinen Arbeiten zum christlich-islamischen Dialog einen Namen machte. Die beiden Herausgeber, Fachkollegen des Geehrten an der Humboldt-Universität Berlin und an der Universität Rostock, bündeln das breite Spektrum der insgesamt 23 Beiträge in vier Abteilungen, deren erste vier Grundsatzartikel zum Thema »Mission theologisch denken« enthält. Hervorgehoben sei der Beitrag von Theodor AHRENS über die Zukunft der Missionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft, der einen guten Überblick über die vertretenen Positionen gibt und dem Geehrten bescheinigt, dass er »für Zuordnung und Unterscheidung seriöser religionswissenschaftlicher Forschung und Lehre mit einem theologischen und näher hin missionstheologischen Frageinteresse steht« (S. 18). Sechs weitere Beiträge »zum Gespräch der Religionen« befassen sich unter anderem mit der streitbaren Toleranz, dem Nutzen der Religion, dem interreligiösen Dialog. Hervorzuheben sind die Ausführungen zu den Grenzen des institutionellen Dialogs am Beispiel Indonesiens (Jacques ROSSEL) und die thesenförmigen missionstheologischen Impulse zum interreligiösen Dialog im Schatten von Fundamentalismus und Gewalt (Dietrich WERNER). Ein dritte Abteilung zum Verhältnis »Juden, Christen und Muslime« umfasst sieben Beiträge, darunter zwei mehr biblische im Ausgang von Tempelreinigung und Knecht-Gottes-Topos sowie einer zum jüdisch-christlichen Dialog. Die übrigen beinhalten islamische Themen wie die Islam-Handreichung der EKD, den Vergleich christlicher und islamischer Wirtschaftsethik oder einen Überblick über Christen und Muslime in Afrika (Sigvard von SICARD). Hervorzuheben ist der Beitrag von Mitri RAHEB, der im Kontext nahöstlicher Nationalkirchenbildung im 6 und 7. Jahrhundert fragt, ob

der Mangel einer arabischen Kontextualisierung des Christentums die Entstehung des Islam befördert haben könnte. Eine letzte thematische Abteilung greift einzelne »Themen der Religionsforschung« auf, darunter die spannende Frage der Rezeption der Jesus-Tradition in muslimischen und buddhistischen Bewegungen (Ulrich DEHN), die auch Klaus HOCK für die nordnigerianische Isawa stellt. Ein Beitrag befasst sich mit dem Fallbeispiel der Schriftwerdung oraler Traditionen im südlichen Afrika (Theo SUNDERMEIER), während zwei Artikel auf Indonesien Bezug nehmen und das Verständnis von Leben und Tod in Stammesreligionen und Christentum sowie diachronisch die Zuordnung zu einer einzigen Religion thematisieren. Hervorragend ist Klaus SCHÄFERS Interpretation der Religion im Roman »Wiedergeburt am Ganges«, den der japanische Schriftsteller Shusaku Endo verfasst hat und der in der Figur des Protagonisten Otsu Asien und Europa, Christentum und asiatische Religionen, Tradition und Moderne zusammensieht. Einige Grußworte beenden den stattlichen Band, der einerseits Themen aufgreift, die auf das Lebenswerk des Geehrten anspielen und der andererseits ein interessantes Panorama gegenwärtiger interkultureller und -religiöser Fragestellungen mit afrikanischen und vor allem südostasiatischen Bezügen repräsentiert. Bei aller Vielfalt mikrohistorischer Betrachtungsweise schält sich doch als Fokus das Thema der Religionen und das (missionarische) Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen heraus, das freilich auch im Dialog auf den Wahrheitsdiskurs nicht verzichten kann. Dass Schreibprogramme den Genitiv des lateinischen Worts »deus« für einen Schreibfehler halten und daraus den Artikel »die« machen, zeigt leider auch dieses Buch (S. 25).

Michael Sievernich SJ / Frankfurt am Main

Fornet-Betancourt, Raúl

Interculturalidad y religión.

Para una lectura intercultural

de la crisis actual del cristianismo

Ediciones Abya-Yala / Quito-Ecuador 2007, 177 S.

Raúl FORNET-BETANCOURT, in Kuba geborener Philosoph und langjähriger Leiter des Lateinamerika-referats des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio in Aachen, ist durch mehrere Publikationen zur Befreiungstheologie und interkulturellen Philosophie bekannt geworden. In vorliegendem Buch, dessen Abschnitte zum größeren Teil auf Vorträge an theologischen Konferenzen (vor allem in Spanien und Costa Rica) zurückgehen, widmet sich der Autor einem Thema, das neuartig macht: der Krise des Christentums, und zwar vornehmlich in der westlichen Hemisphäre.

Die Diagnose dieser Krise klingt für viele Ohren überraschend: »La crisis actual del cristianismo es reflejo de la crisis de la cultura occidental« (31), betont FORNET-BETANCOURT. Zur Sprache kommt also ein Problem der *Kultur*, näherhin der Prädominanz eines kulturellen Kontextes, der das Christentum gleichsam besetzt. Kurz gesagt: es geht um das Phänomen der »Verwestlichung« des christlichen Glaubens: »Ese proceso de occidentalización es sinónimo de un movimiento de reducción monocultural« (28). Auch das Bemühen um »Inkulturation« führt aus besagter kultureller Dominanz nicht wirklich heraus; es stellt nur »una apertura con reservas« (41) dar, weil es letztlich an der vermeintlichen »Universalität« westlichen Denkens festhält. Erfordert ist vielmehr – und hier schließt Vf. an seine Überlegungen in *Filosofía intercultural* (México 1994) an – eine grundsätzliche Neuorientierung, die er als »transformación intercultural del cristianismo« (46) bezeichnet. Mit »Interkulturalität« ist ja nicht bloß das Interesse für andere Kulturen oder eine Adaption an kulturelle Gegebenheiten gemeint, sondern »una nueva calidad« (69) des Denkens und Lebens. Angesichts der vereinheitlichenden und expandierenden Dynamik des Westens, die von einer »racionalidad afirmativa« (87) geprägt ist, bedarf es eines *Verzichts* auf voreilige und vereinnahmende »Universalisierung« (vgl. 46–50). Die Krise des Christentums erweist sich also, wie Vf. in nahezu Husserlscher Diktion ausführt, als Krisis der Vernunft: »La fijación eurocéntrica, y la intelectualización como expresión de una opción preferencial por la modernidad europea es una de sus formas, contradice la comunión y la universalidad que deben caracterizar al cristianismo y que son las fuentes de su vitalidad y posible vigencia. De esta contradicción viene su crisis« (89). *Interkulturalität* – so könnte die Grundthese dieses Buches zusammengefasst werden – stellt diejenige Einstellung dar, die dem christlichen Universalitätsverständnis im Allgemeinen und der lateinamerikanischen Realität im Besonderen gerecht wird und zugleich »una alternativa liberadora frente a la tendencia uniformadora de la globalización neoliberal« (104) bildet.

Raúl FORNET-BETANCOURT hat die vielfach beschworene Krise des christlichen Glaubens von einer interessanten Perspektive, nämlich der – verkümmerten – (inter-)kulturellen Identität der europäischen Kirche her beleuchtet. Dies aufzuzeigen ist zweifellos wichtig und hilft, einen echten Weg der Weiterentwicklung aufzuzeigen, der den historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Kontext des kirchlichen Lebens mit einbegreift. Was gegenüber dieser Betonung des Interkulturellen für den christlichen Glauben offen bleibt, ist die Frage, welches Potenzial an interkultureller »transformación« in der Botschaft des

Glaubens *selbst* steckt. Dieser Sicht nachzugehen – was übrigens im abschließenden Beitrag »Lo intercultural en la teología« des chilenischen Theologen Diego IRARRÁZAVAL angedeutet wird, wenn er auf »la universalidad del Verbo y del Pneuma de Dios revelado por Jesucristo« (175) eingeht –, würde erst die eigentliche Sprengkraft der Beziehung zwischen »interculturalidad y religión« erschließen.

Franz Gmainer-Pranzl / Salzburg

Klein, Dieter (Hg.)

Die Tagebücher der Johanna Diehl.

Missionarin in Deutsch-Neuguinea 1907-1913

(Quellen und Forschungen zur Südsee,

Reihe A: Quellen, Bd. 1)

Harrassowitz-Verlag / Wiesbaden 2005, 249 S.

Der in Bayreuth lehrende Kolonialhistoriker H. HIERY hat im Harrassowitz-Verlag eine neue interessante Reihe gestartet. Thematischer und regionaler Schwerpunkt ist die Geschichte der Südsee. Unterteilt ist die Reihe in eine Serie für Dokumentenpublikationen sowie eine für wissenschaftliche Analysen. Also ein erfolgversprechendes und wichtiges Unternehmen.

Begonnen hat HIERY die Dokumentenreihe mit einer geradezu spannend zu lesenden Edition aus der Missions- und Kolonialgeschichte des deutschen Kolonialterritoriums Neuguinea. Es ist die Perspektive einer Frau im kolonialen Alltag Deutsch-Neuguineas. Auch weitere Bände, so der Serienherausgeber im Vorwort, sollen dem »weiblichen Blick« auf den Alltag in den Kolonien und auf den Missionsfeldern gewidmet sein. Er macht zu den zukünftigen, also hier bereits geplanten Projekten lediglich einige Andeutungen. So sollen die folgenden Bände, die »die Einflüsse und Auswirkungen des kolonialen Systems« eingehend beleuchten sollen, besser als im vorliegenden Buch jene Änderungen zum Ausdruck kommen. Der interessierte Leser kann also gespannt sein.

Wer genau das von Dieter KLEIN in kompetenter Weise edierte vorliegende Buch liest, wird auch hier solche Aspekte über den kolonialen Einfluss auf die autochthonen Gesellschaften in ihren Briefen und Tagebüchern finden. Die Edition kann als mustergültig für weitere solche Vorhaben aus der Missions- wie Kolonialgeschichte angesehen werden. Es handelt sich im Konkreten um eine Dokumentation von Erlebnissen und die persönliche Darlegung von Standpunkten zu verschiedenen politischen und alltäglichen Ereignissen in einer deutschen Kolonie in der Südsee, die jedoch oftmals die allgemeine Situation auch in anderen deutschen Kolonien und zum Teil auch Missionsfeldern widerspiegeln.

Es geht um die Aufzeichnungen von Johanna Diehl (1881-1946), die aus einem abgelegenen Dorf im Siegerland stammend, von der Rheinischen Mission in Barmen am Anfang des 20. Jahrhunderts nach Neuguinea in die Astrolabeucht gesandt wurde. Sie sollte dort den ihr unbekannten Missionar Wilhelm Diehl heiraten, der 1904 seine erste, an Schwarzwasserfieber erkrankte Frau verloren hatte. Johanna Diehls Tagebücher aus den Jahren 1907 bis 1913 berichten auf eindrucksvolle Weise, wie sie dennoch den nicht gerade einfachen kolonialen Alltag im wilhelminischen Neuguinea meisterte. Der Leser begleitet sie auf ihrem Werdegang hin zur verlässlichen Gefährtin ihres Mannes, die sich jedoch auch als Vertraute der melanesischen Frauen in ihrem Wirkungsfeld unentbehrlich macht. Johanna Diehl verfasste persönliche und subjektive Notizen und schilderte dabei alltägliche Begebenheiten und Erlebnisse. Der Leser erfährt von ihren Schwierigkeiten, in zunächst gänzlich ungewohnter tropischer Umgebung einen Haushalt zu führen, ein Kind zur Welt zu bringen und aufzuziehen und den vielen Gefahren einer oft feindlich empfundenen Umwelt zu trotzen. Fotos aus dem Nachlass der Missionarsfamilie, die hier erstmals veröffentlicht werden, veranschaulichen die ohnehin nicht trockenen Schilderungen eindrucksvoll.

In einem Anhang wird das tragische Schicksal des Melanesier Takari geschildert, den Johanna und ihr Mann mit nach Deutschland nahmen und der dort 1917 verstarb. Es handelt sich hierbei um eine wichtige Quelle der Diasporaforschung.

Wenngleich die Rheinische Mission nicht zu den Missionsgesellschaften gehörte, die einen prägenden kulturellen Einfluss auf die indigene Bevölkerung an der Nordostküste Deutsch-Neuguineas hinterließ, wird doch der von Johanna Diehl konstatierte und beschriebene kulturelle Wandel, den die einheimische Bevölkerung durch Kolonialherrschaft und europäischer Mission unterworfen war, deutlich. Der Prozess des Zerfalls der traditionellen Herrschaftsstrukturen, die Aushöhlung der bislang die einheimischen Gesellschaften zusammenhaltenden Vorstellungen von Disziplin und Autorität gegenüber den Alten war allerdings schon recht weit fortgeschritten, als die Missionsfrau nach Neuguinea gelangte. HIERY beschreibt den gesellschaftlichen Zustand, den Diehl beobachtete, im Vorwort mit folgenden Worten: »Vorherrschend war [...] ein unklares, nicht synthetisches, sondern fast willkürlich erscheinendes Gemisch von alt und neu, gewohnt und ungewohnt, das chaotische Züge trug« (S. VIII).

In jedem Fall handelt es sich nicht nur um eine wissenschaftlich äußerst nützliche Edition, sondern auch für alle missionsgeschichtlich interessierten Leser um eine trotz des wissenschaftlichen Editionscharakters spannend zu lesende Lektüre.

Ulrich van der Heyden / Berlin

König, Franz Kardinal

Offen für Gott – Offen für die Welt.

Kirche im Dialog,

übersetzt und herausgegeben

von Christa Pongratz-Lippitt

Herder / Freiburg i.Br. 2006, 176 S.

Ein Jahr nach dem Tod des Wiener Erzbischofs und Kardinals der Weltkirche sind 2005 auf Tonbandmitschnitten basierend in Englisch autobiografische Notizen Franz KÖNIGS erschienen, die kurze Zeit später auch auf Deutsch im Herder-Verlag publiziert wurden. Diese sind hier anzuzeigen, wobei ein Fokus auf den interreligiösen Dialog gelegt werden soll.

Das Bändchen mit seinen »Dialog-Kapiteln« (vom innerkirchlichen Dialog bis hin zum Dialog mit Gott) ist von einem Kirchenbild der konzentrischen Kreise geprägt, wie es Paul VI. 1964 in seiner Enzyklika *Ecclesiam suam* dargelegt hat.

Zwiebelschalentypisch analysiert KÖNIG in einem persönlich gehaltenen Zugang Kirche und Welt. Wie vieles von ihm, sind auch diese seine »letzten« autobiografischen Aufzeichnungen für eine breite Leserschaft bestimmt, deswegen aber keineswegs weniger ertragreich und bedeutend.

Kapitel 6 ist explizit dem »Interreligiösen Dialog« gewidmet. Darin beschreibt KÖNIG sich als schon in frühen Kindheitstagen fasziniert von fremden Sprachen und Religionen, das Studium der vergleichenden Religionswissenschaften sei ihm später »ein zweiter Weg zu Christus« geworden, »obwohl es selbstverständlich auch eine Zeit gab, wo ich sehr unsicher war.« (S. 125, 126). KÖNIG zeichnet den Christen als einen religiösen Menschen, der eine »besondere Position« einnimmt, aber immer bescheiden zu bleiben hat: »Wir müssen auch versuchen zu verstehen, was wohl Gottes Plan für die anderen Religionen der Welt gewesen ist.« (S. 126). Dafür ist der Dialog ein unumgängliches methodisches und theologisches Mittel.

1964 fand in Bombay der Eucharistische Weltkongress statt, wohin Franz KÖNIG Paul VI. begleitet hatte, und ein – wie er es nennt – »Religionsgespräch« initiierte: »Das Wort Dialog ist damals noch nicht gefallen. Wir müssen fünf Redner gewesen sein – ein Muslim, ein Buddhist, ein Hindu, ein Parse und ich. [...] Jeder von uns stand der Reihe nach auf und sprach über die wesentlichen Aspekte seiner Religion.« Und KÖNIG weiter: »Alles war sehr förmlich. Es gab keine Diskussionen und natürlich auch kein Ergebnis, aber es war doch ein erstes vorsichtiges »Ausstrecken von Fühlern« und verglichen mit früher ein Epoche machendes Zeichen, dass eine Wende stattgefunden hatte.« (S. 129, 130). Ein solches war nicht nur für KÖNIG auch der Weltgebetstag für den Frieden in Assisi 1986, den er – wie so oft in seinem Leben, im Alter

aber immer häufiger – gegenüber überängstlichen katholischen Kreisen verteidigte.

Auch zu Jacques Dupuis fallen einige Worte; dieser hatte 2001 sein Buch *Christianity and the Religions* KÖNIG gewidmet. Im Vorwort der Herausgeberin Christa PONGRATZ-LIPPITT ist davon die Rede, dass der emeritierte Erzbischof von Wien den Religionstheologen Dupuis in ihrem Beisein erstmals 2003 getroffen hat. Aus dieser Begegnung resultierte ein dreistündiges Gespräch, das Frau PONGRATZ-LIPPITT dokumentierte (S. 21) – auf die Veröffentlichung dieser Passagen kann man gespannt sein. KÖNIG gibt im besagten Kapitel 6 zu Papier, dass Dupuis sich im Klaren sei, »dass er Neuland betrete«, der belgische Jesuit aber meine, »dass ein »qualitativer Sprung« seitens der Kirche zwingend notwendig sei, wenn wir einen neuen Respekt für die anderen Weltreligionen gewinnen sollen. Ich stimme hier vollkommen mit ihm überein.« (S. 133). Als eine der bedeutendsten Fragen im neuen Millennium erachtet Franz KÖNIG, was es denn heute heiße, unter so vielfältigen Glaubens- und Religionsgemeinschaften katholisch zu sein: »Wir wissen, dass es keine neue Offenbarung mehr geben kann; aber eine Frage bleibt dennoch: Haben wir auch alles verstanden, was uns geöffnet wurde?« (S. 133).

Dem ehemaligen Wiener Erzbischof könnte ein zu großer Optimismus der Welt und den anderen Religionen gegenüber vorgeworfen werden, wie dies schon vor über 50 Jahren ein zeitgenössischer Rezensent von Franz KÖNIGS Hauptwerk *Christus und die Religionen der Erde* in den *Stimmen der Zeit* (78 [1952/1953] 205-210) getan hat. Der Jesuit August Brunner schrieb damals unter genereller Würdigung des drei-bändigen Opus, dass die Eigenständigkeit und positiven Seiten der fremden Religionen in KÖNIGS Handbuch wohl zu stark herausgestellt worden wären. Die Frage lautet, ob es denn dazu eine christlich und von Christus her begründbare realistische Alternative auf der Höhe der Zeit gibt? Dass KÖNIG freilich nicht innerlich einebnend agierte, bewies ein zunehmender Zug von Nüchternheit und Realismus in Fragen des islamisch-christlichen Dialogs, der sich bei ihm einstellte.

Doch nicht nur für Überlegungen im Bezug auf den interreligiösen Dialog ist der Band einer breiten Leserschaft anzuempfehlen. Er bietet – wenn auch manchmal im Anekdotischen und an der Oberfläche verbleibend – einen Einblick eines bedeutenden Kirchenmanns des 20. Jahrhundert und ist zudem kurzweilig und gut lesbar.

David Neuhold / Fribourg

Koschorke, Klaus / Ludwig, Frieder / Delgado, Mariano (Hg.)

unter Mitwirkung von Roland Spliesgart,
Außereuropäische Christentumsgeschichte
(Asien, Afrika, Lateinamerika) 1450-1990
(Kirchen- und Theologiegeschichte VI)
Neukirchener Verlag /
Neukirchen/Vluyn 2004 (²2006), VII + 342 S.

Koschorke, Klaus / Ludwig, Frieder / Delgado, Mariano (Eds.)

in cooperation with Roland Spliesgart
A History of Christianity in Asia, Africa, and Latin
America, 1450-1990. A Documentary Sourcebook
William B. Eerdmans / Grand Rapids,
Michigan / Cambridge, U. K. 2007, XXXIII + 426 p.

Der vorliegende Band kommt einem dringlichen Bedürfnis unserer Tage entgegen, in denen die Aufmerksamkeit entschiedener der außereuropäischen Christentumsgeschichte zu schenken ist. Dabei geht es den hier tätigen Historikern weniger um eine beschreibende Darstellung der außereuropäischen Geschichte. Vielmehr möchten sie diese anhand vorhandener Quellen vorstellen. Die im Untertitel genannten Kontinente werden gleichmäßig in fünf Zeiteinheiten behandelt von 1450-1600, 1600-1800, 1800-1890, 1890-1945 und 1945-1990; die Abschnitte werden also auf die Gegenwart hin immer kürzer. Die Kontinente sind unter den Herausgebern so aufgeteilt, dass KOSCHORKE für Asien, LUDWIG für Afrika und DELGADO für Lateinamerika verantwortlich zeichnet. Gute Zugänge vermitteln die ausführlichen Verzeichnisse am Ende, ein detailliertes Textverzeichnis mit nachfolgenden Quellenangaben, Literaturverweisen und Registern, so dass der Leser leicht zur eigenen Beschäftigung mit den Texten finden kann. Dabei ist zu beachten, dass jedem Text ein eigener Quellen- und Literaturbezug beigelegt ist. Auch wenn eine Vielzahl von Wissenschaftlern bei der Auswahl zu Rate gezogen worden ist, wird man sicher an der einen oder anderen Stelle Wünsche anmelden können. Was aber geboten wird, ist ein Einblick in die Fülle geographisch-kontextueller Umstände wie auch der vielfältig bedingten christentumsgeschichtlichen Pluralität. Das Verhältnis von reformatorisch-katholisch im Blick der Herausgeber wird freilich, soweit ich es sehe, nirgendwo ausdrücklich thematisiert. Das wirkt sich entsprechend auf die weniger bedachten Ekklesiologien der außereuropäischen Christentumsgestalten aus. Es wäre aber vielleicht doch gut gewesen, wenn irgendwo eher grundsätzlich das Beziehungsverhältnis von (europäischen) Senderkirchen und entstehenden außereuropäischen Kirchentümern reflektiert worden wäre. Ein stiller (oft aber auch lauter und in seinen Grundsatzentscheiden wirksamer) Partner

bleibt bis heute die römische Kurie, aber auch die Geschichte der protestantischen Weltorgane kann man für die Ankunft und Entwicklung des Christentums in den asiatischen Ländern nicht irrelevant nennen. Die hier gemachten Anmerkungen mindern aber nicht das Verdienst der Herausgeber, denen für den hier gemachten Schritt nachdrücklich zu danken ist. Dem Wunsch, dass der Band seine Wirkungen im Studienbetrieb unserer theologischen Fakultäten zeitigen wird, kann man sich nur voll anschließen.

Hans Waldenfels SJ / Essen

Le Saux, Henri (Swami Abhishikananda)

Innere Erfahrung und Offenbarung.
Theologische Aufsätze zur Begegnung
von Hinduismus und Christentum.
Mit einer Einführung von Jacques Dupuis, SJ,
hg. von Christian Hackbarth-Johnson,
Bettina Bäumer und Ulrich Winkler
(Salzburger Theologische Studien *interkulturell* 2)
Tyrolia / Innsbruck-Wien 2005, 390 S.

Der vorliegende Band signalisiert aufs neue die Zielrichtung des vom Salzburger Fachbereich der Theologie gegründeten Instituts für Theologie Interkulturell und Studium der Religionen: Es geht nicht so sehr darum, neue Theorien für den Umgang mit anderen Religionen zu entwickeln als zunächst die fremden Welten und die dort anlaufenden Versuche und Grenzgänge kennen zu lernen. Entwickelt worden ist die Grundidee in hohem Maße von Ulrich WINKLER, der für den vorliegenden Band als guten Übersetzer aus dem Englischen und Französischen Christian HACKBARTH-JOHNSON, der über Henri Le Saux promoviert hat, wie auch die Mitarbeit der Präsidentin der Abhishikananda Society Bettina BÄUMER gewinnen konnte. Zwar gab es auch früher schon Übersetzungen von Schriften des französischen Benediktiners Henri LE SAUX (1910-1973), doch eine mit soviel Akribie und Einfühlungsvermögen erarbeitete Einführung in das Denken, besser: in die Erfahrungswelt des großen Pioniers im Grenzbereich von Christentum und Hindureligiosität hat es bisher nicht gegeben. Verschiedene Dinge sind vorweg zu beachten: LE SAUX kam lange Jahre vor dem 2. Vatikanischen Konzil 1948 nach Indien. Es gab im Grunde wenige, die wie er davon überzeugt waren, dass der Weg in Zukunft weniger über wissenschaftliche Reflexionen als über ein spirituelles Sich-Hineintasten in die fremde Erfahrungswelt führen würde. Ein früher Weggefährte war der französische Priester Jules Monchanin (1895-1957), mit dem LE SAUX 1950 den bekannten Saccidananda Ashram in Shantivanam in Südinien gründete.

Der vorliegende Band vereinigt zwei Textgruppen. Teil I, von LE SAUX zunächst unter einem

Pseudonym verfasst: Guhāntara, »der in der Höhle Lebende«, beschreibt seine inneren Erfahrungen in der Zeit zwischen 1952 und 1954 am Arunāchala, einem heiligen Berg Südiindiens, und sein Ringen um die christliche Integration der mystischen Traditionen Indiens. In heutiger Zeit ist es für viele kaum noch nachvollziehbar, in welche Einsamkeit sich LE SAUX, aus dem dann Swami Abhishikananda wurde, damals stürzte. Er war aus seiner Ordensspiritualität tief im Leben mit dem trinitarischen Gott und der Begegnung mit ihm in der Eucharistie verankert und suchte sich doch voll der Wirklichkeit zu öffnen, die ihm in den heiligen Schriften Indiens nahe gebracht wurden. Mit guten Gründen zeigt ihn der Buchdeckel bei der Eucharistiefeier am Ganges. Die zentralen Stichworte dieses Teils lauten Innerlichkeit, innere Wege, in der tiefsten Mitte, »Ich bin, der ich bin«, die Epiphanie Gottes, Abgeschiedenheit (französisch: *esseulement*). In diesen Kapiteln nimmt LE SAUX den Leser gleich mit auf seinen inneren Weg; im Vordergrund steht nicht die Diskussion. Der Leser braucht Zeit und muss sich selbst meditativ auf das Gesagte einlassen. Die Herausgeber geben nur kleine Verstehenshilfen, wo es um die indische Sprachlichkeit geht.

Diese Hilfen werden verstärkt geboten im 2. Teil, der Texte aus den letzten Lebensjahren LE SAUX' bieten. Beherrschend bleiben auch hier die Erfahrungselemente, doch wird zugleich deutlich, wie er sich Zeit seines Lebens mit der Theologie und den Anfragen seiner Zeit auseinander-gesetzt hat. Nicht zu übersehen ist, dass für ihn die Versprachlichung von Glaube und Glaubenserfahrung gegenüber dem Eintauchen in die letztlich sich der Sprache entziehenden großen Erfahrung zurücksteht; diese erschließt sich letztlich nur dem Schweigen. Das wiederum bedeutet nicht, dass ihm nicht die Jesusbegegnung ursprünglich und maßgeblich bleibt, doch sie ist für ihn immer auch der Ort, von dem aus sich der Blick für andere Zugänge eröffnet. Die Begegnung mit der fremden Welt Asiens wiederum bringt ihn dahin, die Geschichte der Religion und des Religiösen neu zu entwerfen. Sie verläuft für LE SAUX in einem trinitarischen Entwurf in den Etappen von Mythos, Logos und Geist (dazu vor allem 249–252, 263–267). Teil II ist am Ende nichts anderes als ein Entwurf der Eröffnung der Gotteserfahrung im jeweiligen Hier und Jetzt. Dabei ist entscheidend, dass Gott sich nicht als das große Gegenüber, sondern – in der Richtung des indischen Advaita – als das Innerste des Inneren erweist.

Christlicherseits geht auch Abhishikananda von drei Grundbeobachtungen aus: »1. Gott will, dass alle Menschen gerettet werden. 2. Christus ist der einziger Offenbarer und Erlöser. 3. Die Mehrheit der Menschen in der Welt kennen Christus nicht, oder sie kennen ihn zumindest nicht als Erlöser und Offenbarer.« (224) Der religiöse Pluralismus wird

damit zusehends zu einem Problem (vgl. 235–242, 255–258 u. ö.). Es bleiben aber die Fragen zu den Grundgegebenheiten des christlichen Glaubens, Gottes Trinität, die Jesusgestalt und das »Jesusereignis«, aber auch die Rolle des Dogmas im Prozess der Versprachlichung. Dabei ist er einerseits bemüht, an diesen Grundgegebenheiten festzuhalten, andererseits kommt er nicht umhin, die Sprache in ihrer Relativität zu sehen und daher immer wieder über die Welt der Begrifflichkeit in die größere Welt des Unaussprechlichen und damit des Schweigens zu rufen.

Für die französische Ausgabe des Buches hat der 2004 verstorbene Jacques DUPUIS SJ 1980 eine Einleitung geschrieben, die in doppelter Weise Beachtung verdient. Sie beweist einmal, wie sehr DUPUIS seinerseits in das Ringen um eine christliche Spiritualität Indiens einbezogen war. Zum anderen formuliert er die grundlegenden Fragen, die uns alle in die Zukunft hinein begleiten (vgl. 7–38). DUPUIS beschreibt Abhishikanandas Einstellung zum Gespräch so: »Wenn er auch an solchen im Kreis von Freunden aus Gefälligkeit teilnahm [...], tat er es, ohne am Ende irgendetwas zu erwarten. Denn er dachte, entweder befindet man sich auf der Ebene der Erfahrung, was wäre da zu sagen? Oder man befindet sich auf der phänomenalen Ebene, und was immer man sagt, ist letztlich leer.« (25) DUPUIS hinterlässt uns drei Fragen: 1. Inwiefern ist die religiöse Erfahrung in ihrer Vielgestaltigkeit Ausdruck der göttlichen Offenbarung? 2. Die Frage nach der Beziehung zwischen Erfahrung und Ausdruck: »Gibt es eine menschliche Erfahrung, die vollkommen von dem gesamten begrifflichen Apparat unabhängig ist? Oder gibt es dabei nicht vielmehr eine notwendige Interaktion zwischen Erfahrung und Begriffen, wenn diese auch sich nur auf notwendigerweise defizitäre und ungenügende Weise auf sie beziehen und sie ausdrücken? Die Erfahrung des *advaita*, welche in einem unterschiedlichen Kontext gelebt wurde, als der, in dem sich die christliche Mystik ausgedrückt hat, scheint sich eben darin von der christlich-mystischen Erfahrung zu unterscheiden.« (28) Das führt 3. zur christologischen Frage nach dem Verhältnis von historischer Partikularität und damit der Rolle von Geschichte überhaupt und der universalen, ja kosmischen Tragweite des Christusereignisses. DUPUIS kommt zu dem Ergebnis, dass die Erfahrung Abhishikanandas mehr Probleme aufwirft als löst. Doch sieht er in ihm eine »prophetische Gestalt in einer Zeit, wo die »Hochzeit von Ost und West«, insbesondere die Begegnung zwischen dem christlichen Mysterium und der hinduistischen Mystik – in voller Anerkennung der Unterschiede und ohne verborgene Hintergedanken – als ein dringendes Bedürfnis wahrgenommen wird.« (38) Diese Begegnung bleibt eine Aufgabe der Theologie und der Praxis.

Es ist ein Verdienst dieses Buches, diese Aufgabe nachdrücklich herausgearbeitet und zugleich Grundlagen für die Begegnung gelegt und eröffnet zu haben. Es gibt eine doppelte Angst: die Angst vor dem Fremden, die aus mangelnder Kenntnis zu voreiligen Verurteilungen führt, und die Angst, die gerade deshalb bei den an der beginnenden Begegnung Beteiligten zum Verstummen führt. Es gibt eine römische und eine indische Angst. Beide Ängste sind des Geistes Gottes unwürdig, – weht er nicht, wo er will?

Hans Waldenfels SJ / Essen

Liebau, Heike (Hg.)

*Geliebtes Europa – Ostindische Welt.
300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel
der Dänisch - Halleschen Mission.
Jahresausstellung der Franckeschen Stiftung
zu Halle vom 7. Mai - 3. Oktober 2006
Verlag der Franckeschen Stiftungen /
Halle 2006, 255 S.*

Zu denjenigen deutschen Forscherinnen und Forschern, die die von den christlichen Missionen produzierten Publikationen und ungedruckten historischen Quellen für die profane Forschung mit »entdeckt« und dabei geholfen haben, dass diese Wissenschaftsdisziplin und dessen spezielle Methodik sich inzwischen in der scientific community etablieren konnten, gehört zweifelsohne die Herausgeberin des vorliegenden Kataloges über spezielle Fragen der dreihundertjährigen Geschichte der Franckeschen Stiftungen zu Halle.

Die Dänisch-Hallesche Mission, nach ihrem Hauptwirkungsort auch als Tranquebarmission bezeichnet, ist genau genommen eine Dänisch-Englisch-Hallesche Mission. Die erste organisierte protestantische Mission umfasste zum einen die lutherische Mission, die sich, vom dänischen Königshaus initiiert und begleitet, auf dem Territorium der dänischen Handelsniederlassung um Tranquebar erstreckte. Seit der Landung von Bartholomäus Ziegenbalg und Heinrich Plütschau in Indien im Jahre 1706 bis zum Tod von August Friederich Cämmerer 1837 waren dort von Halle ausgewählte Missionare im Einsatz. Zur Geschichte der Mission gehörte auch die so genannte Englische Mission, die 1728 in Südostindien arbeitete, jedoch in der Forschung relativ randständig Beachtung findet.

Der Katalog vermittelt Einblicke in die Ausstellung, die vom 3. Mai bis 7. Oktober 2006 in den Franckeschen Stiftungen zu Halle zur 300jährigen Geschichte der Stiftung in Ostindien gezeigt worden ist. Über die zeitweilig existierende Exposition hinaus hat bekanntlich ein Katalog Langzeitwirkung. So auch dieser. Es ist wohl keine Übertreibung zu behaupten, dass hier Beiträge präsentiert werden, die den Stand der akademi-

schen Diskussion mit einem interdisziplinären Blick auf die Missionsgeschichte, hier deutlich gemacht am Beispiel der Franckeschen Stiftungen in Indien, verdeutlichen. Eine international und interdisziplinär zusammengesetzte Gruppe von Autoren sorgte dafür, dass die Thematik der Ausstellung, verbunden mit neuesten Forschungsergebnissen, in den zeitgenössischen, sowohl indischen wie auch europäischen, und in den historischen Kontext eingebettet wurde. Herausgekommen ist keine »Jubelschrift«, sondern ein anspruchsvoller wissenschaftlicher Sammelband, der nicht zuletzt unterschiedliche Betrachtungsweisen der verschiedenen Autorinnen und Autoren zum Ausdruck bringt. Und bei aller »Wissenschaftlichkeit« sind die Beiträge auch für den nicht unbedingt vorgebildeten Leser mit Gewinn zu lesen. Aufgestellte Thesen werden beispielsweise allgemeinverständlich erläutert.

Die dreihundertjährige Geschichte der Halleschen Mission in Indien wird nicht kritiklos bewertet, jedoch wird explizit herausgearbeitet, dass insbesondere auf den Gebieten der Bildung und des Buchdrucks die Tätigkeit der Halleschen Missionare noch heute in Tranquebar nicht nur von Christen, sondern auch von Hindus und Muslimen geachtet und gewürdigt wird. Nicht zuletzt die Erfolge auf linguistischem und erziehungswissenschaftlichem Gebiet werden bis heute als transkulturelles Erbe verstanden.

Der Katalog ist in sieben Komplexe aufgeteilt. Nach Geleit- und Grußwort sowie einer Einführung der Herausgeberin behandeln die ersten vier Beiträge die Anfänge der Mission vornehmlich in Europa. Neben der inneren Struktur und der internationalen Vernetzung geht der Beitrag von H. OBST explizit auf den Halleschen Pietismus als eine der Wurzeln des dortigen Missionsgedankens ein. Im zweiten Komplex, der als »Interkultureller Dialog« betitelt ist, beschäftigen sich ebenfalls vier Beiträge (drei allein von der Herausgeberin) mit der von den Missionaren vorgefundenen Kunst und den religiösen Vorstellungen in Südostindien.

Der chronologisch sich daran anschließende Komplex (vier Beiträge, drei von H. LIEBAU) behandelt Fragen des »Missionsalltags«, in dem etwa der administrative Aufbau einer Missionsstation und dessen Verbindungslinien in die Heimat dargestellt werden. Besondere Aufmerksamkeit wird der Berichterstattung der Missionare zuteil. So wird analysiert, inwiefern diese noch heute auch für die profane Historiographie und andere Wissenschaftsdisziplinen Bedeutung besitzen.

Dem Buchdruck und der Übersetzung theologischer Schriften in »einheimische Sprachen« ist ein weiterer Komplex gewidmet. In diesem Zusammenhang untersucht H. JÜRGENS die Bedeutung der linguistischen Forschungen der Halleschen Missionare. Der wiederum aus vier Beiträgen,

alle aus der Feder der Herausgeberin, bestehende fünfte Komplex ist dem Schulwesen gewidmet, unter besonderer Hervorhebung von zwei indischen Pädagogen, die in ihrer Heimat auf Missionsschulen unterrichteten. Der sechste Abschnitt geht auf eine aktuelle und äußerst spannende Thematik ein, nämlich auf die Bedeutung der Missionare als Forscher. Nach einführenden Bemerkungen von H. LIEBAU wird sich mit den in der missionsgeschichtlichen Literatur bislang vernachlässigten Problemen der naturwissenschaftlichen (K. HOMMEL) sowie medizinischen Forschungen (J. N. NEUMANN) der Missionare befasst.

Ein »Ausblick« setzt sich mit dem heutigen Erbe der Missionare auseinander. Auch hier hat die Herausgeberin wieder den Großteil der Artikel geliefert. Es muss eindeutig festgehalten werden und ist nicht zu verkennen, dass Heike LIEBAU den größten Anteil an der Erarbeitung des Kataloges geleistet hat. Dafür kann man ihr nicht genug danken.

Für jeden nicht so sehr mit der Halleschen Missionsgeschichte vertrauten Leser wird das Verständnis durch Glossar, eine historische Zeittabelle und weitere die Benutzung des Katalogs erleichternde Angaben, wie Personen- und Ortsregister, geweckt oder vertieft. Natürlich wird auch eine dem Charakter eines Ausstellungskataloges gerecht werdende Beschreibung der gezeigten Exponate geboten. Positiv hervorzuheben ist ebenso die hervorragende Illustration des Bandes und dessen buchbinderische und -künstlerische Gestaltung.

Als Fazit bleibt festzuhalten, dass es sich hier nicht nur um einen »einfachen« Ausstellungskatalog handelt, sondern um eine die Missionstoriographie bereichernde Publikation, die sowohl von Fachleuten als auch vom interessierten Leser über das im letzten Jahr gefeierte Jubiläum hinaus zu schätzen sein wird.

Ulrich van der Heyden / Berlin

Mukulu Mbangi, Sylvain

Jésus Christ-Vie et sociétés africaines.

Prolégomènes à une théologie de la vie
(Publications Universitaires Européennes.

Série XXIII Théologie, Vol. 823)

Peter Lang / Frankfurt am Main 2006, 286 S.

»Car qu'est-ce qui est au début du christianisme: une doctrine? N'est-ce pas plutôt une expérience, celle de la rencontre de Jésus de Nazareth avec ceux qui deviendront ses disciples, lesquels feront de cette expérience de salut?« (S. 18f) Mit dieser Frage steigt Sylvain MUKULU MBANGI, ein junger kongolesischer Theologe und Priester der Diözese Kikwit, in seine Untersuchung ein, die 2005 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Uni-

versität Innsbruck (Österreich) als Dissertation im Fach Fundamentaltheologie angenommen wurde. Die Wirklichkeit des christlichen Glaubens besteht nicht in einer Lehre, sondern im Anspruch einer Begegnung, die verändert und neues Leben schafft (Joh 10,10). Das vorliegende Buch versteht sich von daher als »une réflexion théologique sur le sens de la réponse de l'Africain et de l'Africaine à la Révélation du Dieu de la vie« (S. 19), reflektiert also die Antwort, die afrikanische Christen auf die biblisch-christliche Glaubensbotschaft geben.

Im ersten Teil (S. 23-76) arbeitet Vf. anthropologische und theologische Grundlagen des Glaubensaktes heraus. Glaube ist – so die epochale Wiederentdeckung des Zweiten Vatikanums – ein Vollzug personalen Vertrauens, so wie dies für menschliche Lebenserfahrung grundlegend ist: »[...] la vie est humainement possible là où le sujet qui fait crédit à l'autre, se sent concerné, dans son être et son existence par ce que l'autre lui dit ou lui confie« (S. 31). Vom biblischen Zugang her, wie er in der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* wieder neu zur Geltung kam, ist Glaube eine Selbstüberantwortung des ganzen Menschen in Freiheit an Gott (DV 5, vgl. S. 61), der sich selbst mittelt und eine freie Antwort des Menschen möchte; dies hat die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* hervorgehoben (DH 10, vgl. S. 63). Vf. bringt dies auf den Punkt: »Sans la liberté, pas de foi« (S. 64) und zeigt drei Grundbezüge des christlichen Glaubensaktes (als integraler menschlicher Vollzug, als Beziehung zu Jesus Christus und als Ausdruck kirchlicher Gemeinschaft) auf.

Der zweite Teil (S. 77-153) hebt die Erfahrung des Lebens als Geschenk, als unsagbar kostbare Gabe hervor: in den traditionellen afrikanischen Religionen sowie im Christentum. Die überlieferte Religiosität Schwarzafrikas lässt sich geradezu als Erfahrung der Heiligkeit des Lebens verstehen: »Les RTA [Religions traditionnelles africaines] trouvent leur sommet en l'Être Suprême, le souverain, la source de vie et le Créateur de tout ce qui existe. C'est lui qui constitue le premier centre vital de ces religions« (S. 89). Aus dieser Grundposition entspringen Ehrfurcht vor Gott und Solidarität mit den (lebenden und verstorbenen) Mitmenschen. »Leben« wird als »unité-participation« (S. 95) in einer tiefen Verbundenheit der »sichtbaren« mit der »unsichtbaren« Welt erfahren. In der biblisch-jüdischen Überlieferung verwirklicht sich das Leben im Angesicht Gottes als Gehorsam gegenüber der Tora, als Wahl *für* oder *gegen* das Leben (Dtn 30,15-20, vgl. S. 119). In Jesus, dem Wort Gottes, erfahren die Glaubenden das Leben Gottes; in ihm ist das Leben (Joh 1,4): »En lui, se manifeste la vie qui advient de Dieu. Et en tant que Verbe Incarné, il est également la Vie même. Aussi, la Vie, c'est l'identité profonde du Verbe incarné, c'est son

essence de Fils de Dieu« (S. 126). Wie Vf. durch Hinweise auf die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* verdeutlicht (vgl. S. 133-142), hat das Konzil eine implizite »Lebenschristologie« entwickelt, die in Christus den Schlüssel und die Vollendung des menschlichen Lebens sieht und von daher – (vor allem in der Afrikanischen Theologie) – die Familie als familiäre Lebensgemeinschaft, als »l'Eglise-Famille de Dieu« (S. 147), die sogar das Prinzip der (afrikanischen) Blutsverwandtschaft übersteigt, indem sie zeigt, »que l'eau de baptême pèse plus lourde que le sang humain [...]« (S. 150).

Der dritte Teil der Arbeit (S. 155-257) vermittelt die Erfahrung des Lebens als Geschenk mit der gegenwärtigen Situation Afrikas, die Vf. unumwunden mit einer »Kultur des Todes« in Zusammenhang bringt. »Comment croire en ce Dieu révélé par et en Jésus Christ comme Dieu de la vie en ces temps marqués par la culture de la mort et le phénomène de la mondialisation?« (S. 157) – so lautet die bedrückende Frage. Sklaverei und Kolonialgeschichte, Krankheit, politische Unsicherheit und Bevölkerungswachstum (vgl. S. 163-172) stellen konkrete Momente einer Bedrohung des Lebens dar, die von einer tiefgehenden Spaltung der Welt herrührt: »On a ainsi la nette impression que les médicaments sont au Nord alors que les malades se trouvent au Sud« (S. 166). Als erste und grundlegende Herausforderung für die afrikanischen Christen ergibt sich die (Neu-)Entwicklung einer »Kultur des Lebens«. Angesichts einer aggressiven Globalisierung, deren Charakteristika eine »logique de rentabilité« (S. 184) und »une certaine tendance au nivellement culturel« (S. 192) sind, fordert Vf. eine differenzbewusste und respektvolle Form von Gemeinschaft ein, die er »un autre universalisme, celui de la Pentecôte« (S. 208) nennt, also: eine Form »pfingstlicher Universalität«, die das verwirklicht, was der Begriff »katholisch« meint und die Erfahrung von Pfingsten bewirkt: »[...] elle concerne une collectivité des hommes et des femmes de partout, et se fonde sur la communication, les échanges dans le respect de la différence et la compréhension entre les personnes, et non sur le profit, la richesse ou le pouvoir« (ebd.). Für die Methode der Theologie bedeutet dies eine kritische Analyse der menschlichen Lebenswelt, eine Reflexion des Verhältnisses von biblischer Botschaft und soziokulturellem Umfeld des Menschen sowie eine praktische, auf die Verheißung des »Reiches Gottes« bezogene Methodologie (vgl. S. 217-223). Schließlich darf nicht vergessen werden, »que tout discours théologique a un destinataire précis: l'homme« (S. 223). Entscheidend für eine »Theologie des Lebens« ist das Aufgreifen der Werte und Lebenshaltungen der traditionellen Religionen, allerdings in einer zukunftsorientierten und nicht rückwärtsgewandten Einstellung: »Il s'agit de s'appropriier le passé traditionnel africain en fonction

des enjeux vitaux actuels, de le connaître et de l'assumer, sinon de le réintégrer pour conditionner l'avenir, car il doit être enfin conçu comme un »modèle utopique« (S. 236). Theologie versteht sich somit als kritisch-praktische Methodologie eines »Dialogs des Lebens« (vgl. S. 237), der einer tödlich-bedrohlichen Form von Globalisierung in Afrika entgegensteuern kann.

Sylvain MUKULU hat eine engagierte Arbeit vorgelegt, die den Problemen und Bedrohungen des gegenwärtigen Afrika einen theologischen Ort gibt und umgekehrt die biblische Glaubensbotschaft als lebensrelevant in einem alltäglichen Überlebenskampf aufweist, wie er in seiner *Conclusion générale* (S. 259-269) hervorhebt: »La relecture du mystère de la mort et de la résurrection de Jésus ne se fera pas en amont des impératifs et des défis du moment. Seule la lutte au quotidien pour la vie et contre les forces de la mort à l'exemple du *pour nous existentiel* de Jésus leur [pour les Africains, F. G.-P.] permet de vivre le déjà-là du non encore-là du Royaume de vie« (S. 269). Auch wenn manche theologische Bezugfelder (z. B. Ekklesiologie, Christologie, Erkenntnislehre) oft nur exemplarisch angesprochen werden, ohne systematisch weiter entfaltet zu werden, macht die vorliegende Untersuchung deutlich, was das Zweite Vatikanum als Vision für Kirche und Theologie vor Augen hatte: Zeichen des Heils und Verantwortung der Hoffnung für die Welt zu sein – eben: Prolegomena zu einer *Theologie des Lebens*.

Franz Gmainer-Pranzl / Salzburg

Nayak, Anand

Anthony de Mello.

Sein Leben, seine Spiritualität

Patmos Verlag / Düsseldorf 2006, 209 S.

Wenige Tage vor Weihnachten (2006) hat Papst Benedikt XVI. die Bilanz seiner Auslandsreisen vor seiner Kurien-Gemeinschaft gezogen. Interessanterweise erwähnte er darin sein vor einigen Jahren stattgefundenes Gespräch mit Jürgen Habermas. Darin hatte Habermas dem damaligen Kardinal Ratzinger gesagt, es seien jene Denker notwendig, welche in der Lage seien, die codierten Überzeugungen des christlichen Glaubens in die Sprache der säkularisierten Welt zu übersetzen, damit sie auf eine neue Weise wirkungsvoll werden. Dies geschah Jahre nach der *Notifikation über die Schriften von P. Anthony de Mello SJ* vom 24. Juni 1998. Anthony de Mello, der indische Jesuit und Bestsellerautor hatte versucht, den Kern der christlichen Botschaft nicht nur in die Sprache der säkularisierten Welt zu übertragen, sondern auch in die Welt der sinnsuchenden Menschen. »Um dies zu erreichen«, schreibt sein Biograph Anand NAYAK, »mußte er eine Sprache entwickeln, die

alle verstanden, und eine effektive Praxis, mit der er Strukturen der Kirche durchbrach, um dauerhafte Erfahrungen mit Gott bei denen zu erzielen, deren Spiritualität zuvor nur wie eine wasserlose Wüste war.« (208) Dabei kam de Mello unter die Räder der Kongregation für die Glaubenslehre, die Kardinal Ratzinger leitete.

Anand NAYAK hat ein spannendes Buch geschrieben, worin er einerseits von seiner eigenen spirituellen Entwicklung im Spannungsfeld seiner Interaktion mit dem spirituellen Meister berichtet, andererseits dann die berüchtigte *Notifikation* unter die Lupe nimmt, die Anthony de Mello bezichtigt, Auffassungen zu vertreten, »die mit der Lehre der Kirche unvereinbar sind«.

Zum einen liefert NAYAK in dem biographischen Kapitel »Wer ist Anthony de Mello?« interessante und wahrscheinlich den meisten Lesern unbekannte Details über de Mellos Leben und Ausbildung, seine missionarische, psychologische und spirituelle Tätigkeit, die Gründung seines Sadhana-Instituts und schließlich seines plötzlichen und unerwarteten Todes in der Nacht seiner Ankunft in New York. Zum anderen stellt er einen Abriss der Spiritualität de Mellos dar, deren Grundpfeiler er folgenderweise formuliert (62). 1. Das Ziel des Lebens ist Glücklichkeit, viele Menschen aber erfahren nur Leid; 2. Der Grund des Leidens ist Abhängigkeit, das heißt, die Suche des bedingten Glücks; 3. Es gibt einen Ausweg aus dem Leid: Unabhängigkeit durch Unterscheidung; 4. Glück ist Freiheit.

Laut de Mello hat echte Spiritualität mit der inneren Freiheit zu tun. Daher bestand die inständige Bemühung seiner Praxis darin, den Teilnehmern seiner Kurse einen Hauch dieser inneren Befreiung zu vermitteln. NAYAK schreibt keine teilnahmslose Berichterstattung, sondern legt seinen Lebensweg bloß, indem er seine eigene Suche unter der Führung von de Mello schildert.

Anthony de Mello, mit dem ich einige Jahre in derselben Ordensgemeinschaft verbrachte, hat meine Arbeit über die theologische Beziehung zwischen hinduistischen und christlichen religiösen Traditionen geschätzt und mich ermutigt. In diesem Kontext gab er mir ganz am Anfang meiner Lehrtätigkeit an der Päpstlichen Hochschule für Philosophie und Theologie in Pune den brüderlichen Rat, nicht unnötig die Aufmerksamkeit der römischen Behörde auf mich zu lenken. Sie würde mich zuviel psychische Energie kosten. Beim Lesen von NAYAKS Buch leuchtet mir ein, was de Mello meinte.

NAYAK untersucht im dritten Kapitel »Das Profil der Spiritualität Anthony de Mellos im Spiegel ihrer Verurteilung durch den Vatikan«. Er setzt sich detailliert mit dem Text sowohl der *Notifikation* wie auch der erklärenden Note auseinander. Er zeigt erstens, dass die meisten Aussagen, die die *Notifikation* hervorhebt, nicht aus den authentischen

Büchern de Mellos stammen und zweitens, dass Zitate aus dem Kontext herausgenommen und, was noch schlimmer ist, wortwörtlich ausgelegt werden. NAYAKS Darstellung überzeugt, weil er zeigt, dass de Mello vorhatte, primär die indischen Schwestern und Priester mit einem spirituellen Weg vertraut zu machen, der im indischen Kontext beheimatet ist. Zum Glück haben kontextlose Auslegungen nicht die Gültigkeit, wie die des »urbi et orbi« Segens.

Um Anthony de Mello verstehen zu können, bedarf es eines Dreifachen: Offenheit auf das Wirken des Geistes in anderen Religionen (*Redemptoris Missio* 56), Vertrautheit mit dem Geist der indischen bzw. asiatischen Religionen und einen Sinn für Humor. Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, dass die *Notifikation* sich mit den Büchern von de Mello schwer tut und mit ihnen nichts anfangen kann. Ihre Sprache verrät, dass sie vor allem am Geist der Buchstabenstreue festhält. Doch bereits Rilke hat uns gewarnt »vor der Menschen Wort«, denn »kein Berg ist ihnen mehr wunderbar; ihr Garten und Gut grenzt grade an Gott«.

NAYAK schließt mit einem letzten Kapitel »Anthony de Mello und die Christen der Welt«, worin er uns mit der Stellungnahme der indischen Bischöfe, der Reaktion der indischen Jesuiten und aus aller Welt bekannt macht. In seiner »Letzten Anmerkung zur römischen Notifikation« kommt NAYAK zu dem vernichtenden Fazit: »Die Fehler dieses Dokuments beruhen in der Hauptsache auf Vorurteilen. In ihrer Zusammenstellung und vor allem in ihrer Interpretation ist die *Notifikation* fehlerhaft.« (202)

NAYAKS Buch ist eine verlässliche Einführung in die Spiritualität de Mellos und seine Auseinandersetzung mit der *Notifikation* stellt eine Vorbereitungs-Übung für die Unterscheidung der Geister dar.

Francis X. D'Sa SJ / Würzburg

Oeming, Manfred / Schmid, Konrad (Hg.)

Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (ATHANT 82) Theologischer Verlag / Zürich 2003, 270 S.

Dieser Band enthält zwölf Beiträge zum Problem des Monotheismus in der alt-israelitischen Religion. Neun entsprechen Vorträgen einer Ringvorlesung an der Universität Heidelberg, die im Sommersemester 2001 stattfand. Drei kamen hinzu. Die Verfasser sind allesamt namhafte Fachleute auf religionsgeschichtlichem Gebiet. Das Thema des Sammelbandes entspricht einer aktuellen Diskussion der religionswissenschaftlichen Forschung. Wie der Untertitel zeigt, bezieht sich die Fragestellung nicht auf das Dossier der biblischen Texte, sondern auf alle biblischen und außerbiblischen Quellen. Die

archäologischen und epigraphischen Primärquellen spielen namentlich seit der Entdeckung der Inschriften von Kuntilet Adjrud 1975 und von Chirbet el-Kom 1968 eine bedeutende Rolle, weil sie JHWH mit der Göttin Aschera verbinden. Die Literatur zu Polytheismus und Monotheismus im alten Israel und Juda hat seit etwa dreißig Jahren ständig zugenommen. In diesem Zusammenhang ist es das Bestreben des anzuzeigenden Buches, den gegenwärtigen Stand der Forschung zu bestimmen.

Das Interesse an der religionsgeschichtlichen Problematik des Monotheismus in der Religionsgeschichte Israels und Judas der biblischen vorhellenistischen Periode erklärt sich auch aus der negativen Bewertung, die dem Monotheismus in breiten Kreisen der heutigen Gesellschaft entgegengebracht wird, weit über die Religionswissenschaft hinaus. Er gilt als Pflanzstätte von Unduldsamkeit und religiöser Gewaltbereitschaft, während polytheistische Religionen, z. B. die des alten Ägypten, als integrative Kräfte gelten. Die biblische Religion mit ihrem auf den ersten Blick ganz ausgeprägten Monotheismus gerät unter großen Rechtfertigungsdruck.

Ein Sammelband enthält keine abgerundete Theorie des Forschungsgegenstands, dem er gewidmet ist. Er erfüllt seine Aufgabe, wenn er die verschiedenen gegenwärtig vertretenen Standpunkte pointiert und gerafft vorstellt. Die vorliegende Sammlung erfüllt diese Erwartung in hohem Grad. Die Beiträge sind von hohem Niveau und Informationswert. Hier ihre Liste, versehen mit wenigen Glossen des Rezensenten: Gregor AHN, Religionswissenschaftler an der Universität Heidelberg, »Monotheismus und Polytheismus als religionswissenschaftliche Kategorien?« (Es geht um die Problematik der beiden Begriffe zur Erfassung der Religionen.) Konrad SCHMID, Professor für Altes Testament und spätsraelitische Religionsgeschichte an der Universität Zürich, »Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels«. (Der Beitrag entfaltet eine materialreiche Forschungsgeschichte mit dem Schwerpunkt auf der Priesterschrift des Pentateuch hinsichtlich der Einheit und Einzigkeit Gottes.) Ernst Axel KNAUF, Professor für Altes Testament und biblische Umwelt an der Universität Bern, Archäologe und Epigraphist, »Ist die Erste Bibel monotheistisch?« (In einem gedrängten Überblick werden die Textgruppen der hebräischen Bibel auf Äußerungen durchmustert, in welchen sich inklusiv oder exklusiv monotheistische Auffassungen zu Worte melden, wobei exklusiver Monotheismus die Auffassung ist, derzufolge anderen Gottheiten göttlicher Rang abgesprochen, inklusiver Monotheismus dagegen göttliche Wesenseigenschaften anderen Gottheiten zugesteht, bzw. in den eigenen Gott Jhwh integriert. Christian FREVEL, Professor für

Biblische Theologie an der Universität Köln, jetzt Universität Bochum, »YHWH und die Göttin bei den Propheten. Eine Zwischenbilanz«. (Dieser Beitrag ist eine mustergültige Aufbereitung des Dossiers »Göttinnen« in der hebräischen Bibel. Warum erwähnen die Propheten nie die Göttin Aschera? Wer war die bei Jeremia erwähnte Himmelsgöttin? Werden in Sacharjas Nachtgesichten, bei Ezechiel und Maleachi Göttinnen genannt, und da das aller Wahrscheinlichkeit nach nicht der Fall ist, warum dieses Schweigen über Göttinnen? Der Beitrag gibt Schritt um Schritt Rechenschaft über die verwendete Methode.) Baruch A. LEVINE, Skirball Professor emeritus of Bible and Ancient Near Eastern Studies, »Hebrew and Judaic Studies an der Universität New York, »Wehe, Assur, Rute meines Zorns! (Jesaja 10,5). Der biblische Monotheismus als Antwort auf die neue politische Realität des assyrischen Weltreiches«. (Der Monotheismus entstand in der geschichtlichen Konstellation assyrischer militärischer Übermacht und Reichsbildung. Die Schwierigkeit dieser Rückführung religiöser Entwicklung auf politische Bedingungen, hier also die Entstehung des Monotheismus in Juda als Antwort auf das universale assyrische Weltreich, das im Namen seines Gottes Assur, des eigentlichen Schöpfers seines Imperiums agierte, liegt darin, dass weder Assyrien noch Babylonien noch das Perserreich eine monotheistische Religion kannten. Warum das in Juda anders war, harrt somit weiter der Erklärung.) Bernhard LANG, Professor für Altes Testament und Religionswissenschaft an den Universitäten von Paderborn und St. Andrews, »Die Jahwe-allein-Bewegung. Neue Erwägungen über die Anfänge des biblischen Monotheismus«. (LANG nimmt die von ihm schon 1981 vorgeschlagene These einer religiösen »Bewegung« zugunsten einer ausschließlichen JHWH-Verehrung auf, um sie vor dem jetzigen Forschungsstand zu diskutieren. LANGS Beitrag zur Monotheismusforschung spielt eine wichtige Rolle.) Matthias KÖCKERT, Professor für Theologie des Alten Testaments an der Humboldt-Universität Berlin, »Elia. Literarische und religionsgeschichtliche Probleme in 1 Kön 17-18«. (Vorzügliche literarkritische Untersuchung der Karmelperikope als Vorarbeit zu ihrer religionsgeschichtlichen Auswertung.) Erik AURELIUS, Professor für biblische Theologie an der Universität Göttingen, »Die fremden Götter im Deuteronomium«. (Diskussion der betreffenden Stellen, vornehmlich des *Schema Jisrael*, wo er die Einzigkeit Jhws als gegen Polyjehwismus gerichtet deutet.) Matthias ALBANI, Privatdozent für alttestamentliche Theologie, Leipzig, »Deuterojesajas Monotheismus und der babylonische Religionskonflikt unter Nabonid«. (Deuterojesajas Monotheismus auf Grund des Weissagungsbeweises, zu dem die Götter nicht fähig sind, wird in einleuchtender Weise auf dem Hintergrund der religiösen Situation und bes. babylonischer

Mantik verständlich gemacht.) Bob BECKING, Professor für Altes Testament, Universität Utrecht, »Die Gottheiten der Juden in Elephantine«. (Überzeugende Neubewertung des oft diskutierten und umstrittenen religionsgeschichtlichen Materials aus dem 5. Jh. von der Nilinsel bei Assuan. Nach BECKING spiegeln diese religiösen Texte keine vor-exilische jüdische oder nordisraelitische Religion, weil die Bewohner von Jeb (Elephantine) im 6. und 5. Jh. aus der Provinz Jehud dorthin kamen. Die neben Jhwh dort verehrten Götter stehen eher am Rand und sind schwer zu identifizieren.) Herbert NIEHR, Professor für Einleitung ins Alte und Neue Testament, Universität Tübingen, »Götterbilder und Bilderverbot«. (Im Jerusalemer Tempel stand ein Bild Jhwhs, wie in allen Tempeln des alten Orients ein Bild der Gottheit zu finden war. Seltsam ist, dass NIEHR alles bespricht, was biblisch vom Tempel und seiner Einrichtung berichtet wird und was auf Grund religionsgeschichtlicher Analogien dort vorhanden sein musste, aber den einzigen in alten Texten der Bibel genannten Gegenstand im Tempelinnern, nämlich den leeren Kerubenthron mit Schweigen übergeht.) Franz MACIEJEWSKI, Soziologe und Psychoanalytiker, Heidelberg, »Der Ritus der Beschneidung und der Geist des Monotheismus. Ein ethnopschoanalytischer Blick auf die Religionsentwicklung im alten Israel«.

Insgesamt nimmt die Mehrheit der hier versammelten Forscher den Begriff Monotheismus in exklusivem Sinn als Verneinung der Existenz anderer Götter und setzt die erste Heraufkunft des Monotheismus in der jüdisch-jüdischen Religion ins späte 6. und vor allem ins 5. Jh. M.E. lassen sich die biblischen und außerbiblischen Quellen zutreffender deuten, wenn man beobachtet, dass die Existenz anderer Gottheiten nirgendwo, weder vor-exilisch noch nach-exilisch bestritten wurde (auch nicht im Deuteronomium und bei Deuteronomisten), aber dass Jhwh nicht nur Haupt eines Pantheons, primus inter pares war, sondern ihn eine »qualitative« Stufe über andere Götter (und Göttinnen) emporhob, und dass diese Differenz in vor-exilischen und nach-exilischen Texten der Bibel, in der israelitischen Namengebung und in epigraphischen Zeugnissen zum Ausdruck kommt.

Adrian Schenker / Fribourg

Pallath, Paul (Ed.)

Important Roman Documents Concerning the Catholic Church in India
(Oriental Institute of Religious Studies 273)
India Publications Vadavathoor /
Kerala, India 2003, X+279 p.

In acht Kapiteln angeordnet, stellt der indische Karmelit 35 für die indische Kirche bedeutsame römische Dokumente zusammen. Beginnend mit

der Einrichtung des portugiesischen Patronatswesens (Kap. 1) und der west-östlichen Begegnung, die zu Abgrenzungen gegenüber den Thomaschristen führte (Kap. 2), geht der Weg über die Interventionen der römischen Propaganda gegen das portugiesische Patronat im 19. Jahrhundert (Kap. 3) weiter zur Errichtung der neuen lateinischen Hierarchie und der allmählichen Unterdrückung des Patronatswesens (Kap. 4). Kap. 5 behandelt die Wiederherstellung der Kirche der Thomaschristen als Syro-Malabarische Kirche, Kap. 6 die Errichtung der Hierarchie und den weiteren Fortgang dieser Kirche. Schließlich zeigt sich, dass die römische Kirche sich unter dem Pontifikat Papst Johannes Pauls II. auch der Christen dieses Ritus außerhalb ihrer Ursprungsterritorien annahm (Kap. 7). In Kap. 8 geht es am Ende um die Anerkennung der Syro-Malankarischen Katholischen Kirche. Damit ist einmal der Weg aus der politischen Umklammerung des Westens, sodann die römische Einstellung zur rituellen Pluralität des indischen Katholizismus in den Blick genommen. Zeitlich reicht die Serie der 35 Dokumente von der Errichtung des Bistums, später des Erzbistums Goa 1534 bzw. 1557 und den Neugründungen der Bistümer Cochin und Mylapore 1557 bzw. 1606 bis zum Ringen um die heutigen Regelungen des Verhältnisses zwischen den katholischen Riten, das vor allem in den letzten 30 Jahren unter Johannes Paul II. augenfällig ist. Für ein besseres Verständnis der innerkatholischen Entwicklung in Indien ist diese Sammlung von Dokumenten, die Vf. in ihrer lateinischen Originalsprache zusammen mit der englischen Übersetzung vorlegt, eine große Hilfe. Jedes Kapitel ist von einer sorgfältigen Einleitung begleitet, wie auch die Fundorte der Dokumente in chronologischer Abfolge aufgelistet sind.

Hans Waldenfels SJ / Essen

Pulte, Matthias

Das Missionsrecht, ein Vorreiter des universalen Kirchenrechts
(Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 87)
Steyler Verlag / Nettetal 2006, 663 S.

Die hier besprochene Arbeit wurde im Wintersemester 2004/05 an der Ruhr-Universität Bochum, an der Katholisch-Theologischen Fakultät als Habilitationsschrift angenommen und trägt folgenden Untertitel: »Einflüsse aus den Missionen auf die konziliare und nachkonziliare Gesetzgebung der lateinischen Kirche«.

Es ist anzumerken, dass das Missionsrecht erst im CIC von 1983 die genaue Systematik erhalten hat (Buch III, Titel II, cann. 781-792), welche im CIC von 1917 fehlt; dem Missionsrecht

waren dort nur 3 Canones gewidmet. Can. 782 § 1 findet zum Teil aber seine Entsprechung in den früheren Canones 1350 § 2, der nur den Heiligen Stuhl als verantwortlich für die Missionen nennt und can. 252, der sich auf die Kongregation »de Propaganda fide« bezieht. Can. 787 § 2 von CIC / 1983 hingegen nimmt can. 1351 auf, der vor der Freiheit bezüglich der Annahme des katholischen Glaubens spricht.

Es handelt sich bei der vorgelegten Habilitationsschrift um eine weitläufige Arbeit über das Missionsrecht unter geschichtlich-systematischem Aspekt, die angeführt wird von einer allgemeinen Einleitung und anschließend fünf Kapitel enthält, die durch einige Schlussfolgerungen abgerundet werden. Es folgen ein Index der Namen und Sachen und eine detaillierte Auflistung der Quellen und Bibliografien.

Es sei hier eine kleine formale Kritik angemerkt, die sich auf verschiedenste Druckfehler bezieht, die zu Interpretationsproblemen führen können sofern die Fehler sich auf lateinische Worte oder Sätze beziehen (z. B. S. 329, zweimal das Wort *servissime* anstatt *severissime* wie auch der *Index verborum prohibitorum* anstatt *Index librorum prohibitorum* S. 73).

Außerdem haben die Kongregationen der römischen Kurie (oft zitiert) durch Entscheid von Paul VI. im Jahr 1967 (Konst. *Regimini Ecclesiae Universae*) das Adjektiv *sacra* (S.) verloren, das sie während fast vier Jahrhunderten begleitet hat. Werden Aktivitäten oder Dekrete genannt, die nach 1967 erlassen wurden, sollte das S. weggelassen werden.

Einige Wertungen (so wird z. B. die Instruktion von 1997 *Ecclesiae de mysterio*, die sich auf die Mitarbeit der Laien am Amtspriestertum in der pastoralen Aktivität bezieht, als ein allgemeines Dekret dargestellt, das in spezifischer Form vom Papst approbiert wurde) können diskutierbar sein, denn die einzige Stelle, die zur Bekräftigung der Aussagen benützt wurde, stammt aus einer bestimmten kanonistischen Schule.

Das erste Kapitel (S. 35-258) mit geschichtlichem Charakter zeigt die Bestimmungen des Missionsrechts vom 16. Jahrhundert bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil auf und unterscheidet drei Epochen, die jeweils wieder in Zeitabschnitte eingeteilt sind: von den ersten Jahrhunderten bis zur Errichtung der hl. Kongregation »de Propaganda fide« (SCPF) im 17. Jh.; von 1622 bis 1917; von der Promulgation des CIC von 1917 bis zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils. Der letzte Zeitabschnitt der ersten Epoche (16. Jh.) ist geprägt durch das päpstliche Konzessions- und Patronatsrecht bezüglich der Orden und den weltlichen Machthabern. In der zweiten Epoche stellt man einen ersten Teil im Jahr 1803 fest (napoleonische Plünderung der römischen Kurie

mit schwerwiegenden Verlusten in den Archiven der SCPF), das 19. Jh. wird als blühendste Zeit der außereuropäischen Missionen bezeichnet und ab dem Jahr 1908 – in diesem Jahr wird Nordamerika nicht mehr als Missionsland bezeichnet – bis zum Vaticanum II wird eine letzte Zeiteinheit gesehen. Eine neue Epoche des Missionsrechtes beginnt dann sicher mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und findet mit der Kodifikation von 1983 eine erste Systematisierung.

Im ersten Kapitel kann eine Fülle der Untersuchung hinsichtlich der verschiedenen päpstlichen und kurialen Dokumente festgestellt werden. Es ist trotzdem nicht immer einfach, alle Dokumente zu finden, die sich auf ein bestimmtes Thema beziehen. Z. B. das Verbot für Kleriker, jegliche kommerzielle oder unternehmerische Tätigkeiten auszuüben (can. 286 CIC/1983) hat seine besondere Bedeutung (auch in strafrechtlicher Hinsicht) genau im Missionsrecht. In diesem besonderen Bereich verbot Urban VIII. (Konst. *Ex debito* vom 22. Februar 1633) den Missionaren strengstens jede kommerzielle Tätigkeit, ein Verbot das Klemens IX. (Konst. *Sollicitudo* vom 17. Juni 1669) bekräftigte (er fügte die Klausel an – die anschließend blieb –, dass kommerzielle und unternehmerische Tätigkeiten auch verboten sind, wenn sie anderen zum Vorteil gereichen) und mit schwereren Strafen belegte, jene der Exkommunikation *latae sententiae*, die anschließend von Pius IX. bestätigt wurden (Konst. *Apostolicae Sedis* von 1869 das Dekret der *S. Congregatio Inquisitionis* vom 4. Dezember 1872 und der *S. Congregatio de propaganda fide* vom 29. März 1873). Diese strengen Anweisungen betrafen alle in der Mission tätigen Kleriker und Ordensleute, auf der ganzen Welt (Asien, China, Amerika) und die Lossprechung von der Exkommunikation würde erteilt unter der Bedingung der Rückgabe aller erhaltenen Profite (*lucra*) an die Ortsordinarien. Ein indirekter Hinweis auf dieses Thema (unter dem Aspekt des *honestae vitae clericalis*) kann durch die Prüfung der Erklärungen des Plenarkonzils von Baltimore gefunden werden (S. 107).

Die These, dass das Missionsrecht, das jede Verantwortlichkeit für die Missionen dem Heiligen Stuhl vorbehält, beigetragen habe, das Patronatsrecht zum Verschwinden zu bringen (mit welchem man auch am Zweiten Vatikanischen Konzil zu tun hatte und das immer noch Bestand hat, z. B. in der Schweiz) kann man nur teilweise zustimmen. Meines Erachtens kann nur eine radikal veränderte Ekklesiologie eine solche Veränderung verursachen, nicht einige legislativen Bestimmungen mit größerer oder kleinerer Wirksamkeit.

Das zweite Kapitel (S. 259-393) betrifft die Rolle der Missionen in den konziliaren Entscheidungen und unterscheidet zwischen Teilnahme

der Missionen bei der Vorbereitung des Konzils und der Repräsentanz der Missionen und Missionsbischöfe in den Konzilsdiskussionen. Unter den zahlreichen Antworten und Vorschlägen der Missionen in allen Gebieten des kanonischen Rechts, möchten wir besonders das Eherecht hervorheben, wo das Missionsrecht des 16. Jh. einige wichtige Neuerungen gebracht hat, die im CIC von 1917 festgeschrieben wurden. Während des 19. Jahrhunderts interessierte sich das Missionsrecht sehr stark für die gemischten Ehen, von welchen abgesehen wurde und im Fall einer Eheschließung verlangte man die Befolgung der strengen schützenden Normen des katholischen Ehepartners. Angesichts des Prinzips der kanonischen Form *ad validitatem*, wurde die Zivilehe zwischen Katholiken als Konkubinat betrachtet und die zivile Ehescheidung hatte keinen Stellenwert. Die Neuerungen im CIC / 1917 waren auch im Bereich der ehelichen Dispens zu suchen, die dem Heiligen Stuhl vorbehalten war, aber u.U. den Missionaren überlassen werden konnte. Die Missionsbischöfe machten Vorschläge zur Mischehe, den Ehehindernissen, dem *privilegium fidei* und der kanonischen Form. Bezüglich des Eheprozesses schlug man einen einzigen Richter, ein interdiözesanes Gericht und den Verzicht auf ein doppeltes gleiches Urteil vor, aber auch das Recht beider Ehepartner, wenn sie schuldig waren, einen Nichtigkeitsprozess zu beginnen.

Das dritte Kapitel (S. 384-495) verweilt bei der jüngsten Entwicklung des Einflusses des Missionsrechts in der postkonziliären Gesetzgebung der Universalkirche und der Relevanz des Missionsrechts im CIC / 1983 und der Apostolischen Konstitution von 1988 über die römische Kurie. Nochmals auf das Eherecht bezogen (angemerkt sei aber, dass in der Habilitationsschrift im Einzelnen die verschiedenen Bereiche des ganzen kanonischen Rechts geprüft wurden) kommen von den missionarischen Kirchen besonders Anmerkungen zur neuen Definition der Ehe als *consortium totius vitae*, zur bestätigten Identität von Vertrag und Sakrament, zur kanonischen Form der Feier *ad validitatem*, zu den Ehehindernissen und zu den Mischehen.

Im kurzen vierten Kapitel (S. 496-514), das nicht weniger relevant für das Gesamte der Arbeit ist, werden die normativen Vorschläge der missionarischen Autoritäten geprüft, die keine Aufnahme in den CIC von 1983 gefunden haben. Hinsichtlich des Eherechts wird gezeigt, dass die Vollmacht der Dispens *super rato et non consummato* oder auch jene der Gültigkeit der kanonischen Form (außer bei Mischehen) immer dem Heiligen Stuhl vorbehalten geblieben ist, hingegen für andere zahlreiche Dispensen wurde das Prinzip einer wirklichen Dezentralisierung angewandt. Im Missionsrecht nahm man das

Subsidiaritätsprinzip ernst. Um schlussendlich im nahen Bereich des substantiellen Eherechts, dem Prozessrecht, zu bleiben, bedauert der Autor das Fehlen einer adäquaten Uniformität in der kirchlichen Jurisprudenz und unterstreicht die mögliche Diskrepanz der rotalen und der lokalen Rechtsprechung, besonders hinsichtlich der ehelichen Materie. Dies ist nicht nur eine theoretische Beobachtung, sondern es geschieht wirklich, dass eine große Divergenz der Interpretation zwischen der rotalen Rechtsprechung und den Gerichten der Lokalkirche festzustellen ist (denkbar z.B. in der Applikation der vorgesehenen Hypothesen in can. 1095). Der Autor hebt im Weiteren einige Punkte hervor, die es zu beachten gilt. Er bedauert mit Recht die Absenz eines erhofften Kodex des Missionsrechtes, der eine Einigung in all diesen Besonderheiten im unübereinstimmenden Recht bringen könnte und stellt die Frage nach einer zukünftigen Bevollmächtigung der Diakone, das Sakrament der Krankensalbung zu spenden und erhofft – immer *de iure condendo* – sowohl den Verzicht auf die Unterscheidung zwischen den Strafen *latae e ferendae sententiae*, als auch die Annahme der Disziplin des CCEO und eine Annäherung an die staatliche Straflegislation.

Das fünfte Kapitel (S. 515-573) untersucht die aus dem Missionsrecht herkommenden Impulse bezüglich des besonderen Kirchenrechts, nämlich für das deutschsprachige Gebiet. Dabei wird besonders auch die Praxis und die kanonistische Lehre Nordamerikas berücksichtigt, deren Perspektiven und Impulse in vergleichender Weise angewandt werden. Zu anderen Lokalkirchen und anderen kanonistischen Lehren (italienische, spanische, französische, polnische) wird quasi nie ein Bezug hergestellt. Hier werden nun erhebliche Fragen aufgeworfen, die die Lokalkirchen der deutschsprachigen Gebiete zu lösen haben, insbesondere die Rolle der Laien auf verschiedenen Gebieten, bei der Spendung der Sakramente oder Sakramentalien in der Seelsorge. Es steht zweifellos fest, dass in weiten Missionsgebieten ein wirklicher Mangel an Klerikern besteht, was meines Erachtens für die Lokalkirchen der deutschsprachigen Gebiete nur relativ gesagt werden kann.

Was das Eherecht betrifft, wird in diesem besonderen Kontext die Möglichkeit wichtig, dass die Laien die Rolle als Repräsentanten der Kirche als qualifizierte Zeugen wahrnehmen können; eine Bewilligung, die besonders von einigen Missionskirchen erhofft wird, besonders in Lateinamerika. Die Anwendung bleibt dennoch sehr limitiert (vier Länder in Südamerika und Kanada). Es ist Laien jedoch nicht die Vollmacht gegeben – auch nicht in missionarischen Kirchen – von Ehehindernissen zu dispensieren, auch nicht unter Delegation, denn diese Fähig-

keit – anders als die Eheassistenten – verlangt die Leitungsgewalt, welche nur den geweihten Amtsträgern zusteht.

In theologischer Hinsicht kann die Bevollmächtigung von Diakonen oder noch mehr von Laien, den Ehen zu assistieren und sie zu segnen eine Diskussion in ökumenischer Hinsicht und in Beziehung zu den orientalischen Kirchen eröffnen – die sich auf die Funktion des Priesters in der Spendung des Sakramentes der Ehe bezieht, da deren Spender gemäß der bezeugten Tradition der lateinischen Kirche die Eheleute selbst sind, auch wenn – wie es erwähnt wurde – keine dogmatische Definition bezüglich der Spendung des Ehesakramentes besteht. Aufgrund des ökumenischen Dialoges, insbesondere mit der Orthodoxen Kirche, wird nun von einigen katholischen Theologen und auch einigen Kanonisten der Vorschlag gemacht, die Rolle des Priesters als Spender des Ehesakramentes nochmals zu überdenken. In dieser Perspektive hätte der Priester nicht mehr nur die Rolle eines reinen Repräsentanten der Kirche als qualifizierter Zeuge. Daher konnte die vom CIC / 1983 vorgesehene Möglichkeit für Diakone, der Ehe zu assistieren, in Frage gestellt werden, ebenso wie die Möglichkeit, in Ausnahmefällen Laien dieselbe Rolle zu gewähren.

Auch wenn zahlreiche Beispiele angeführt wurden, die sich nur auf das Eherecht beziehen, scheint es evident, dass das Missionsrecht – ein Ausnahmerecht hinsichtlich der allgemeinen Normen – als Antrieb für eine flexiblere Interpretation der iuristischen Institute dienen kann, die dem allgemeinen Recht eigen sind und für eine Erneuerung oder eine Änderung in anderen Bereichen – vom konstitutionalen Recht bis zum Prozessrecht der Kirche, von Normen für den klerikalen und religiösen Status bis zum Recht der kanonischen Strafen, vom Administrativrecht bis zum Sakramentenrecht (und von all diesen Bereichen gibt es belegte bezeichnende Beispiele).

Die Verbindung zwischen Missionsrecht und einigen innovativen Aspekten des universalen und partikularen kanonischen Rechtes wird vom Autor mit Nachdruck und großer Fülle an Argumenten unterstrichen. Es handelt sich um seine These und die Argumente für deren Stütze mangeln sicher nicht. Auch wenn es dann wirklich so wäre, die Frage würde offen bleiben. Es wäre vielleicht realistischer, einen gewissen Austausch zwischen Missionsrecht und universalem und partikularem Recht zu unterstützen. Der umsichtige Leser dieser korrekten und mit zahlreichen Bezügen auf rechtliche Dokumente und entsprechenden Überlegungen belegten Arbeit kann am Ende sein eigenes Urteil bilden, das meines Erachtens trotz einigen kleinen Vorbehalten und aufgezeigten Anmerkungen positiv bleibt.

Pier V. Aimone / Fribourg

Schäfer, Heinrich

Praxis - Theologie - Religion.

Grundlinien einer Theologie- und Religions-
theorie im Anschluss an Pierre Bourdieu

Otto Lembeck / Frankfurt a.M. 2004, 445 S.

Ziel des Buches ist es, im lockeren Anschluss an Bourdieus Denkstil (vgl. S. 11) dessen Theorie für die – normative – Konstruktion von Theologie und Religion (vgl. S. 17) fruchtbar zu machen. Angelpunkt des ganzen Ansatzes ist »die radikale Absage an Substanzontologie und Hinwendung zu den *Relationen*. Gesellschaft wird nicht mehr gedacht als Summe von Individuen und Gruppen mit substanzbedingten Eigenschaften, sondern als Kraftfeld zwischen Positionen, die durch ihre Relation untereinander bestimmt sind.« (S. 31)

Im ersten Teil des Buches, das sich mit der Theologie beschäftigt, wird aus dem Bourdieuschen Ansatz die Konsequenz gezogen: Von einer Glaubenswahrheit im substanztheologischen Sinne kann nicht mehr gesprochen werden, vielmehr wird deutlich, wie sehr alle Theologie mit ihren Aussagen kontextabhängig ist und so interpretiert werden muss. SCHÄFER bringt als Beispiel die Theologie der Pfingster. »Sie ist Bedingung, um unter militärischer Repression und Guerillakrieg in Würde überleben zu können. Wenn man dieses Ergebnis wieder in die Sprache des *Systems* der Oppositionen übertragen will, kann man sagen: die implizite und kontextuelle Grundunterscheidung dieser Theologie ist ›Todesdrohung‹ versus ›Überleben in Würde‹.« (S. 157) Demgegenüber beschreibt SCHÄFER die Grundelemente lutherischer Theologie (Gesetz/Evangelium, Sünde/Rechtfertigung, Glaube/Werke etc.) angesichts immer stärker werdender Teilnahme aller am gesellschaftlichen Leben als kontextuelle Grundunterscheidung mit Hilfe des Gegensatzes zwischen »Freiheit des Einzelnen« und »Determinierung durch Institutionen«. (S. 157f) Wahrheit »erschließt sich folglich nicht, indem man ein Wort oder einen Satz dafür findet und ausspricht, zum Beispiel ›*christos kyrios*‹. Sie erschließt sich vielmehr, indem man diesen Satz entsprechend lebt und *er-fährt*, was es heißt, diesen Satz für wahr zu halten. Man lernt ja auch Italien nicht dadurch kennen, dass man sagt ›Italien ist schön‹, sondern indem man es Goethe nachtut und eine ›italienische Reise‹ unternimmt.« (S. 187)

Im zweiten Teil des Buches kommt die Religionswissenschaft in den Blick. SCHÄFER fordert: »Religion sollte als Erfahrung ernst genommen werden und Erfahrung als eine von Menschen gelebte Wirklichkeit.« (S. 294) Daraus ergibt sich, dass die Religionswissenschaft jede substanzontologische Orientierung am »Heiligen« aufgeben muss. Statt dessen kann die an Bourdieus Ansatz ausgerichtete Religionswissenschaft gegenüber

der bisherigen klassischen Religionswissenschaft zwei Funktionen übernehmen: »Zum einen kann sie, durch einen in der dialektischen Theologie verankerten aber praxeologischen Offenbarungsbegriff, eine religiöse Religionswissenschaft auf die Unmöglichkeit von positiver Begründung der Religion im Absoluten hinweisen. Zum anderen kann sie einer an ihren ethischen Implikationen interessierten Religionswissenschaft bei der Themenfindung (zum Beispiel im interreligiösen Dialog) Hinweise geben.« (S. 299) Daraus folgt: »Für Theologie und Religionswissenschaft kommt es darauf an, aus ihrer je eigenen Perspektive religiöse Praxis als Praxis zu begreifen. Eine der Besonderheiten religiöser Praxis ist es, menschliche Kontingenzerfahrungen aufzugreifen und mit ihren Antworten aufs Ganze zu zielen.« (S. 299)

Das Buch ist Teil jener modernen Debatte, die davon ausgeht, dass jede Erkenntnis sozial geprägt und kulturell bestimmt ist. Die Nichtuniversalität der Vernunft geht hier einher mit der Nichtuniversalität von Wahrheit und Christentum. Dass trotz dieser Tatsachen dennoch sinnvolle Aufgaben für Theologie und Religionswissenschaft bestehen bleiben, zeigt dieses Buch überzeugend und brillant vorgetragen auf. Seine Lektüre ist daher dringend für alle die geboten, die sich mit derartigen Fragestellungen heute befassen.

Peter Antes / Hannover

Scheer, Monique

Rosenkranz und Kriegsvisionen.

Marienerscheinungskulte im 20. Jahrhundert

*Tübinger Verein für Volkskunde /
Tübingen 2006, 457 S.*

In ihrer Dissertation, die sie im Wintersemester 2004/2005 an der Fakultät für Sozial- und Verhaltenswissenschaften der Universität Tübingen einreichte, hat Monique SCHEER sich einem kulturanthropologischen Zugang zur Erforschung der Konjunktur der Marienerscheinungskulte des 20. Jahrhunderts verpflichtet. Die im Sonderforschungsbereich »Kriegserfahrungen. Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit« entstandene Studie leistet für einmal einen nicht vorwiegend theologischen Beitrag zum Verständnis des Marienkultes in Kriegs- und Krisenzeiten, sondern sucht den Anschluss an die bestehenden Forschungsdiskussionen aus dem Bereich der historischen Kulturwissenschaften. Während die Marienerscheinungen des 19. Jahrhunderts recht gut erforscht sind, wurde der Marienerscheinungskult im Europa der Zwischenkriegs-, Kriegs- und Nachkriegszeit des 20. Jahrhunderts bislang nur in Ansätzen behandelt und SCHEERs Buch bietet diesbezüglich wertvolle Ergebnisse und Anregungen für weitere Forschungstätigkeiten. Ihr gelang es dabei, einen

objektiven Standpunkt einzunehmen und jegliche Fragestellungen und Einordnungen hinsichtlich der Echtheit oder Unechtheit der Marienerscheinungen auszuspüren. Einzig die vielen Zitate sind für den Lesefluss manchmal etwas hinderlich. Zeitlich beschränkt sich SCHEER, wie man annehmen könnte, nicht alleine auf die Zeit der beiden Weltkriege. Der Beobachtungszeitraum erstreckt sich weit in die Nachkriegszeit hinein, was sie mit dem Umstand begründet, dass mit Kriegserfahrung nicht alleine die soldatische Perspektive gemeint ist, »sondern der gesamte Komplex von existenziellen Nöten für die ganze Bevölkerung«. Darüber hinaus habe die weltpolitische Lage am Ende des Zweiten Weltkrieges direkt von der Kriegserfahrung zur Kriegserwartung geführt.

Die Einteilung des Buches in zwei Hauptteile, die weitgehend unabhängig nebeneinander stehen, ermöglicht im ersten Teil eine mehr oder weniger chronologische Darstellung und Einordnung der Marienerscheinungen des 20. Jahrhunderts in den zeitgeschichtlichen Kontext, während im zweiten Teil mit der Chronologie gebrochen wird und die Erarbeitung des Marienbildes in Kriegzeiten Gegenstand der Untersuchung ist.

Den Ausgang zur ausführlichen Darstellung des Fatima-Kults und der Marienerscheinungen im Deutschland der 1940er und 1950er Jahre bildet die akribische Nachzeichnung der Ereignisse der Marienerscheinung von Fatima 1917. Die Verbreitung des Fatima-Kults in Deutschland erfolgte erst rund zehn Jahre nach den Erscheinungen in Fatima und auch die Botschaft hatte sich verändert: Nun standen nicht mehr allein missionarische Ansprüche im Vordergrund, sondern sie wurden mit dem Wunsch nach Schutz vor Krieg und Chaos vermischt. Wie SCHEER herausarbeiten konnte, ist im Zeitraum von 1850 bis 1950 die Zuflucht zur Gottesmutter Maria in Kriegs- und Krisenzeiten deutlich erkennbar. Dies hing der Autorin zufolge eng mit der in katholischen Kreisen verbreiteten straftheologischen Deutung von Katastrophen zusammen. Die Marienverehrung, die in den Jahren der Weltkriege revitalisiert wurde, hatte sich seit dem 17. Jahrhundert entwickelt und war von der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert popularisiert worden. Mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges hörten die Aktivitäten rund um den Marienkult nicht auf. Im Gegenteil, die Handlungen des Papstes wie die Weltweihe 1942, die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel und die Erklärung des Jahres 1954 zum Marianischen Jahr trugen zu einer Intensivierung des Kultes bei. So auch in Deutschland. Für das erste Nachkriegsjahrzehnt spricht SCHEER von insgesamt elf gemeldeten Marienerscheinungen, die mehrheitlich um das Jahr 1950 herum stattfanden. Vier von ihnen, Pfaffenhofen an der Roth, Tannhausen, Fehrbach in

der Pfalz und Heroldsbach-Thurn, rekonstruiert sie äußerst genau, mit dem Anspruch vorwiegend auf vorhandenes Quellenmaterial zurückzugreifen. In zwei Fällen konnte SCHEER ihrem Ansinnen nicht ganz nachkommen und musste sich auf bereits veröffentlichtes Material oder auf Pressetexte verlassen, da die Sperrfrist in den jeweiligen Archiven einen Rückgriff auf Quellenmaterial verunmöglichte. Sie begründet die Auswahl der genannten Erscheinungsorte damit, dass diese zu den größten nicht-anerkannten Marienerscheinungskulten dieser Zeit gehört hätten und bisher kaum kultur- oder geschichtswissenschaftlich untersucht worden wären.

Das im visuellen Schema der Marienerscheinungen dominierende Marienbild ist die Immaculata, obwohl viele andere Marientypen ebenso zur Verfügung gestanden hätten. SCHEER zeichnet im zweiten Hauptteil die Ursprünge des Immaculata-Typs nach, um die Frage, weshalb die Immaculata in Kriegszeiten als das passende Marienbild imaginiert wurde, beantworten zu können, bevor sie die religiöse Kriegserinnerung im 17. Jahrhundert am Beispiel der Mariensäulen in München, Wien und Prag in den Zusammenhang mit der Immaculata als öffentlichem und politischem Symbol bringt. Die Deutungsverknüpfung der Immaculata als siegbringende Helferin führte dazu, dass dieses Muster im 20. Jahrhundert in der Zeit der »Weltanschauungskriege« neue Relevanz gewann. SCHEER betrachtet es als gerechtfertigt, die Marienerscheinungen im Deutschland der Nachkriegszeit als Revitalisierungsbewegungen zu begreifen und konstatiert, dass die »Bekehrung der Sünder«, die an den Erscheinungsorten angestrebt worden sei, den Wunsch nach einer Rückkehr zur individuellen Frömmigkeit traditioneller Ausprägung und zu einer gottgegebenen Ordnung zum Ausdruck bringe. Die weit verbreitete Deutung des Krieges als Strafe Gottes – so SCHEER – ließen den Marienerscheinungen in Kriegszeiten eine besonders starke Relevanz zukommen und boten rituelle Formen der Bewältigung der Kriegserfahrungen an.

Martina Sochin / Mauren (LI)

Schmid, Hansjörg / Renz, Andreas / Sperber, Jutta (Hg.)

»Im Namen Gottes ...« Theologie und Praxis des Gebets im Christentum und Islam
(Theologisches Forum Christentum – Islam)
F. Pustet / Regensburg 2006, 246 S.

Zu den zentralen Themen der theologischen Auseinandersetzung mit dem Islam gehört die Frage nach der Möglichkeit eines gemeinsamen Gebets. Der Problematik widmete sich eine Tagung des in der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart angesiedelten Forum Christentum – Islam im März

2005, die im vorliegenden Band in ihren Referaten, aber auch in so genannten Beobachterberichten dokumentiert ist. Das Thema wurde in fünf Sektionen behandelt, wobei das Schwerkgewicht deutlich auf den drei ersten Sektionen liegt:

1. *Grundfragen christlichen und muslimischen Betens*: Das sowohl von Wissen wie von Erfahrung geprägte Eingangsreferat von Kenneth CRAGG »Mit Muslimen über das Gebet nachdenken. Theologie als Vorhof der Anbetung« war nach Auskunft der Veranstalter zugleich der Höhepunkt der Tagung, der den Blick in die verschiedenen Richtungen eröffnete.

2. *Ist Gott beeinflussbar? Sinn und Zweck des Bittgebets*: Christian TROLL stellt in seinem Bericht fest, dass dieses Thema, das im Grunde das Verhältnis von Christen und Muslimen übersteigt, die doppelte Frage nach Sinn und Zweck des Bittgebets und die Frage nach dem jeweiligen Gottesbild enthält. Er sieht in Reinhold BERNHARDTS Überlegungen den wichtigsten Beitrag dieser Sektion. BERNHARDT unterscheidet zwischen Bitt- und Fürbittgebet und vertritt bei allen Differenzen mit Nachdruck, dass Christen und Muslime denselben Gott verehren.

3. *Mehr als Worte. Gebet und Leiblichkeit*: Angeregt durch die auffallenden Riten des islamischen Gebets, war es sinnvoll, auch auf die liturgische Formenwelt im christlichen Gebetsleben zu achten. Gebete erschöpfen sich nicht in Worten, sondern finden Ausdruck in leibbetonten Gesten. Diese Seite des Gebets kann gerade im Hinblick auf mögliche gemeinsame Gebetsveranstaltungen nicht außer Acht bleiben. Hinsichtlich möglicher Anwendungen herrschte aber anscheinend eher noch Zurückhaltung.

Kapitel 4 *Gebet und religiöse Identität in der säkularen Gesellschaft* und 5 *Gemeinsam beten?* wirken eher wie Problemanzeigen. Dabei erscheint die Thematik der Sektion 4 im Vergleich zu den anderen Sektionseinleitungen etwas unpräzise; die Ausführungen wirken angesichts der großen Fülle von Gesichtspunkten überladen. Sektion 5 fällt nach dem schon in Sektion 3 Erarbeiteten ab. Lediglich Martin BAUSCHKE geht wirklich auf gemachte Erfahrungen ein. Heiki RÄISÄNENS interessanter Beitrag zum lukanischen Jesusbild wirkt an dieser Stelle eher deplatziert.

Die Veranstalter bzw. Herausgeber des Bandes fassen die Ergebnisse abschließend zusammen: 1. Grundüberzeugung der an der Tagung teilnehmenden Christen und Muslime war es, »dass Gott den Betenden nahe ist, dass der Betende Gottes Nähe und Gegenwart erfährt.« (238). 2. Christen und Muslime besitzen Gott nicht und können ihn auch nicht magisch beeinflussen, sondern erfahren Gottes schenkende Gnade. 3. »Drückt sich das personale Wesen des Menschen in seiner Leib-Geist-Struktur wie in seiner gemeinschaftlichen Di-

mension in *formaler* Hinsicht in der Gebetshaltung und dem gemeinschaftlichen Gebet aus, so finden die verschiedenen Situationen und Haltungen der menschlichen Existenz wie Freude, Dankbarkeit, Klage ihren *inhaltlichen* Niederschlag im Gebet. » (239) 4. Das Gebet, zumal das Bittgebet, leitet den Menschen an, sich und die Welt im Lichte Gottes zu sehen, so dass sich 5. im Gebet wesentliche Aspekte der Gott-Mensch-Beziehung ablesen lassen. 6. Einen bedeutenden Unterschied stellen die Rolle Muhammeds im Islam und die Rolle Jesu im Christentum dar. Muhammad ist für den Moslem das Vorbild des idealen Beters, während Jesus Christus den Beter in seine besondere Gottesbeziehung hinein nimmt. 7. Die Unterschiede in Gebetspraxis und -theologie machen die Frage nach der Möglichkeit und konkreten Form gemeinsamen Gebets (theoretisch) zu einem weiterhin zu prüfenden Problem, zumal auch 8. eine deutliche Asymmetrie zwischen den religiösen und den sozio-kulturellen Kontexten besteht. 9. Beide Glaubensgemeinschaften stehen heute vor vergleichbaren gesellschaftlichen Herausforderungen und vor der Frage, wie Menschen heute in die individuelle und gemeinschaftliche Gebetspraxis einzuführen sind.

In der Auswahl der Referenten wie auch in der Gestaltung der Problemkreise bietet der Band aufs Ganze eine gute Hinführung zur heutigen Gebetsituation vor dem Hintergrund der beiden religiösen Traditionen.

Hans Waldenfels SJ / Essen

Schwegler, Urban

Johannes Beckmann SMB (1901-1971).

Leben und Werk

(Studia Instituti Missiologici SVD Nr. 85)

Steyler Verlag / Nettetal 2005, 504 S.

Wenn Rezensent und behandelter Autor in derselben Kirche St. Mariä Empfängnis in Essen-Holsterhausen (nicht: West) getauft worden sind und sich mit demselben Fach der Missionstheologie befassen, liest der Rezensent ein Buch mit besonderer Aufmerksamkeit und besonderem Vergnügen. Das ist bei dem Buch über Johannes Beckmann der Fall, und man kann dem Autor nur danken, dass er sich mit dem bedeutenden Missionswissenschaftler »auf der Schwelle« (445) in eine neue Zeit so eingehend beschäftigt hat. Der Band, vorgelegt als Dissertation an der Universität Fribourg bei Prof. Mariano Delgado, lässt sich in gewissem Sinne als eine Einführung in einen Strang neuzeitlicher katholischer Missionstheologie lesen. Der dem wissenschaftsgeschichtlichen Kontext gewidmete Teil I: 24-86 beschreibt mit guter Quellenkenntnis die Renaissance der katholischen Mission im 19. Jahrhundert und die

Anfänge der katholischen Missionswissenschaft unter Joseph Schmidlin in Münster, sodann die konzeptionellen Entwicklungen auf dem Weg zum 2. Vatikanischen Konzil, die verbunden sind mit Namen wie Pierre Charles und Thomas Ohm, mit der Pariser Schule und den verschiedenen päpstlichen Missionszyklen.

Die Fokussierung auf Münster ergibt sich einmal aus der Tatsache, dass Johannes Beckmann dort seine Studien abgeschlossen hat und promoviert worden ist, sodann daraus, dass es zwischen den beiden vor allem institutionell und publizistisch bedeutsamen deutschsprachigen missionswissenschaftlichen Zentren in Münster und Immensee zeitweilig zu Spannungen gekommen ist. Schließlich gründete Beckmann die *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* in einer Zeit, als sowohl in Frankreich als in Deutschland ein wissenschaftliches Organ der Missionswissenschaft ausfiel (vgl. 119-134). Dass es nach Beendigung des Krieges und bei der Neugründung der ZMR, also der hier vorliegenden Zeitschrift, in Münster zwischen den Herausgebern Ohm und Beckmann zu Spannungen kommen musste, ist menschlich nachvollziehbar. Fritz Kollbrunner, der langjährige Herausgeber der NZM, legt aber in einer der Redaktion vorliegenden Notiz Wert darauf, dass im Hinblick auf die Bemerkungen zum Verhältnis zwischen Ohm und Beckmann (vgl. 127f. 142) festgehalten wird, dass dieses nachweislich – unter Nennung der Namen Josef Kaiser SMB und Willi Stolz SMB – am Ende in »eine friedlichere Atmosphäre eingetreten war«. Das sollte deshalb hier auch ausdrücklich zum Ausdruck gebracht werden.

Mit dieser eingefügten Anmerkung sind wir bereits in Teil II: 87-157 mit der Beschreibung des Lebens von Johannes Beckmann eingetreten. Schon sehr früh verlässt er seine Heimat, das Ruhrgebiet, und wechselt in die Schweiz, wo er 1922 in die Missionsgesellschaft Bethlehem eintrat. SCHWEGLER zeichnet dann die Etappen seines weiteren Leben nach, seine Studien, seine Tätigkeit als Professor von 1930 bis 1961, die verschiedenen Reisen in außereuropäische Länder, seine Mitarbeit in der Schweizer Missionsgesellschaft, die Gründung der Zeitschrift, schließlich seine von Krankheit gezeichneten letzten Jahre in der Schöneck und in Fribourg.

Der Beckmanns Werk gewidmete große Teil III: 158-431 entwickelt im Grunde die Missionstheologie, wie sie in der Zeit vor dem 2. Vatikanischen Konzil verbreitet war; Johannes Beckmann wird hier zu einem repräsentativen Fallbeispiel. Wir nennen die klassischen Kapitel: A. Missionstheorie (Begriff, theologische Grundlagen, Träger der Mission, das Gegenüber der Mission: die Religionen und Kulturen, die Zielrichtung der Mission), B. Missionsmethode und -pastoral (einheimische Kirche,

Anpassung und Akkommodation als missionarisches Prinzip, die Bereiche der Missionstätigkeit, Elemente des »einheimischen« Christentums und der »einheimischen« Kirche), C. Missionsgeschichte (Theorie, Inhalte, Methode). Der Teil bietet – wie gesagt – einen ausgezeichneten Durchblick durch die vor dem Konzil in der Missionswissenschaft behandelten Themenbereiche. Da erst ein Vergleich mit den früheren Schwerpunkten der Arbeit erkennen lässt, wie sehr sich die Kirche in ihrer missionarischen Grundeinstellung im Laufe der folgenden Jahrzehnte verändert hat, ist das Buch schon aufgrund dieses ausführlichen Teils ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Missionswissenschaft.

In einem eher kurzen und nüchternen kritischen Schlussteil (Teil IV: 432–445) bringt der Autor dann nochmals wichtige Momente des Übergangs in eine neue Zeitperiode zur Sprache. Sie würdigt Gestalt und Werk Johannes Beckmanns und verschweigt zugleich nicht, wo die Zeit über ihn hinweggeht. Hier ist die Rede von der Öffnung für eine ökumenische Einstellung (433), von der Standortsuche zwischen einer stärker auf die einzelne Bekehrung und die Schaffung einheimischer Kirchen abgestellten Missionshaltung (438), vom Umgang mit den Elementen einheimischer Kulturen (437) und der nach wie vor starken (europäisch geprägten) Ekklesiozentrik (438). »Mission ist bei Beckmann noch kein Vorgang, der strukturell oder institutionell vom Dialog bestimmt ist. [...] Das bedeutet, dass Beckmann die Missionsprobleme aus Sicht der Missionare und nicht aus der Sicht der Betroffenen betrachtet.« (440) Es wäre interessant, die Einschätzung anderer Religionen mit dem Ansatz Jacques Dupuis' zu vergleichen, der seinerseits den Religionen einen positiven Platz im göttlichen Heilsplan zu sichern versucht hat. Wo aber Gott als Autor des Ganzen in den Blick genommen wird, kann es schwierig sein, eine kritische Haltung gegenüber den konkreten Umsetzungen, auch gegenüber der Kirche und ihrer Geschichte zu finden (vgl. 441).

Zur wissenschaftlichen Leistung Beckmanns hält der Autor fest: »Die eigentliche wissenschaftliche Leistung von J. Beckmann besteht [...] in der praxisrelevanten Erarbeitung und Darstellung von konkreten Missionsproblemen, nicht zuletzt auch aus historischer Perspektive. Hervorzuheben ist hier besonders die starke Präsenz der Thematik der angepassten einheimischen Kirchen, die im Grunde alle Arbeiten Beckmanns beherrscht.« (443). Im Übrigen bleibt es dabei: Johannes Beckmann war ein Missionstheologe »auf der Schwelle«, der »der nachfolgenden Generation die Türe zu einem erneuerten und erweiterten Missionsverständnis« öffnete (445).

Hans Waldenfels SJ / Essen

Schweitzer, Albert

Predigten 1898–1948,

hg. von Richard Brüllmann und Erich Gräber
(Werke aus dem Nachlaß)

C.H.Beck / München 2001, 1392 S.

Der elsässische Theologe, Mediziner, Musiker und Kulturphilosoph Albert SCHWEITZER (1875–1965), der 1952 mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet wurde, ist vor allem als »Urwald doktor« berühmt geworden. 1913 ging er zum unmittelbar menschlichen Dienen nach Afrika und wirkte als Missionsarzt auf der Station Lambaréné der evangelischen Pariser Missionsgesellschaft im damals französischen Kolonialgebiet Äquatorialafrika (heute Gabun). Er ist mit zahlreichen Veröffentlichungen hervorgetreten, von denen seine Ethik der »Ehrfurcht vor dem Leben« bis heute diskutiert wird. Seit Mitte der 1990er sind nun seine »Werke aus dem Nachlaß« erschienen, zu denen der vorliegende sehr umfangliche Band seiner bisher unveröffentlichten Predigten von 1898 bis 1948 gehört. Es handelt sich um insgesamt 334 Predigten, die er in der Dorfgemeinde Günsbach (heute befindet sich dort das Internationale Albert-Schweitzer-Zentrum), als Vikar in der Stadtgemeinde St. Nicolai in Straßburg oder auch an anderen Orten gehalten hat; dazu kommen Predigten im Ausland (Skandinavien, London) sowie in seinem Urwaldhospital Lambaréné. Darüber hinaus gibt es im Nachlass noch weitere Predigt-skizzen, die jedoch nicht aufgenommen wurden (Liste S.1377ff). Das Spektrum der Themen ist sehr breit und nimmt in den allermeisten Fällen ein Wort aus einer biblischen Perikope auf, wobei sich SCHWEITZER nur selten an die kirchlich vorgeschriebene Leseordnung hielt. Die vor allem neutestamentlichen, meist synoptischen, höchst selten alttestamentlichen Themen können streng biblische Auslegungen etwa der Bergpredigt sein oder systematisch-theologische Fragestellungen aufgreifen wie Frieden und Leiden. Eine ethische Predigtreihe thematisiert sein Herzensthema der Ehrfurcht vor dem Leben (S.1233–1321). Neben Kasualpredigten schneidet SCHWEITZER immer wieder Zeitfragen an. Solche Stellungnahmen zur religiösen Situation, zu Krieg oder Kolonialismus zeigen die Kontextualität seines Predigens, zu der übrigens auch ein starker Antikatholizismus gehört. Die ausführliche Einleitung (S. 25–57) des Herausgebers Richard BRÜLLMANN stellt den Prediger Albert SCHWEITZER nach bestimmten Kriterien wie Predigtgemeinden, Predigtweise, Predigttext oder Predigtinhalt vor und erleichtert so den Zugang. Nützliche Register schließen den verlegerisch solide aufgemachten Band ab. Das Thema der Mission taucht in den Predigten öfter als Thema auf und spiegelt das zwar kolonialkritische, doch eurozentrische Missionsverständnis der

Endphase des Kolonialismus wider, setzt aber auch eigene Akzente. Am 1. Februar 1903 hielt er zum Beispiel ein starkes Plädoyer für die Mission und gibt außer dem »Mitleid« zugleich die »Sühne« als Grund an: »Wir europäischen Völker haben eine schwere Schuld den Heiden gegenüber auf uns genommen.« (S. 441) Zwei Jahre später fragt er am 8. Januar 1905: »Ist des Herrn Macht stärker an den Herzen der Heiden als die rohe Gewalt unserer Christenstaaten, die seinen Namen tragen, um ihn in der Ferne zu schänden?« (S. 612). In einer Predigt des Jahres 1924 an die Afrikaner in Lambaréné spricht er vom Wissen der Weißen, das die Schwarzen nun lernen, und vom »Wissen von Gott«, das die Missionare unter großen Opfern bringen, ohne auf Dankbarkeit zu stoßen (1350). Die Predigten, die SCHWEITZER über ein halbes Jahrhundert gehalten hat, bilden eine wertvolle Quelle zur Kirchengeschichte und zu den theologischen Diskursen dieser Zeit, auch zum zeitgenössischen Missionsverständnis im Übergang.

Michael Sievernich SJ / Mainz/Frankfurt am Main

Soares-Prabhu, George M.

The Dharma of Jesus.

Ed. by Francis X. D'Sa.

Orbis Books /

Maryknoll, N.Y. 2003, VIII + 296 S.

Der Jesuit George M. SOARES-PRABHU (1929-1995) ist einer der eindrucksvollsten indischen Theologen unserer Tage. Sein Freund und Kollege Francis X. D'SA, z.Z. Gastprofessor in Würzburg, hat ihm mit der Herausgabe und Sammlung von 19 Aufsätzen ein bemerkenswertes Denkmal gesetzt. Der Band beginnt mit einer Würdigung des Theologen, der weniger aus Neigung als aufgrund von Beauftragung zu einem neutestamentlichen Exegeten und Theologen geworden ist. In seiner Ausbildung war er stark den Naturwissenschaften zugeneigt, so dass er eigentlich eher für eine philosophische Tätigkeit prädestiniert gewesen wäre. Als Lehrer und Forscher zeichnete er sich einmal durch ein waches Bewusstsein für seine Lebenswelt aus. Theologisch aber orientierte er sich sodann wie viele seiner asiatischen Kollegen weniger an der lehramtlich formulierten Lehre als an den biblischen Grundlagen des christlichen Selbstverständnisses. Er war mit den Methoden moderner Exegese bestens vertraut, doch seine Ausrichtung war umfassender. D'SA nennt seinen Ansatz »holistisch« und verweist auf den Titel des Buches, der auch Überschrift eines der Aufsätze ist. »Dharma«, einer der indischen Grundbegriffe, angewandt auf Jesus, macht diesen zu einem tragenden Pfeiler in der indischen Gesellschaft. Anders gesagt: Zu sprechen vom »Dharma Jesu« besagt, von Jesu Bedeutsamkeit für das heutige

Indien zu sprechen. Diese sucht SOARES-PRABHU gleichsam vorbei an den zum Teil zeitgeschichtlich bedingten dogmatischen Formulierungen im biblischen Text neu zu entdecken. Während die dogmatischen Formulierungen im Anspruch ihrer unüberholbaren Allgemeingültigkeit weithin des Bezugs zu ihrer geschichtlich-kontextuellen Herkunft verlustig gegangen sind, sind die biblischen Texte bleibend kontextualisiert und gerade darum offen für neue Kontextualisierungen. Diese Grundeinstellung – darauf weist D'SA in seinem Eingangsteil ausdrücklich hin (4f) – ist nicht im Sinne einer voreiligen Eisegese misszuverstehen. Die ernsthafte Befassung mit dem Text ist unbestritten, doch in gleicher Weise unbestritten ist, dass es nicht ausreicht, einen Text in seiner Ursprungszeit zu verstehen, wenn die Übersetzung in die Gegenwart und die Lebenswelt des Lesers nicht gelingt. SOARES-PRABHU ringt somit um die Gestalt und Botschaft Jesu für das heutige Indien mit seinen Herausforderungen im religiösen Pluralismus, aber auch in den sozialen Nöten und Ungleichheiten, also in der Verbindung von Befreiung aus der Armut und der Konkurrenz der Religionen. D'SA endet seinen Essay über den allzu früh auf tragische Weise durch einen Verkehrsunfall ums Leben gekommenen Mitbruder mit einem österlichen Ausblick. Mit den Emmausjüngern möchte er im Blick auf ihn spontan ausrufen: »Brannte nicht unser Herz in uns, wenn er die Schrift erklärte?!«

Die ausgewählten Aufsätze sind dann in vier Teilen zusammengefasst. *Teil I* ist überschrieben mit »Portraits Jesu und seiner Gemeinschaft«. Er beginnt mit einem Aufsatz über Jesus und den Geist in den synoptischen Evangelien, ihm folgen Beiträge über Jesus den Lehrer und Propheten, über die Botschaft von der Gottesherrschaft, über den Jesus des Glaubens und die radikalen Anfänge der Jesusgemeinschaft. Zumal in den beiden letztgenannten Aufsätzen kann die SOARES-PRABHU eigene Methodik gut nachvollzogen werden. In *Teil II* geht es um die jesuanische Praxis, wie sie sichtbar wird in den Tischgemeinschaften, im Wundergeschehen, in Jesu vorurteilsfreiem Verhalten und seinem Verhalten im Konflikt. Dass gerade der Blick auf die jesuanischen Anfänge auch zu kritischen Beobachtungen hinsichtlich der späteren und auch der heutigen Kirchenpraxis führt, ist dem aufmerksamen Zeitgenossen nicht fremd, braucht also auch bei einem indischen Theologen nicht zu überraschen. In *Teil III* geht es um Jesu Lehre. Der erste Aufsatz enthält als Überschrift den Buchtitel. Das Dharma Jesu entfaltet Vf. im Hinblick auf die Bergpredigt. Weitere Themen dieses Teils sind dann das synoptische Liebesgebot, die »Abba«-Rede Jesu, seine Forderung der Vergebung und die Frohbotschaft für die Armen. *Teil IV* wendet sich schließlich der Sendung Jesu zu, der Horizont-

erweiterung, die sich in der christlichen Mission aus biblischer Sicht ereignet, der Kirche als Sendung, der Jesusnachfolge in der Mission. Ein Sachregister lädt ein, in den verschiedenen Beiträgen auch quer zu lesen.

Am Ende beweist die Auswahl der Texte, wie sehr sich SOARES-PRABHU mit der zentralen Rolle Jesu auseinandergesetzt hat und von seinem Lebenswerk her um eine Hinführung zur Leitgestalt des christlichen Glaubens bemüht ist. Man fragt dann vielleicht nach der Bedeutung von Kreuz und Auferstehung. Hier ist auf das zu verweisen, was Vf. in seinem Beitrag zum Jesus des Glaubens ausführt (vor allem 94–97). Der Kreuzestod ist für ihn Ausdruck des tiefsten Abstiegs in die radikale Solidarität mit den Armen, die Auferstehung ist für ihn wesentlich die lebendige Gegenwart des Herrn im Glaubenden. Diese Gegenwart aber ist für ihn stärker eine Erfahrung der Theozentrik als der Christozentrik. Christus ist wesentlich Weg, der in das Geheimnis Gottes führt.

Hans Waldenfels SJ / Essen

Stücken, Christian

Der Mandarin des Himmels.

Zeit und Leben des Chinamissionars

Ignaz Kögler SJ (1680–1746)

Steyler Verlag /

Nettetal 2003, 440 S.

Die 440 Seiten umfassende Dissertation von Christian STÜCKEN über das Leben und die Zeit des Landsberger Chinamissionars Ignaz Kögler (1680–1746) ist überaus spannend, interessant und verständlich zu lesen – was ja bekanntlich nicht immer von wissenschaftlichen Werken behauptet werden kann. Der Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert wird in der europäisch-chinesischen Begegnung im Umfeld Köglers als eine Zeit der diplomatischen Verwicklungen, der Reisesträpazen, der nationalen europäischen Uneinigkeit und des üppigen kaiserlichen Hofzeremoniells in China (Tributgeschenke, Denk- und Bittschriften) gezeichnet.

Bevor im 2. Kapitel die ersten Jahre Köglers in seiner Heimatstadt Landsberg und im Orden der Gesellschaft Jesu beleuchtet werden, befasst sich STÜCKEN mit der Chinamission als solcher (Kapitel 1): Die Missionsbestrebungen der Gesellschaft Jesu, anderer Orden und der Kurie sowie der vieldiskutierte Ritenstreit bereiten einleitend das Feld. Danach wird die Reise des 35-jährigen Kögler nach China dargestellt: Über Lissabon führte eine 6 Monate dauernde Schiffsreise nach Macao, dem portugiesischen Ostasien-Stützpunkt. Eine erste Zwischenbetrachtung stellt die Frage, ob der Chinamissionar denn ein Träger der europäischen Expansion sei? In China wurde das tech-

nische *know-how* der Missionare geschätzt, sonst aber fielen die Missionsbestrebungen der »Lehre vom Himmel« auf einen schwierigen, konfuzianisch geprägten Boden. Nichts desto trotz leiteten die Missionare einen regen Kulturaustausch ein. Im 4. Kapitel steht die Zeit des in Europa verkündeten Kaisers Kangxi im Vordergrund: China betrachtete sich (neben Europa) immer auch als alleinige Quelle aller Kultur und Zivilisation, der Konfuzianismus (die 5 Tugenden) und Ahnenkult (Ahnentafeln) fanden staatstragende Verbreitung. Im Jahre 1692 wurde vom besagten Kaiser Kangxi ein Toleranzedikt für das Christentum erlassen, das aber nach einer diplomatischen Eskalation 1706 im Rahmen einer päpstlichen Gesandtschaft wieder rückgängig gemacht wurde. Das Ritenverbot (im Rahmen der jesuitischen Akkulturationsmethode) von römischer Seite bescherte den Missionaren und Christen schwere Zeiten. Eben zu dieser Zeit traf Kögler in Peking ein; im Ankunftsjahr Köglers 1717 wurden Christen in den Provinzen verfolgt. (Kapitel 5) Der Nachfolger Kangxis, sein Sohn Yongzheng, verbietet 1724 das Christentum schließlich endgültig. Er fürchtet um die innere Ordnung und Sicherheit in seinem Reich, möchte aber vor allem seine Position festigen. Nur mehr solche Jesuiten sind am Hof des Kaisers gefragt, die sich entweder künstlerisch oder wissenschaftlich betätigen. Kögler gehört zu dieser Gruppe und wird im Jahre 1735 in Peking – einer Stadt, die sich für ihn als goldener Käfig erweist – zum kaiserlichen Mandarin zweiter Klasse ernannt. Trotzdem greift beim Hofastronomen immer mehr eine depressive Stimmung um sich, einmal wartet er zwei Jahre vergeblich auf Post aus Europa. War die Chinamission von vorneherein ein zum Scheitern verurteiltes Unterfangen, fragt sich nicht nur STÜCKEN in der 2. Zwischenbetrachtung: Waren nicht von Anfang an die Erwartungshaltungen zu hoch? Ist auf dem Hintergrund der großen Entfernungen und der »starken« chinesisch-konfuzianischen Staatskultur das Verbot um die chinesischen Riten als vermeintlich ausschlaggebender Grund des Scheitern der Mission in das Reich der Dolchstoßlegenden zu verweisen? Die herrschende bürokratische Schicht und ihre Eifersucht bzw. ihr Unverständnis gegenüber den am Hof hoch eingestufteten Jesuiten darf nicht vergessen werden. Darüber hinaus war in China dieser Zeit Fremdenfeindlichkeit sehr stark verwurzelt, und das Christentum hätte aufgrund einer möglichen weiteren Verbreitung wohl sozialrevolutionären Charakter gehabt. Die Frage nach dem Scheitern der Chinamission – waren doch zu »Spitzenzeiten« höchstens 0,2 % der Bevölkerung zum Christentum übergetreten – ist also nicht monokausal zu lösen. STÜCKEN erscheint auch die finanzielle Lage der Missionare nicht unerheblich gewesen zu sein, dieser Aspekt verdiene einer weiteren Untersuchung. Unbestritten ist aber, dass im

Verläufe des Ritenstreits unter den Chinesen das Bild des unruhigen Fremden verstärkt wurde, nationale (Franzosen gegen Portugiesen) und gruppenspezifische Auseinandersetzungen (Jesuiten gegen Jansenisten, Mendikantenorden) europäischer Provenienz spielten also auch im entfernten China eine Rolle. Im 7. Kapitel zeigt STÜCKEN den Weg der Chinamission in die Bedeutungslosigkeit: 1732 werden alle Missionare der chinesischen Provinzen nach Macao ausgewiesen. Auch unter dem 3. Kaiser, für den Kögler Kalender erstellt, Himmelsvorgänge beobachtet und Mathematik doziert, änderte sich die Situation der Christen in China nicht. Sogar Kögler in seiner Position als Mandarin und oberster Hofastronom wird angegriffen. In seinen letzten Lebensjahren leidet Kögler mehr und mehr unter seinen körperlichen Gebrechen, bis er dann 1746, nach 30 Jahren Chinaaufenthalt im diplomatischen jesuitischen Dienst, in Peking verstirbt.

Die Arbeit von Christian STÜCKEN ist durchwegs positiv zu bewerten: Er bettet die Person Köglers in den größeren und vielschichtigen geschichtlichen Kontext der Mission ein, liefert viele historische Belege (v. a. aus Briefen) und bietet somit einen weitreichenden Einblick in die Umstände des Lebens eines damaligen Missionars. Negativ einzuwenden ist, dass die Karte, die auf Seite 114 abgebildet ist, nicht wirklich brauchbar erscheint, dass aber anderorts m. E. geografische Skizzen zur Verdeutlichung des Geschriebenen durchaus angebracht gewesen wären (z. B. Kapitel 3.3 Reise nach China oder Kapitel 5.1. Reise nach Peking). Auf der Seite 302 wird zweimal das selbe Geschehen rund um Metelos erwähnt. Dieses Moment der Verdoppelung taucht an mehreren Stellen des Buches auf, hin und wieder ist der Schreibfluss gebrochen und abgehackt.

Trotzdem erscheint mir das Werk über Ignaz Kögler – auch wenn er als Hauptperson in vielen Belangen wenig greifbar und im Hintergrund bleibt, was aber vermutlich mehr mit Kögler selbst als dem Autor zu tun hat – überaus gelungen.

David Neuhold / Fribourg

Sundermeier, Theo

Mission – Geschenk der Freiheit.

Bausteine für eine Theologie der Mission
Otto Lembeck /

Frankfurt am Main 2005, 298 S.

In diesem Band fügt der Heidelberger Missionswissenschaftler eine größere Anzahl seiner Vorlesungen und Vorträge systematisch zu einem Entwurf seiner Theologie der Mission zusammen. SUNDERMEIER selbst spricht von Bausteinen, die er in drei Teilen – Grundlegung der Mission, Praxis der Mission und Mission im Dialog – und dann in

12 Kapiteln entfaltet. Angesichts der Kritik, der der Gedanke der Mission weithin ausgesetzt ist, stellt er sein Verständnis von Mission unter die Aussage des Galaterbriefes, dass Christus uns zur Freiheit der Kinder Gottes berufen hat.

In den drei Kapiteln des ersten Teils »Zur Grundlegung der Mission« erläutert er die Mission im Sinne des Buchtitels als »Geschenk der Freiheit«, ortet er sie dann im Heute, bevor er – anknüpfend an J. Moltmann – in ihr eine Wegweisung in eine geschenkte Zukunft erblickt. Der Teil ist stark von apologetischen Argumenten geprägt. Man hätte sich gewünscht, dass in der biblisch-theologischen Grundlegung der christologischen Ansatz deutlichere Konturen gewonnen hätte. Denn gerade in einem religionspluralistischen und damit einem nach Dialog rufenden Kontext erfordert eine missionsbegründende theologische Argumentation eine profilierte Darstellung des Eigentümlich-Christlichen.

Unbestritten ist – was den Ausgangspunkt des mittleren Teils »Zur Praxis der Mission« markiert –, dass Verstehen und Übersetzen ein Grundproblem missionarischer Existenz bilden. In diesem Teil beschreibt SUNDERMEIER sodann die Mission als eine Kraft der Erneuerung, die ihre Konsequenzen hat für die Gemeindeerneuerung, für die Frauenfrage, für die kulturelle Innovation, auch für die Aufarbeitung von Schuld und die Kehre zur Zukunft. Es schließen sich Überlegungen zu Heil und Heilung an, zur evangelischen Identität angesichts der Vielfalt der Konfessionen und Religionen sowie ein schöner Beitrag zu asiatischen Kreuzesinterpretationen. Doch auch hier kann man bei alledem die Frage nach dem grundlegenden christlichen Selbstverständnis und seiner Vermittlung in der heutigen Welt als ganzer nicht unterdrücken.

Im dritten Teil »Mission und Dialog« beginnt SUNDERMEIER mit einem Blick auf das Christentum im Spiegel der Religionen, ausgehend vom Weltparlament der Religionen im Jahre 1893, gefolgt von einer Tour d'horizon um die Welt – Frage: Warum kommt am Ende 1993, 100 Jahre danach, nicht zu Sprache? Weitere Themen dieses Teils sind die Schöpfungstheologie, die Friedensproblematik und die von SUNDERMEIER immer wieder propagierte Konvivenz. In seinem letzten Beitrag »Zusammenleben mit Menschen verschiedener Religionen und Kulturen« sieht er selbst eine Art »summary« seines Buches. Angesichts des Neuaufbruchs von Religion in unseren Tagen lehnt er kritisch drei Einstellungen ab: 1. eine reine Komparatistik der Religionen, die sich am Ende in einer Art religiöser »Schönheitskonkurrenz« erschöpft, 2. den Weg der Selbstminimalisierung, der nur ein Zeichen für eigene Unsicherheit ist, 3. den Weg der pluralistischen Theologie (Hier scheint mir allerdings die Kritik an R. Bernhardt's

»mutuellem Inklusivismus« insofern nicht ganz sachgerecht, als gerade diese Haltung eine Einladung sein kann, sich für das offen zu halten, was der einzelne als sein großes Geschenk in die Begegnung der Religionen einbringt (vgl. 267f). Mission bedeutet für SUNDERMEIER dann, dass die Kirche ihr Licht nicht unter den Leuchter stellt (vgl. 270). Am Ende ist er bei Beachtung aller Differenzen bei der Konvivenz, die – recht verstanden – freilich doch weniger weit von der wechselseitigen Offenheit und Inklusivität entfernt ist, als es zuvor den Anschein hat. Vielleicht hätte das Schlusswort an Deutlichkeit gewonnen, wenn die Subjekte der Mission als Zeugen und dann auch die Frage der Konversion zur Sprache gekommen wären. Bei allem bleibt es aber dabei: Es ist gut, dass SUNDERMEIER das Thema der Mission erneut so eindeutig auf die Tageordnung gestellt hat.

Hans Waldenfels SJ / Essen

Tamayo, Juan José/

Fornet-Betancourt, Raúl (Eds.)

Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación. I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación

Editorial Verbo Divino/

Estella (Navarra) 2005, 312 S.

Der spanische Theologe TAMAYO (Madrid) und der Lateinamerika-Referent des Missionswissenschaftlichen Instituts Aachen, FORNET-BETANCOURT dokumentieren in diesem Band – wie der Untertitel angibt – das erste »Symposium für Interkulturelle und Interreligiöse Befreiungstheologie«, das im Juli 2004 im Rahmen des IV. Parlamentes der Weltreligionen und im Zusammenhang mit dem Forum der Kulturen in Barcelona stattfand. Das Buch zeigt einen Brückenschlag zwischen interreligiösem Dialog und Theologie der Befreiung, zwischen Angehörigen verschiedener Religionen und Kulturen, zwischen Vertreterinnen und Vertretern unterschiedlicher philosophischer Denksysteme und sprachlicher Ausdrucksweisen. Theologinnen aus Ost und West, aus Nord und Süd wurden eingeladen, um einer doppelten Herausforderung zu begegnen und die theologischen Strömungen, die sich der einen oder anderen Problematik gewidmet haben, miteinander ins Gespräch zu bringen.

Dass dieses ambitionierte Projekt nur ansatzweise gelingt, liegt vielleicht in der Natur der Sache. Immerhin zeigt sich, dass wichtige Vertreter der aktuellen Theologie der Befreiung sich für das Problem des interreligiösen Dialogs interessieren, ebenso wie einschlägige Spezialisten für die Theologie der Religionen beginnen, sich der

Herausforderung von Armut, Gewalt und Krieg zu stellen. Der zwei Jahrzehnte alte Imperativ von Paul KNITTER, Theologie der Befreiung und Pluralistische Religionstheologie mögen voneinander lernen, den er auf dem Symposium wiederholte, wurde immerhin nun mit dieser internationalen Veranstaltung in einem ersten Schritt eingelöst. Veranstaltungen und Publikationen auf anderen Kontinenten sekundieren gegenwärtig diesen Schritt.

Bei der Lektüre der Artikel wird deutlich, wie sehr sie sich hinsichtlich der verwendeten theologischen Sprache unterscheiden. Sehr philosophisch geprägten Arbeiten wie von FORNET-BETANCOURT und der Spanierin María José FARIÑAS DULCE stehen eher testimoniale Beiträge wie der Vertreterin der Brahma Kumaris, einer Neuen religiösen Bewegung, Miriam SUBIRANA und des Repräsentanten einer jüdisch-christlichen Vereinigung, Mario Javier SABÁN. Zahlreiche Beiträge verbleiben, wie derjenige von Hans KÜNG, ganz im Idiom des westlichen Rationalismus, während der spanisch-indische Religionstheologe Raimon PANIKKAR einerseits deutlich macht, dass indische Theologie so ganz anders denkt und spricht als westliche Theologie, andererseits aber auch, dass er nicht verstanden hat, was der Begriff »Theologie der Befreiung« bedeutet.

All diesen sprachlichen Differenzen und Hindernissen zum Trotz zeigen die Beiträge jedoch das Bemühen, die Bedeutung der Religionen für Frieden und Gerechtigkeit herauszustellen und zu analysieren. Auch die Verantwortung der Religionen für Krieg und Ungerechtigkeit, vor allem in der Vergangenheit, wird beim Namen genannt. Echte Selbstkritik findet sich jedoch praktisch nur bei einigen christlichen Autorinnen und Autoren, sowie bei dem Muslim Tariq RAMADAN (Fribourg). Bei allen aber überwiegt ein naiv wirkender Optimismus hinsichtlich der Religionen, denen allesamt unterstellt wird, sie dienten wesentlich dem Frieden und seien prinzipiell den Armen zugeneigt. Kritik an den Religionen trifft dann nur ihre fundamentalistischen und manipulierten Varianten, nicht die Religionen selbst. Dies ist auch die wesentliche Schwäche des Bandes.

Davon abgesehen, belegt er aber in eindrucksvoller Weise, dass die Religionen der Welt ihre Kraft gegen Krieg und Gewalt, gegen Ausbeutung und Unterdrückung wahrnehmen können, wenn sie der Versuchung zum Fundamentalismus in den eigenen Reihen wehren und sich dem wechselseitigen Dialog öffnen. Auch die Schief-lagen des Geschlechterverhältnisses, die einseitig dem Neoliberalismus verpflichteten Tendenzen der Globalisierung, der rücksichtslose Umgang mit der Ökologie weltweit, sowie konkrete lokale Herausforderungen wie die Situation der Dalit in Indien und der Palästinenser im Nahen Osten,

können mit Hilfe des interreligiösen Dialogs neu interpretiert und einer Lösung zugeführt werden. Auf diese Weise könnte auch das enorme globale Mobilisierungspotential der Religionen für Frieden und Gerechtigkeit in Anspruch genommen werden.

Insgesamt zeigt sich in dem Band, dass das Ziel des Dialogs nicht eine weltweite Einheits-theologie, Einheitsethik oder gar Einheitsreligion sein kann, auch wenn einzelne Autoren (letztlich auch Hans KÜNG) dies insinuierten. Der interreligiöse Dialog muss sich mit den tatsächlichen Lebensverhältnissen der Menschen befassen, vor allem der Armen. Sein Ziel umschließt daher Gerechtigkeit und Frieden. Das Verhältnis der Religionen untereinander soll von Respekt und Vielfalt bestimmt sein, denn aufgrund ihrer Inkommensurabilität (PANIKKAR und KNITTER) bleiben sie immer voneinander unterschieden. Sie können sich jedoch gegenseitig befruchten und bereichern.

Die Schlusserklärung des Symposiums »Ethische Grundprinzipien und befreiende Praxis der Religionen«, die dem Dokumentationsband beigelegt ist, fasst die Ergebnisse dieser Veranstaltungen in eine Reihe von Imperativen und Vorschlägen zusammen, die es wert sind, gelesen und diskutiert zu werden. Auch sie sind zwar nicht frei von einem gewissen Zweckoptimismus hinsichtlich der Religionen und von der Vorstellung einer globalen interreligiösen Theologie, sie zeigen aber vor allem konkrete Schritte auf, damit die Religionen ihrer Verantwortung für die Welt, in der sie sich befinden, gerecht werden können.

Wenn schon der interreligiöse Dialog ein langer Weg ist, so muss die Begegnung von Befreiungs- und Religionstheologie auf internationaler und interreligiöser Ebene ein Marathon sein. Für diese Aufgabe »vieler Generationen« (José María VIGIL nach einem Zitat von John Hick) hat das Symposium in Barcelona einen globalen und interreligiösen Meilenstein gesetzt. Gerade die zahlreichen Ungereimtheiten, sprachlichen Differenzen und unterschiedlichen Zielsetzungen der Autorinnen und Autoren, die in diesem Dokumentationsband zu Wort kommen, zeigen, wie lange die Wegstrecke misst, die noch zu gehen ist. Sie machen aber auch deutlich, dass der Weg sich nicht nur lohnt, sondern dass die Auseinandersetzung mit der doppelten Herausforderung der »vielen Armen« und der »vielen Religionen« (KNITTER und im Gefolge VIGIL) unerlässlich für die Zukunft des Planeten ist.

Gerade deshalb, und weil dieser Band die Diskussion um den interreligiösen Dialog und um die Theologie der Befreiung auch im deutschen Sprachraum versachlichen kann, ist ihm eine Rezeption auch hierzulande zu wünschen.

Stefan Silber / Sailauf

Tule, Philipus

Longing for the House of God,
Dwelling in the House of the Ancestors.
Local Belief, Christianity and
Islam among the Kéo of Central Flores
(Studia Instituti Anthropos 50)
Academic Press / Fribourg 2004, 366 p.

Die vorliegende Arbeit ist eine Dissertation im Fach Social Anthropology an der Australian National University, Canberra, des indonesischen Steyler Missionars Philipus TULE SVD, gebürtig aus dem Stamm der Kéo, Flores. Als Einheimischer unternahm er die Aufgabe, das Leben seines eigenen Stammes ethnologisch zu erfassen, wobei er besonderen Nachdruck auf die religiös-symbolische Welt seiner Landsleute legte. Als Insider hatte er den Vorteil, die Sprache, die Symbolik und die Vorstellungswelt der Menschen genau zu kennen.

Das Interessante und für die heutige Zeit Relevante dieser Arbeit ist die Tatsache, dass der A. nicht nur eine sehr präzise Ethnographie seines Volkes liefert, sondern das Zusammenleben dreier verschiedener Religionsgemeinschaften in ein und demselben Stamm und Lebensraum untersucht. Anhänger der traditionellen Religion, Christen (Katholiken) und Muslime gehören demselben Stamm an und sind miteinander verwandt. Alle drei Gruppen respektieren die Eigenart der Anderen und treffen sich gemeinsam unter dem einen Dach »der Ahnen«. Die Verwurzelung in der traditionellen Verehrung der Ahnen ist der gemeinsame Nenner, der das Zusammenleben aller ermöglicht. Um dies zu erreichen, haben sowohl das Christentum als auch der Islam Kompromisse mit der traditionellen Religion geschlossen, die wiederum den »neuen« Glaubensrichtungen keine Hindernisse in den Weg legt. TULE selber hat in seinem Klan diese Aufspaltung in Religionsgemeinschaften am eigenen Leib erfahren. So musste sein ältester Onkel mütterlicherseits, der Muslim ist, als Pate bei seiner Heimatprimiz fungieren und ihn zum Altar in der katholischen Kirche führen. Weder für den muslimischen Onkel noch für den katholischen Familienteil stellte dies ein Problem dar.

Der Terminus »House« steht sowohl für das konkrete Wohn- bzw. Ahnenhaus als auch für die Bezeichnung des Klans. Die Klane und ihr soziales Leben werden in den Kapiteln 2-6 dargestellt; Kapitel 7 schildert die religiöse Situation des Stammes und Kapitel 8 die Inkulturationsselektive christlicher und muslimischer Provenienz. Im Kapitel 9 werden die wichtigsten Elemente des Zusammenhalts und die sie bedrohenden Tendenzen geschildert: Die Bedrohung durch äußere Einflüsse fundamentalistischer Strömungen, besonders auf Seiten der Staatsreligion Islam,

könnten die gemeinsame Lebensgrundlage der Ahnenverehrung (und der »Adat-Gesetze«) gefährden. Solange es den Stammesgemeinschaften gelingt, äußere Einflüsse zurückzudrängen und ihre traditionelle kultische Verbundenheit in der Ahnenwelt aufrecht zu halten, wird es ihnen auch gelingen, ihren inneren Frieden und ihr harmonisches Gemeinwesen zu erhalten. Dies sollte auch als Warnung gegenüber katholischen Tendenzen gelten, die meinen, im Namen der Reinheit des Glaubens und des Kultes die »heidnischen« Wurzeln ausrotten zu müssen. Die Arbeit zeigt, dass nicht das Ausrotten, sondern das Integrieren der Wurzeln der richtigere Weg ist. Denn, einmal abgeschnitten von seinen ursprünglichen Wurzeln, wird der Mensch haltlos und verliert sich eher im religiösen Fanatismus. Das Buch ist ein Appell an die mögliche friedliche Koexistenz verschiedener Religionsgemeinschaften, selbst in einer schwierigen Zeit der religiösen Radikalisierung, wie sie aktuell in Indonesien forciert wird.
Joachim G. Piepke SVD / St. Augustin

Lexikon der Heiligen
 und der Heiligenverehrung.

Redaktion

Bruno Steimer

unter Mitarbeit von

Thomas Wetzstein

(Lexikon für Theologie und Kirche
 kompakt), 3 Bde.

Herder / Freiburg i.Br. 2003, 2104 Spalten.

Das Werk ist auf der Grundlage des Materials der dritten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche entstanden. Es handelt sich um eine Sonderausgabe der Heiligen- und Seligenartikel aus besagtem Lexikon von Abban von Magh Arnaide bis Zosimus von Syrakus. Dies erklärt, dass in diesem kompakten Heiligenlexikon jene Namen fehlen, die auch im großen Lexikon vermisst wurden, so z.B. viele (nicht zuletzt auch missionarische) Ordensgründer, die erst in den neunziger Jahren durch Papst Johannes Paul II. selig- oder heiliggesprochen wurden und die nur noch in einer Liste im Anhang alphabetisch genannt werden. Die einzelnen Artikel enthalten eine Beschreibung von Leben, Werk und Verehrung sowie Literaturangaben. Der Sachteil in Bd. 3 enthält nach demselben Prinzip jene Artikel aus dem Lexikon für Theologie und Kirche, die sich mit Aspekten der Heiligenverehrung beschäftigen. Hier reicht die Palette von Ablass bis Wundmale. Außer der Liste der Heilig- und Seligsprechungen durch Johannes Paul II. enthält der Anhang eine Papstliste, ein Ordensverzeichnis, ein Personen- und ein Sachregister. Das Werk kann jenen empfohlen werden, die ein Nachschlagewerk über

Heiligen und Heiligenverehrung auf der Höhe des Fachwissens suchen, denn die Autorinnen und die Autoren der jeweiligen Artikel sind in der Regel Personen, die durch Fachpublikationen in diesem Bereich ihre Kompetenz bekundet haben.

Mariano Delgado / Fribourg

Anschriften

der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

Prof. Dr. Servet Armagan
Darussafaka Cad. 50, Fatih
34230, Istanbul, Türkei

Wolf D. A. Aries
Geibelstraße 44
D-30173 Hannover

Prof. Dr. Christoph Elsas
Universität Marburg, Evangelische Fakultät
Fachgebiet Religionsgeschichte
Am Plan 3 / D-35032 Marburg

Prof. Dr. Gilbert Gornig
Philipps-Universität Marburg
Fachbereich Rechtswissenschaften
Öffentliches Recht
Universitätsstraße 6
D-35032 Marburg

Dr. Felix Körner SJ
Kardeşler Sok. 15
06250 Ulus - Ankara/Türkei

Dr. Michalis Marioras
Tsiller 1 A
11144 Athen, Griechenland

Hamideh Mohagheghi
Querstraße 18
D-30519 Hannover

Landespfarrer Bernd Neuser
Beratungsstelle für
christlich-islamische Begegnung
Rudolfstraße 131 / D-42285 Wuppertal

Prof. Dr. Günter Riße
Richthofenstraße 43
D-53117 Bonn

Pfr. Heinrich Georg Rothe
Kelterstraße 19
D-73733 Esslingen

Rabbiner Dr. Walter Rothschild
Passauer Straße 4
D-10789 Berlin

Dr. Jürgen Schmude
Bundesminister a.D.
Am Jostenhof 2 / D-47441 Moers

PfarrerIn Claudia Schreiber
Leopoldstraße 27
D-32756 Detmold

Prof. Dr. Johannes Triebel
Burgstraße 7
D-990403 Nürnberg

Vorschau

auf das nächste Heft
Hefte 1 und 2 / 92. Jahrgang 2008

Mariano Delgado
Die Kirche in Lateinamerika

Kardinal Errazuriz Ossa
Bernd Klaschka
Josef Sayer
Die Erarbeitung des Dokumentes
der V. Generalversammlung auf der
Konferenz von Aparecida im Mai 2007

Norbert Arntz
Das Dokument von Aparecida:
Aufbau und Inhalt

Hartmut Köß
Die Option für die Armen als Bekehrung
zum Evangelium

Ursula Silber
Die Rolle der Laien und die
missionarische Kraft der Kirche

Michelle Becka
Die Kirche in Lateinamerika vor der
Herausforderung der Gerechtigkeit

Kardinal Errazuriz Ossa
Die Bedeutung des Dokumentes
von Aparecida für die zukünftige Arbeit
der Kirche in Lateinamerika

Thomas Schreijäck
Von Aparecida lernen - Impulse der
V. Generalversammlung des CELAM
für die Pastoral in Deutschland

Gustavo Gutiérrez
Benedikt XVI. und die Option für die Armen

Kurt Koch
Glaubensüberzeugung und Toleranz.
Interreligiöser Dialog in christlicher Sicht

Joachim Willems
Pluralität statt Pluralismus
Der Blick der Kirchenleitung
der Russischen Orthodoxen Kirche auf
andere Religionsgemeinschaften

