

N12<527769482 021



ubTÜBINGEN



ZmR

93. 94
2009. 2010

Heft 1-2
93. Jahrgang
2009

Variaheft

Hans Waldenfels SJ

»Mission« – nach wie vor ein Reizwort? → 3

Karl Gabriel

Die religiöse Situation Europas zu Beginn des 3. Jahrtausends → 5

Gunter Stephenson

Beteiligt, skeptisch oder distanziert → 16

Wolfgang Pfüller

Das Problem der mehrfachen Religionszugehörigkeit → 25

Joachim Willems

Pluralität statt Pluralismus → 37

Klaus Vellguth

Afrikanische Großfamilie und Kleine Christliche Gemeinschaften → 48

Matthias M. Tischler

Grenzen und Grenzüberschreitung in der christlich-muslimischen
Begegnung → 58

Iso Baumer

Die Türken und Europa → 76

Oliver Grasmück

Die Jungfrau Maria als Schlachtenhelferin → 98

Kleine Beiträge

Mariano Delgado

Konferenz des Internationalen Rates der Christen und Juden
an der Universität Fribourg → 113

† **Johannes Werner**

Missionsdruckereien um 1900 → 119

† **Mariano Delgado**

Neue Entwicklungen an Theologischen Fakultäten in Sachen
Missionswissenschaft und Religionswissenschaft → 123

Buchbesprechungen

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/Essen

Redaktionssekretariat

David Neuhold

Für die Schriftleitung

bestimmte Sendungen

werden erbeten an

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado

(ZMR) Universität Freiburg

Av. de l'Europe 20

CH-1700 Freiburg/Schweiz

Fon ++41/+26-300 74 03

Fax ++41/+26-300 96 62

eMail

mariano.delgado@unifr.ch

internet

www.unifr.ch/zmr

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

Ladenpreise

€ 42,00 je Jahrgang

€ 33,60 für Studenten

€ 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 100394

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 08193-71700

Fax 08193-71709

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
93. Jahrgang
2009

zmr

Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft

1911 begründet von
Joseph Schmidlin



Herausgeber
Internationales Institut für
missionswissenschaftliche
Forschungen e.V.

Inhalt

93. Jahrgang

ZMR 2009

Inhaltsverzeichnisse

1
Inhalt Heft 1-2

227
Inhalt Heft 3-4

Editorial

3
»Mission« –
nach wie vor ein Reizwort?
Hans Waldenfels SJ

163
Christentum in China
Michael Sievernich SJ

Abhandlungen

76
Baumer, Iso
Die Türken und Europa.
Eine vergessene Schrift von
J. H. Newman – neu gelesen

165
Brief des Heiligen Vaters
Papst Benedikt XVI. an die
Bischöfe, die Priester, die
Personen des gottgeweihten
Lebens und an die gläubigen
Laien der katholischen Kirche
in der Volksrepublik China
(2007)

254
Cervellera, Bernardo
Der Heilige Stuhl und China:
Der lange Marsch

205
Collani, Claudia von
Die Christliche Chinamission
der frühen Neuzeit
(16. bis 18. Jahrhundert).
Ein Überblick

313
Evers, Georg
Chinas Episkopat im
Kontext der asiatischen
Bischöfe der FABC

5
Gabriel, Karl
Die religiöse Situation Europas
zu Beginn des 3. Jahrtausends

98
Grasmück, Oliver
Die Jungfrau als Schlacht-
helferin. Chilenische Marien-
erscheinungen zur Zeit der
Conquista

242
Gu Yu, Lioba
»Wie sollen sie an den glauben,
von dem sie nichts gehört
haben?«
Wissenschaftliche Publizistik
und Forschung zum Christen-
tum im heutigen China



GKI 85

294

Gutheinz, Aloisius (Luis) SJ

Ein Vergleich der Religionspolitik in der Volksrepublik China (VRC) und in der Republik China-Taiwan (ROC) heute

264

Malek, Roman SVD

Jesus Christus und die »Gestalt seines Angesichts« im chinesischen Kontext. Ein Überblick

25

Pfüller, Wolfgang

Das Problem mehrfacher Religionszugehörigkeit. Ein Diskussionsbeitrag

193

Tamcke, Martin

Orientalisches und okzidentales Christentum in China im Mittelalter bis 1500

58

Tischler, Matthias M.

Grenzen und Grenzüberschreitung in der christlich-muslimischen Begegnung. Bemerkungen zum Stellenwert der Arabiskenntnisse in der abendländischen Missionsgeschichte

221

Rivinus, Josef SVD

Historischer und situativer Kontext der Evangelisierung im China des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts

16

Stephenson, Gunther

Beteiligt, skeptisch oder distanziert. Zur Krise der Religionswissenschaft

48

Vellguth, Klaus

Afrikanische Großfamilie und Kleine Christliche Gemeinschaften. Überlegungen zum Fundament der Kleinen Christlichen Gemeinschaften

304

Wenzel-Teuber, Katharina

Die katholische Kirche in China aus chinesischer Sicht. Beispiele aus Politik und Religionswissenschaft

37

Willems, Joachim

Pluralität statt Pluralismus. Der Blick der Kirchenleitung der Russischen Orthodoxen Kirche auf andere Religionsgemeinschaften

Kleine Beiträge

123

Delgado, Mariano

Neue Entwicklungen an Theologischen Fakultäten in Sachen Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

119

Werner, Johannes

Missionsdruckereien um 1900 – Ein Überblick

In memoriam

324

Gächter, Othmar SVD

Anton Quack SVD (1946-2009)

Berichte

113

Delgado, Mariano

Konferenz des Internationalen Rates der Christen und Juden an der Universität Fribourg

322

Collani, Claudia von

International Workshop in Krakau: Venturing into Magnum Cathay: 17th Century Polish Jesuits in China

Examensarbeiten

125

Theologische Examensarbeiten

Zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Im akademischen Jahr 2007-2008

Besprechungen

132

Austin, Alwyn

China's Millions. The China Inland Mission and Late Qing Society, 1832-1905 (Studies in the History of Christian Missions Series) *William Eerdmans Publishing Company/Grand Rapids 2007, XXXI u. 506 S. (Georg Evers)*

134

Arnstein Broderson, Alois

Die Nordpolmission. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Mission in den nordischen Ländern im 19. Jahrhundert (Forschungen zur Volkskunde 52) *Monsenstein und Vannerdat/Münster 2006, 138 S. (Reimund Haas)*

135

Danz, Christian / Körtner, Ulrich H. J. (Hg.)

Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie *Neukirchen-Vluyn/Neukirchener Verlag 2005, 227 S. (Joachim G. Piepke)*

137

Delgado, Mariano / Gutiérrez, Lucio

Die Konzilien auf den Philippinen (Konziliengeschichte, hg. v. Walter Brandmüller, Reihe A: Darstellungen) *Ferdinand Schöningh/Paderborn 2008, XXII u. 304 S., 6 Karten (Wolfgang Reinhard)*

139

Forcano, Benjamín / Lallana, Eduardo / Concepción, José María / Maximino, Cerezo B. (Eds.)
Pedro Casaldáliga.
Homenaje de amigos.
Las causas que dan sentido a su vida. Retrato de una personalidad
Nueva Utopía / Madrid 2008, 390 S.
(Stefan Silber)

140

Fürlinger, Ernst
Verstehen durch Berühren.
Interreligiöse Hermeneutik am Beispiel des nichtdualistischen Shivaismus von Kaschmir (Salzburger theologische Studien 29)
Tyrolia/Innsbruck 2006, 452 S.
(Wolfgang Gantke)

141

Jahnel, Christoph
Die lutherische Kirche in El Salvador. Kirchwerdung im Kontext von US-amerikanischer Mission, denominationellem Pluralismus, sozialer Anomie und politischer Unterdrückung (Missionswissenschaftliche Forschungen Neue Folge 21)
Erlanger Verlag für Mission und Ökumene / Neuendettelsau 2005, 467 S.
(Roland Spliesgart)

144

Kahl, Werner
Jesus als Lebensretter.
Westafrikanische Bibelinterpretationen und ihre Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft (New Testament Studies in Contextual Exegesis – Neutestamentliche Studien zur kontextuellen Exegese 2)
Peter Lang-Verlag / Frankfurt a. M. 2007, 532 S.
(Arnd Bünker)

146

Lerner Febres, Salomón / Sayer, Josef (Hg.)
Wider das Vergessen, Yuyanapaq.
Bericht der Wahrheits- und Versöhnungskommission Peru
Matthias-Grünwald-Verlag / Ostfildern 2008, 208 S.
(Stefan Silber)

147

Nielen, Holger
Prozessionsfeste und dramatische Spiele im interreligiösen Vergleich. Eine religionsphänomenologische Studie zu Fastnacht, Fronleichnam, Asura und Purim
Logos-Verlag/Berlin 2005, 567 S.
(Wolfgang Gantke)

147

Putz, Erna (Hg.)
Franz Jägerstätter. Der gesamte Briefwechsel mit Franziska. Aufzeichnungen 1941-1943
Mit einem Geleitwort von Manfred Scheuer
Styria/Wien 2007, 319 S.
(David Neuhold)

149

Spliesgart, Roland
»Verbrasilianerung« und Akkulturation. Deutsche Protestanten im brasilianischen Kaiserreich am Beispiel der Gemeinden in Rio de Janeiro und Minas Gerais (1822-1889) (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte: Asien, Afrika, Lateinamerika)
Harrassowitz Verlag / Wiesbaden 2006, 608 S.
(Richard Nebel)

151

Tokarski, Irene
Kirche und Partizipation in Bolivien. Die Option für die Armen der bolivianischen Kirche im Partizipationsprozess zur Armut-reduzierungsstrategie PRSP (Theologie und Praxis 30)
LIT/Münster 2006, 384 S.
(Stefan Silber)

152

Walter, Xavier
Confucius attendait-il Jésus Christ?
Francois-Xavier de Guibert / Paris 2008, 261 S.
(Georg Evers)

154

Weber, Franz / Fuchs, Ottmar
Gemeindetheologie interkulturell. Lateinamerika – Afrika – Asien (Kommunikative Theologie 9)
Matthias-Grünwald-Verlag / Ostfildern 2007, 335 S.
(Arnd Bünker)

155

Yousefi, Hamid Reza / Fischer, Klaus / Braun, Ina / Gantke, Wolfgang (Hg.)
Wege zur Religionswissenschaft. Eine interkulturelle Begegnung. Aspekte, Grundprobleme, Ergänzende Perspektiven
Traugott Bautz / Nordhausen 2007, 341 S.
(Manfred Hutter)

158

Zeitschrift für Neues Testament 8 (2005), Nr. 15
Themenheft zur »Mission im Neuen Testament«
Francke/Tübingen 2005
(Christoph Stenschke)

Anschriften

160 / 330

Anschriften
der Mitarbeiterinnen
und Mitarbeiter

ZMR

**Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft**

1911 begründet von
Joseph Schmidlin



Herausgeber

**Internationales Institut für
missionswissenschaftliche
Forschungen e.V.**

Redaktion

Mariano Delgado

Fribourg

verantwortlicher Schriftleiter

in Zusammenarbeit mit

Lothar Bily SDB

Benediktbeuern

Bénézet Bujo

Fribourg

Christoph Elsas

Marburg

Joachim Piepke SVD

St. Augustin

Günter Riße

Vallendar/Köln

Michael Sieverich SJ

Mainz/Frankfurt

Hans Waldenfels SJ

Bonn/Essen

Redaktionssekretariat

David Neuhold

*Für die Schriftleitung
bestimmte Sendungen
werden erbeten an*

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado

(ZMR) Universität Freiburg

Av. de l'Europe 20

CH-1700 Freiburg/Schweiz

Fon ++41/+26-300 74 03

Fax ++41/+26-300 96 62

eMail

mariano.delgado@unifr.ch

internet

www.unifr.ch/zmr

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

Ladenpreise

€ 42,00 je Jahrgang

€ 33,60 für Studenten

€ 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 100394

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 08193-71700

Fax 08193-71709

eMail

mail@eos-verlag.de

Internet

www.eos-verlag.de

Gestaltung

GraphicDesign

Sieverich & Rose

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

Heft 1-2 **Zeitschrift für**
93. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2009 **Religionswissenschaft**

Variaheft

Hans Waldenfels SJ

3 »Mission« – nach wie vor ein Reizwort?

Karl Gabriel

5 Die religiöse Situation Europas
zu Beginn des 3. Jahrtausends

Gunther Stephenson

16 Beteiligt, skeptisch oder distanziert
Zur Krise der Religionswissenschaft

Wolfgang Pfüller

25 Das Problem mehrfacher Religionszugehörigkeit
Ein Diskussionsbeitrag

Joachim Willems

37 Pluralität statt Pluralismus
*Der Blick der Kirchenleitung der Russischen Orthodoxen
Kirche auf andere Religionsgemeinschaften*

Klaus Vellguth

48 Afrikanische Großfamilie
und Kleine Christliche Gemeinschaften
*Überlegungen zum Fundament
der Kleinen Christlichen Gemeinschaften*

Matthias M. Tischler

58 Grenzen und Grenzüberschreitung
in der christlich-muslimischen Begegnung
*Bemerkungen zum Stellenwert der Arabischkenntnisse
in der abendländischen Missionsgeschichte*

-
- Iso Baumer**
76 Die Türken und Europa
Eine vergessene Schrift von J. H. Newman – neu gelesen

- Oliver Grasmück**
98 Die Jungfrau Maria als Schlachtenhelferin
Chilenische Marienerscheinungen zur Zeit der Conquista

Kleine Beiträge

- Mariano Delgado**
113 Konferenz des Internationales Rates der Christen
und Juden an der Universität Fribourg

- Johannes Werner**
119 Missionsdruckereien um 1900 –
Ein Überblick

- Mariano Delgado**
123 Neue Entwicklungen an Theologischen Fakultäten
in Sachen Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

- 125 **Theologische Abschlussarbeiten**

- 132 **Buchbesprechungen**

- 160 **Anschriften**

GK I 85

»Mission« – nach wie vor ein Reizwort?

Es war ruhiger geworden um den Begriff »Mission«. Als auch in anderen Religionen, selbst in Hinduismus und Buddhismus, der Begriff ohne jede Form von Aggressivität und Zwangsausübung gebraucht wurde, verlor auch der Begriff »christliche Mission« seinen nicht zuletzt in der Kolonialzeit entwickelten aggressiven Akzent. »Mission« bedeutete, dass wer immer überzeugt ist, dass etwas wahr und für ihn gut ist, sich gedrängt sieht, auch andere daran teilhaben zu lassen. In diesem Sinne ist jeder Gläubige frei, privat und öffentlich von seiner Glaubensüberzeugung Zeugnis abzulegen. Das schließt auch ein, dass Menschen in ihrer religiösen Überzeugung in Freiheit von einer Religionsgemeinschaft zu einer anderen hinüberwechseln bzw. »konvertieren« können.

Nun hat Papst Benedikt XVI. mit Wirkung vom 14. September 2007 die tridentinische Messform als »außerordentliche Form des Römischen Ritus« allgemein wieder zugelassen. Eine Konsequenz war, dass auch die Liturgie der Karwoche wieder in alter Weise gefeiert werden kann und sich die Frage stellt: Was bedeutet das für die Großen Fürbitten, konkret: für die Fürbitte für die Juden, die früher (und auch jetzt) lateinisch überschrieben ist: »Pro conversione Iudaeorum«? Mit dieser Frage ist das Thema »Judenmission« erneut auf dem Tisch. Sie sorgt nicht zuletzt im deutschsprachigen Raum für Unruhe und Protest im Verhältnis zwischen Juden und Christen.

Die Frage ist berechtigt: Warum hat Rom in dieser delikaten Frage nicht einfach an der Formulierung der Bitte von 1970 für alle verpflichtend festgehalten? In der deutschen Übersetzung lautet sie seit 1974: »Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat. Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will: Allmächtiger, ewiger Gott, du hast Abraham und seinen Kindern deine Verheißung gegeben. Erhöre das Gebet deiner Kirche für das Volk, das du als erstes zu deinem Eigentum erwählt hast. Gib, dass es zur Fülle der Erlösung gelangt. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.«

Für die außerordentliche Form der Römischen Liturgie hat der Vatikan am 4. Februar 2008 eine neue Fassung veröffentlicht, die der von 1970 gegenüber auf jeden Fall wie ein Rückschritt erscheinen muss: »Lasst uns auch beten für die Juden, dass Gott, unser Herr, ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus erkennen, den Retter aller Menschen: Allmächtiger, ewiger Gott, du willst, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Gewähre gnädig, dass beim Eintritt der Fülle aller Völker in deine Kirche ganz Israel gerettet wird. Durch Christus, unseren Herrn.«

Inzwischen hat der Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 9. März 2009 eine Erklärung mit dem Titel »Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen« veröffentlicht. Der Text erscheint leider an vielen Stellen mit heißer Nadel gestrickt. Vieles von dem, was gesagt wird, ist heute selbstverständlich. Manches aber bleibt fragwürdig. Unbestritten ist, dass der Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat, ungekündigt ist. Unbestritten sollte aber auch sein, dass Gott nicht zwei Völker, sondern ein Gottesvolk berufen hat, das aus Juden und Heiden besteht. Ist nicht die trennende Wand zwischen Juden und Heiden niedergerissen (vgl. Eph 2,11-21)? Eine

Formulierung wie »Neben dem Bundesvolk Israel steht das Volk Gottes aus den Völkern« (Nr. IV.2) ist fragwürdig.

Die wichtigen Kapitel 9-11 des Römerbriefes, in denen Paulus um sein Verständnis der Juden in der Situation nach Christus ringt, bedürften einer sorgfältigeren Lektüre. Die Kapitel sprechen unmissverständlich von der Treue Gottes zu den Juden, aber auch von der Treulosigkeit des Volkes im Laufe der Geschichte. Für die aus dem Heidentum kommenden Christen ist all das kein Grund zum Übermut, folglich auch nicht zur Selbstüberschätzung. Sie sind nichts als Zweige eines wilden Ölbaums, die in den edlen Ölbaum eingepropft sind und aus der Kraft der Wurzel leben. Paulus erinnert daran: »Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.« (11,18) Es besteht in der Tat kein Anlass, dass die aus den Heiden kommenden Christen die Juden »missionieren«. Doch Dialog ist mehr als eine belanglose Unterhaltung. Wenn schon Röm 9-11 gelesen wird, sollte man die Zitate des Paulus aus der Bibel des Volkes Israel nicht verschweigen, sondern bedenken und sich fragen, was sie angesichts der Sicht des Paulus nach Christus besagen.

Ohne Zweifel belastet die Geschichte des Christentums, dass die Christen aus den Heiden sich über Jahrhunderte hinweg nicht im Sinne des Paulus verhalten haben, sondern »überheblich« waren (Röm 11,20). Die Geschichte spricht von Antijudaismus, Zwangskonversionen, Ghettobildung, Pogromen und am Ende vom Holocaust. Tatsächlich hat die Trennung von Juden und Christen nach einer kurzen Anfangsphase es auch mit der Jesusgestalt und seiner Botschaft zu tun (vgl. F. MUSSNER, in *LThK*³, Bd. 5, 1044f.). All das ist heute nicht zu verschweigen und muss immer neu in Erinnerung gebracht werden. In diesem Sinne gibt es Sünden der Christen. Papst Johannes Paul II. hat sich in seinem großen Schuldbekennnis am 12. März 2000 ausdrücklich dazu bekannt. Den Abschnitt über die Juden hat Kardinal Cassidy mit folgenden Worten eingeleitet: »Lass die Christen der Leiden gedenken, die dem Volk Israel in der Geschichte auferlegt wurden. Lass sie ihre Sünden anerkennen, die nicht wenige von ihnen gegen das Volk des Bundes und der Seligpreisungen begangen haben, und so ihr Herz reinigen.«

Danach betete der Papst: »Gott, unser Vater, du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, deinen Namen zu den Völkern zu tragen. Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden ließen. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes.«

In einer Zeit, in der die Aufhebung der Exkommunikation der vier illegitim geweihten Lefèbvre-Bischöfe in Kirche und Welt für so viel unnötige Unruhe sorgt, sollte auf jeden Fall der Eindruck vermieden werden, als ob die Kirche hinter das im 2. Vatikanischen Konzil Erreichte zurückkehren wolle. Es darf deshalb auch nicht der Eindruck entstehen, als habe das Konzil nicht zu Korrekturen gerade auch im Verhältnis und im Umgang zwischen den Juden, »unseren älteren Brüdern«, und den Christen geführt. Juden und Christen sind je auf ihre Weise eingeladen, sich zum Treuebund Gottes zu bekennen. Dieses Bekenntnis in die Welt hinein zu tragen und zu bezeugen, ist Sache aller, die glauben. Das Zeugnis kann niemandem verwehrt werden. Im Übrigen aber leben Juden und Christen in der einen, von Gott bestimmten Geschichte, in der die konkrete Vermittlung des von Gott verheißenen und geschenkten Heils am Ende Gottes und nicht der Menschen Sache ist.

Hans Waldenfels SJ

Die religiöse Situation Europas zu Beginn des 3. Jahrtausends

von Karl Gabriel

1 Die religiöse Landschaft Europas: ein Überblick

In den europäischen Ländern hat sich in den letzten Jahren eine wachsende religiöse Vielfalt herausgebildet, die – bei allen Unterschieden in den einzelnen Ländern – eine gemeinsame Struktur erkennen lässt.¹ Alle europäischen Länder haben eine historisch gewachsene Prägung durch die katholische oder evangelische Kirche oder durch beide großen Kirchen zugleich. Überall in Europa ist der Mitgliederanteil an den großen Kirchen seit mehreren Jahrzehnten rückläufig, so dass Räume für eine den traditionellen konfessionellen Pluralismus überschreitende religiöse Vielfalt entstanden sind.² Zahlenmäßig gewachsen sind in der Regel die kleineren christlichen Religionsgemeinschaften, die sich in verschiedenen Phasen von ihren Mutterkirchen gelöst haben. Besonders im Protestantismus ziehen die so genannten Freikirchen und Sekten in ihren Gemeinden eine wachsende Zahl von Gläubigen an. Zur Vielfalt der religiösen Landschaft Europas gehört auch, dass die verschiedenen Traditionen der orthodoxen Kirchen ihre Präsenz verstärkt haben. So gehören in Deutschland beinahe 1 Million Gläubige zu den orthodoxen Kirchen. Die Veränderung der religiösen Landschaft Europas macht sich am stärksten darin bemerkbar, dass die übrigen Weltreligionen neben dem Christentum zu einer bis in den Alltag wahrnehmbaren Realität geworden sind. Die Migrationsprozesse der letzten Jahrzehnte haben dazu geführt, dass die islamischen Gemeinschaften in vielen Ländern Europas zur dritt- oder zweitgrößten religiösen Gruppierung geworden sind. Für Westeuropa ist der Islam zu der Einwanderungsreligion schlechthin geworden. Die jüdischen Gemeinden in Europa haben durch den Zuzug besonders aus Osteuropa an Mitgliedern und Bedeutung gewonnen. Aber auch Buddhismus und Hinduismus sind in verstärktem Maße zu einer Realität in Europa geworden. Der Religionspluralismus in Europa beschränkt sich aber nicht auf die großen Kirchen, die Freikirchen, die Orthodoxie und die übrigen Weltreligionen. Zur religiösen Realität Westeuropas gehören auch neureligiöse oder synkretistische Gemeinschaften und Bewegungen. Für Deutschland kommt Volkhard Krech allein auf 22 solcher Gemeinschaften mit insgesamt 140.000 Mitgliedern.³ Der Einfluss der religiösen Szenerie auf die kulturelle Entwicklung in Europa ist aber deutlich höher als es die Mitgliederzahlen vermuten lassen. Zieht man noch in Betracht, dass die Protestantismen und Katholizismen in den einzelnen

1 Karl GABRIEL, Religionen und ihre Stellung zum Staat – eine soziologische Bestandsaufnahme, in: *Religionen in Deutschland und das Staatskirchenrecht* (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 39), Münster 2005, 12f., Eileen BARKER, Yet More Varieties of Religious Experience. Diversity and Pluralism in Contemporary Europe, in: Hartmut LEHMANN

(Hg.), *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa*. Freikirchen und Sekten, Göttingen 2005, 156-172; José CASANOVA, Die religiöse Lage in Europa, in: Hans JOAS / Klaus WIEGANDT (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007, 322-357.

2 Wolfgang JAGODZINSKI / Karel DOBELAERE, Der Wandel kirchlicher Religion in Westeuropa, in: Jörg BERGMANN u. a. (Hg.), *Religion und*

Kultur (Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie), Opladen 1993, 68-91.

3 Volkhard KRECH, Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland – eine religionssoziologische Bestandsaufnahme, in: Hartmut LEHMANN (Hg.), *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa*. Freikirchen und Sekten, Göttingen 2005, 132-134.

Ländern Europas sich erheblich voneinander unterschieden, so kann man die Meinung Hartmut Lehmanns teilen, der mit eigenem Erstaunen feststellt, »dass sich die religiöse Szene in Europa in vielerlei Hinsicht nicht mehr von derjenigen der USA unterscheidet«. ⁴ In einem Punkt bleibt aber eine scharfe Differenz zwischen Europa und den USA. Westeuropa besitzt – ganz anders als in den USA – Regionen, in denen die Nichtmitgliedschaft in irgendeiner Religionsgemeinschaft für die Mehrheit der Bevölkerung nicht nur ein Faktum darstellt, sondern sich auch als Norm etabliert hat. An der Spitze steht hier der Osten Deutschlands, in dem drei Viertel der Bevölkerung – mit eher steigender Tendenz – keiner Religionsgemeinschaft angehört. ⁵ Der westeuropäische Säkularismus ist zwar in keiner Glaubensgemeinschaft organisiert, prägt aber den europäischen religiösen Kontext – gerade unter den Gebildeten – im Kontrast zum us-amerikanischen nach wie vor in hohem Maße. ⁶

Insgesamt lässt sich sagen, dass Europa eine hohe weltanschaulich-religiöse Vielfalt aufweist. Bis heute fehlt aber eine auch die religiösen Minderheiten einschließende genauere religiöse Topographie Europas am Beginn des 21. Jahrhunderts. ⁷

Welche längerfristigen Entwicklungstrends bestimmen die Lage der institutionalisierten Religiosität in Europa? Darum soll es in meinen folgenden Ausführungen gehen.

2 Entkirchlichung

Die Spannung zwischen moderner Gesellschaft und Religion spiegelt sich in Europa in einem Prozess fortschreitender Entkirchlichung wider. Eine Trendwende in Sachen kirchlicher Religion ist auch für das 21. Jahrhundert nicht in Sicht. Die Religionsforschung konstatiert insbesondere für den Westen und Norden Europas einen lang anhaltenden, schrittweise forcierten Rückgang der kirchlich institutionalisierten Religion. Er kommt sowohl im Verblasen des für die kirchlichen Glaubensüberzeugungen konstitutiven Glaubens an einen persönlichen Gott wie im Abrücken vom kirchlich formulierten Glauben an ein Leben nach dem Tod zum Ausdruck. Ebenso schwächt sich empirisch nachweisbar die Bindung an die Institution Kirche ab. Denselben Trend zeigt die Dimension kirchlich-ritueller Praxis an: der regelmäßige Gottesdienstbesuch ist rückläufig, eine regelmäßige Gebetspraxis wird seltener und kirchliche Verhaltensnormen finden signifikant weniger Gehorsam. ⁸ Der kontinuierliche Rückgang kirchlich verfasster Religion wurde durch Phasen beschleunigter Ablösung von kirchlichen Vorgaben zwischen der Mitte der 60er und 70er Jahre und in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts überlagert.

4 Hartmut LEHMANN, Freikirchen und Sekten in Europa am Beginn des 21. Jahrhunderts. Einführende Bemerkungen, in: DERS. (Hg.), *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa*. Freikirchen und Sekten, Göttingen 2005, 8.

5 Detlef POLLACK, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Tübingen 2003, 108–131.

6 Eileen BAKER (Yet more Varieties [wie Anm. 1]) unterscheidet einen Hard Secularism von einem Apathic Secularism (Anm. 1, 165–168).

7 LEHMANN, Freikirchen und Sekten (wie Anm. 4), 9.

8 JAGODZINSKI/DOBELAERE, Der Wandel kirchlicher Religion (wie Anm. 2), 68–91; Michael N. EBERTZ, *Erosion der Gnadenanstalt*. Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt a. M. 1998; Karl GABRIEL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. Br. 2000.

9 Detlef POLLACK, Die Wiederkehr des Religiösen. Eine neue Meistererzählung der Soziologen, in: *Renaissance der Religion*. Mode oder Megathema? (Herder Korrespondenz spezial), Freiburg i. Br. 2006, 8.

10 Werner FUCHS-HEINRITZ, Religion, in: DEUTSCHE SHELL (Hg.), *Jugend 2000*, Bd. 1. Opladen 2000, 157–180, 162.

11 Christof WOLF, Religiöse Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland, in: Jürgen FRIEDRICH / Wolfgang JAGODZINSKI (Hg.), *Soziale Integration*. Sonderheft 39 der KZfSS, Opladen/Wiesbaden 1999, 320–348.

12 POLLACK, *Säkularisierung* (wie Anm. 5), 77–131.

Tabelle 3: Religiosität und Kirchlichkeit in ausgewählten Ländern Westeuropas (2006)⁹

Länder	Konfessionszugehörigkeit	Kirchgangshäufigkeit (wöchentlich)	Glaube an Gott	Astrologie	Okkultismus
Irland (n = 931)	95,6	54,4	84,4	17,8	19,6
Portugal (n = 1001)	91,3	19,1	89,7	26,5	24,3
Finnland (n = 931)	89,0	2,9	74,4	15,8	9,3
Westdeutschland (n = 717)	81,2	8,7	71,3	18,2	12,2
Ostdeutschland (n = 563)	29,6	3,0	40,0	16,3	8,1

Besonders drastisch fällt der Rückgang der kirchlich verfassten Religion unter den Jugendlichen aus. So konstatierte schon die 13. Shell-Jugendstudie Jugend 2000 mit Rückblick auf die letzten 15 bzw. 10 Jahre: »Nur noch ein knappes Drittel der westdeutschen Jugendlichen betet und glaubt an ein Weiterleben nach dem Tod, nur noch ein Sechstel geht zum Gottesdienst. Das 1991 sowieso schon niedrige Niveau bei den Jugendlichen in den neuen Bundesländern ist weiter abgerutscht; Gottesdienstbesuch und Beten sind Praktiken von kleinen Minderheiten geworden.«¹⁰ Insgesamt ist festzustellen, dass die kirchlich verfasste Religion einen Verlust an Selbstverständlichkeit und Normalität zu verzeichnen hat. Trotz ihrer weiter dominierenden Stellung besitzt sie kein Monopol mehr auf Religion. Die sozial gestützte Motivation zu Übernahme kirchlicher Glaubensvorstellungen und Normvorschriften ist gesunken und das Netz sozialer Kontrolle hat an Wirksamkeit verloren. Die kirchliche Religion – so lässt sich zusammenfassen – hat ihren Charakter als »zwingende« Primärinstitution verloren und ist zu einer (ab-)wählbaren Sekundärinstitution geworden. Diese Entwicklung dürfte sich – möglicherweise in abgeschwächter Form – auch in den kommenden Jahren fortsetzen.

3 Pluralisierung der und in den Religionen

Die Gesellschaften Europas weisen eine wachsende Pluralisierung und Individualisierung auf dem Feld der Religionen auf. Man kann zunächst eine *interorganisatorische* Pluralisierung – Anstieg der religiösen und konfessionellen Heterogenität – von einer *intraorganisatorischen* Pluralisierung – der Zunahme der Vielfalt innerhalb der Religionsgemeinschaften – unterscheiden.¹¹ Die *interorganisatorische* Pluralisierung, die in Deutschland z. B. nach dem Ausweis der Forschung von 1939 bis 1961 trotz aller Umbrüche nahezu gleich geblieben ist, wächst seit Anfang der 1960er Jahre. Zwei Prozesse sind es, die hier die Hauptrolle spielen. Zwischen den Jahren 1950 und 1987 ist in Westdeutschland der Anteil der Konfessionslosen von 3,7 auf 8,0 % gestiegen, während der Mitgliederrückgang aus der Evangelischen Kirche rund 9% betrug. Gleichzeitig wuchs der Anteil der anderen, nicht-christlichen religiösen Gemeinschaften von 0,2 auf 4,7%. Mit der Wiedervereinigung hat die religiöse und konfessionelle Heterogenität in Deutschland seit den 1990er Jahren noch einmal einen erheblichen Schub bekommen.¹²

Die intraorganisatorische Pluralisierung macht sich in den beiden großen Kirchen durch eine Differenzierung und Auseinanderentwicklung der Muster bemerkbar, in denen jeweils die Mitgliedschaft praktiziert wird. Neben der inter- und intraorganisatorischen Pluralisierung wächst auch der religiöse Pluralismus auf der individuellen Ebene. Dies betrifft etwa – wie Studien lokaler Netzwerke zeigen – die Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen. So hat sich für die Stadt Köln gezeigt, dass die Verwandtschaften noch die größte konfessionelle Geschlossenheit aufweisen, die Jüngeren deutlich seltener einen Ehepartner gleicher Konfession haben und die sozialen Beziehungen zu Freunden, Kollegen, Nachbarn und anderen nicht-verwandten Personen einen religiös-konfessionell gemischten Charakter angenommen haben.¹³ Gleichzeitig lässt sich auf der intrapersonellen Ebene eine Zunahme der so genannten »Patchwork-Religiosität« beobachten. In Sachen Religion scheint zunehmend – so der Titel einer gründlichen Schweizer Studie – tendenziell »jede(r) ein Sonderfall« geworden zu sein.¹⁴ Das einst homogene religiöse Feld wandelt sich hin zu einer Struktur, in der sich die einzelnen ihre Religion selbst zusammenbasteln.

Die wachsende religiöse Pluralisierung betrifft – so lässt sich zusammenfassen – sowohl die institutionell-organisatorische Ebene als auch die Ebene der Personen mit den Phänomenen der Individualisierung und der Zunahme der so genannten »Patchwork-Religiosität«. Prozesse religiöser Pluralisierung werden aller Voraussicht nach in den kommenden Jahren nicht zum Stillstand kommen. Sie stehen in enger »Wahlverwandtschaft«¹⁵ mit Prozessen religiöser Individualisierung.

4 Individualisierung der Religiosität

Die Individualisierung der Religiosität verändert das »religiöse Feld« von Grund auf.¹⁶ Der wichtigste Parameter der Veränderung besteht in einer folgenreichen Verschiebung der Machtbalance zugunsten des Individuums. An die Stelle des klassischen Modells klar definierter Religion mit organisierter Repräsentanz ist bisher kein ähnlich strukturiertes, alternatives Modell getreten. Es ist auch kein Symbol- und Ritualkomplex geschweige denn eine Instanz in Sicht, die die Leerstelle des alten füllen könnte.¹⁷ Vielmehr wandelt sich das einst von einem Monopolanbieter beherrschte religiöse Feld hin zu einer Struktur, in der sich die einzelnen ihre Religion selbst zusammenbasteln. Je nach Alter, Milieueinbindung und Beeinflussung durch modernisierte Lebensstile variiert das Muster der Bastelei. Der religiöse Flickenteppich der Älteren zeigt trotz unübersehbarer Phänomene der Auswahl

13 WOLF, Religiöse Pluralisierung (wie Anm. 11), 337f.

14 Alfred DUBACH / Roland J. CAMPICHE (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, Zürich/Basel 1993.

15 Max WEBER, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1972, 83

16 Der Begriff des religiösen Feldes geht auf Pierre BOURDIEU zurück. Er versteht darunter einen Raum in dem – noch zu bestimmende – Akteure (Priester, Prophet, Zauberer

usw.) Kämpfe um die Durchsetzung einer legitimen Definition sowohl des Religiösen als auch der verschiedenen Arten, die religiöse Rolle zu erfüllen, austragen (*Rede und Antwort*, Frankfurt a. M. 1992, 231f.).

17 Thomas LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991, 178–183.

18 Werner HELSPER, *Okkultismus*. Die neue Jugendreligion? Opladen 1992.

19 Michael KRÜGGELER, *Inseln der Seligen: Religiöse Orientierungen in der Schweiz*, in: DUBACH / CAMPICHE (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, Zürich/Basel 1993, 93–132; Rainer SACHAU, *Westliche*

Reinkarnationsvorstellungen.

Zur Religion in der Moderne, Gütersloh 1997.

20 Horst STENGER, *Die soziale Konstruktion okkultur Wirklichkeit*. Eine Soziologie des »New Age«, Opladen 1992.

21 Hans-Joachim HÖHN, *Gegen-Mythen*. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart, Freiburg i. Br. 1994, 118.

22 LUCKMANN, *Unsichtbare Religion* (wie Anm. 19), 166–171.

23 Hans-Georg SOEFFNER, *Die Ordnung der Rituale*. Auslegung des Alltags, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1992.

nach wie vor eine große Nähe zum überkommenen religiösen Modell. Mit einer deutlichen Grenze um das 45. bis 50. Lebensjahr herum nehmen zu den jüngeren Jahrgängen hin die eigengewirkten Anteile zu. Den Extrempol in dieser Richtung bilden Jugendliche aus der Okkultszene mit einer ausgeprägten »Sinn-Bastelei« und der Suche nach dem »Okkult-Thrill« mit hoher Erlebnisintensität.¹⁸ Neben dem Alter ist als beeinflussender Faktor für das jeweilige Muster der »Bastelei« die Nähe und Ferne zu den kirchlich-konfessionellen Milieus von Bedeutung. In ihrer Nähe nimmt die »Bastelei« die Form einer persönlichen Hierarchisierung der Glaubenswahrheiten und des synkretistischen Einbaus neuer Elemente an. So scheint es einer Vielzahl von Kirchgängern keine großen Schwierigkeiten zu bereiten, Ideen der Reinkarnation in ihr kirchlich geprägtes individuelles Glaubenssystem zu integrieren.¹⁹ Lebenslange Auswahl und häufig wechselnde Lösungen der Sinnsuche mit hohen reflexiven Anteilen finden wir insbesondere in den neureligiösen Szenen des New Age²⁰. Auch in den ländlich geprägten Regionen hat in den letzten Jahren mit dem Nachlassen der kollektiven Kontrollen insgesamt der Anteil der »Auswahlchristen« erkennbar zugenommen. In dieser Dimension bildet die auf schnellen Umschlag und Verbrauch hin angelegte »City-Religion«²¹ der jungen Gutverdienenden in den großstädtischen Ballungszentren einen Extremfall von »Bastelei«.

Das neue Feld des Religiösen hat die Tendenz, den Raum des Religiösen eher zu erweitern als zu verengen. Die Macht zur Eingrenzung des Religiösen können die Kirchen nur noch in spezifischen Fällen von als sozial schädlich definierbaren Jugendsekten mehr oder weniger erfolgreich behaupten. In diesen Zusammenhang gehören Phänomene der Wiederkehr des Okkulten in den Alltag hochmodernisierter Gesellschaft oder die Tendenz zur Sakralisierung von Liebesbeziehungen. Das neue religiöse Feld verändert aber auch die Qualität der Religion. Sie nimmt eine stärker persönlich-subjektive, erlebnis- und erfahrungsbezogene Form an. Damit sinkt die Transzendenzspannweite des Religiösen. Große Transendenzen ohne herstellbare Bezüge zur Erlebniswelt des einzelnen lassen sich nur noch schwer und unter besonderen Vorkehrungen tradieren. Sie sind zu ihrer Plausibilisierung zumindest auf mittlere und kleine Transendenzen angewiesen.²² Symptomatisch erscheint die Tendenz zur Sakralisierung des Individuums und von Gruppenbezügen als typischen Orten sozial unsichtbarer Religiosität. Sichtbar werden die neuen Formen von Religiosität in den neuen Ritualisierungen innerhalb abweichender Jugendszenen wie den Punks und den demonstrativen Massenritualen der Musikszene.²³ Wie selbst das verwendete symbolische Material der Punkszene zeigt, bildet die christliche Symbolwelt nach wie vor das Reservoir, aus dem auch die Formen neuer Religiosität schöpfen. Unverkennbar sind die Phänomene einer individuellen »Bastelei« und selbst die Sakralisierung des Individuums in der modernen Christentumsgeschichte – insbesondere in der protestantischen Tradition – angelegt. Daran mag es liegen, dass die tiefgreifenden Veränderungen des religiösen Feldes bis heute nicht zu einem revolutionären Umbruch des Religionssystems der europäischen Gesellschaften insgesamt geführt haben. Durch vielfältige, konfliktbeladene Inkulturationsprozesse ist es den Kirchen bis heute gelungen, dem Wandel des Religiösen so weit zu folgen, dass die in den neuen Entwicklungen angelegte Sprengkraft bisher eher verdeckt geblieben ist.

Der Auflösung des tradierten religiösen Modells und der Tendenz zur Individualisierung des Religiösen entspricht auf der Seite der Anbieter eine marktanaloge Pluralisierung der Akteure. Um das vom tradierten Modell freigegebene Feld des Religiösen wird auf vielfältige Weise gerungen. Alle Akteure bewegen sich in einem Feld, dessen Institutionalisierung nur noch sekundären Charakter besitzt. Dies macht die Akteure zu Anbietern von Symbolen, Ritualen und Lebensstilen auf einem Markt, der strukturell die privaten Nachfragerinteressen begünstigt. Zur neuen Macht der Begrenzung des Religiösen wird

damit die Logik des Marktes. Sie schafft die neue Pluralität des Religiösen, hat aber auch die Tendenz, sie gleichzeitig nach Marktgesichtspunkten zu begrenzen. Für faktisch alle Felder des klassischen religiösen Monopols existieren heute erfolgreich als nichtreligiös definierte Alternativen oder zumindest Substitute, auf die das wählende Publikum ausweichen kann. Dank der Massenmedien erreicht das Angebot an Alternativen und Substituten auch den letzten Winkel der Gesellschaft. Die neue Marktsituation und die durch sie erzeugte kulturelle Reflexivität gibt den Anbietern so genannter neuer Religiosität wachsende Chancen. Die Verbreitung der als »Neue religiöse Bewegungen« etikettierten Psychokulte und Therapien spiegelt deutlich die Logik des Marktes wieder. Sie finden ihre Anhänger unter den gut verdienenden Großstädterinnen und Großstädtern zwischen 30 und 50, die sich die Kursgebühren auf dem spirituellen Weg zu Einsicht, Gesundheit, Glück und Erfolg leisten können.²⁴ Für eine Dynamisierung des Marktes von Weltdeutungen und Lebensstilen sorgen die Massenmedien, allen voran das Fernsehen. Unter dem Gesichtspunkt des Informations- und Sensationswerts überzeichnen sie tendenziell Quantität und Ausprägung der alternativen Angebote auf dem religiösen Markt.²⁵ Unter dem Etikett »Neue religiöse Bewegungen« verbergen sich auch jene Angebote, die auf die marktinduzierte Verunsicherung nicht mit einer Erhöhung der Reflexivität reagieren, sondern umgekehrt deren Vernichtung versprechen. Fundamentalistische Angebote verdanken ihre Chancen insofern der Marktlogik, als sie jenes für die religiöse Tradition zentrale Bedürfnis ausbeuten, das die marktförmige Religion nicht mehr zu erfüllen vermag: das Bedürfnis nach alternativloser Sicherheit und absoluter religiöser Beheimatung. Streng hierarchische Strukturen, eine scharfe Abgrenzung nach außen und dualistisch abwertende Deutungen der Umwelt sollen einen stets gefährdeten Damm bilden gegen den Bazillus des verunsichernden religiösen Selbstdenkertums.

Mit Blick auf Europa von religiöser Individualisierung zu sprechen, bietet die Möglichkeit, die nur schwach oder (noch) nicht institutionalisierten religiösen Erfahrungs- und Kommunikationsformen analytisch erschließbar zu machen. Welche Realität und Bedeutung man auf dem Feld des Religiösen den Ausprägungen eines vorinstitutionellen Raums zuspricht, bestimmt in hohem Maße die Präferenzen der Begriffs-, aber auch der Methodenwahl. Entscheidet man sich exklusiv für ein massenstatistisch-quantitatives Forschungsinstrumentarium, verschwindet die individualisierte Religiosität leicht im Zwischenraum von Religionslosigkeit und religiös indifferenter Halbdistanz zur Kirchlichkeit.²⁶ Bezieht man auch das qualitative Forschungsinstrumentarium mit ein, bekommt die individualisierte Religiosität erst ihre Konturen.

5 Deprivatisierung

Die Kritik an der klassischen Säkularisierungsthese ist nicht bei der Feststellung von religiösen Pluralisierungs- und Individualisierungsprozessen stehen geblieben, sondern hat durch Hinweise auf Prozesse der Deprivatisierung der Religion eine neue Stoßrichtung erhalten. Franz Höllinger hat in einer interessanten Studie die Daten des World Value Survey und des International Social Survey Programme für 10 Länder Europas und der USA vergleichend ausgewertet und zur Erklärung der Ergebnisse die These entwickelt, der gesellschaftliche Modernisierungsgrad allein könne die nationalen Unterschiede in der jeweiligen Stellung von Religion, Christentum und Kirche nicht hinreichend erklären.²⁷ Zu einer schlüssigeren Erklärung gelange man, wenn man die Geschichte der jeweiligen nationalen religiösen Kulturen und Mentalitäten in den Blick nehme. Auf zwei bis heute

(nach-)wirkende Konfliktfelder der Religion und ihrer Repräsentanten weist Höllinger hin. Zum einen sei es entscheidend, ob von Beginn der Christianisierung an die kirchlich verfasste Religion die politische Herrschaft stützte bzw. sich diese der Religion bei der gewaltförmigen Durchsetzung ihrer Herrschaft bediente, oder ob umgekehrt die Religion in der Auseinandersetzung mit der politischen Herrschaft als auf Seiten des Volkes stehend wahrgenommen wurde.²⁸ Als zweites, für die nationalen Religionskulturen prägendes Konfliktfeld, verweist Höllinger auf die jeweilige Größe der Kluft zwischen der gelebten Sexual- und Ehemoral auf der einen Seite und den kirchlichen Normvorschriften und der Art ihrer Durchsetzung auf der anderen Seite.²⁹ Wo die christliche Religion – so die These Höllingers – überwiegend herrschaftsstützend und repressiv in ihrer Ehe- und Sexualmoral auftrat und wahrgenommen wurde, bereitete sie selbst das Feld für das, was heute allein als eine Folge des Modernisierungsprozesses erscheint. Wo sie eine kulturelle Verankerung im Volk gefunden hat, nahm der Modernisierungsprozess bis in die Gegenwart hinein einen anderen Verlauf.

An die Anfragen Höllingers hinsichtlich des determinierenden Zusammenhangs von Modernität und Entkirchlichung bzw. Säkularisierung schließt sich eine Diskussion an, die aus der amerikanischen Religionssoziologie kommt. So scheut sich etwa José Casanova nicht, direkt von »deprivatization of modern religion« zu sprechen.³⁰ Die katholische Befreiungstheologie Lateinamerikas und der islamische Fundamentalismus – so Casanova – haben seit den 1980er Jahren die Frage nach der öffentlichen Rolle von Religion neu auf die Tagesordnung gebracht. Aus den Ergebnissen von fünf Fallstudien konfessionell wie politisch sehr unterschiedlicher Länder (Spanien, Polen, Brasilien, der evangelikale Protestantismus und der Katholizismus in den USA) zieht Casanova folgende Schlussfolgerungen: Um das Verhältnis von Religion und Modernität schärfer als in der bisherigen religionssoziologischen Forschung in den Blick zu bekommen, müsse man folgende drei, im Säkularisierungsbegriff verschränkten Dimensionen klar voneinander trennen: Säkularisierung als strukturelle Differenzierung der Gesellschaft, als Niedergang religiösen Glaubens und religiöser Praktiken und als Zurückdrängung der Religion in die Privatsphäre.

Strukturelle Differenzierung – so die Argumentation Casanovas – ist ein mit der Moderne zur Durchsetzung gelangter Trend und konstitutiv mit modernen gesellschaftliche Strukturen verbunden. Modernitätsinkompatibel sind damit sowohl etablierte (Staats-) Kirchen als auch die dem modernen Bürgerschaftsprinzip widersprechende Fusion von politischen und religiösen Gemeinschaften bzw. eine parteipolitische Organisation religiöser Traditionen.³¹ Unter den Bedingungen der Religionsfreiheit nehmen vom säkularen Staat aus betrachtet alle Religionen den Charakter von freiwilligen Vereinigungen bzw. Denominationen an.

24 Rainer WASSNER, *Neue Religiöse Bewegungen in Deutschland*. Ein soziologischer Bericht (EZW-Texte 113), Stuttgart 1991.

25 Eileen BARKER, *Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt*, in: Jörg BERGMANN, *Religion und Kultur* (wie Anm. 2), 231–248.

26 Deutlich wird dies an der Kritik Pollacks an der religiösen Individualisierungsthese: POLLACK, *Säkularisierung* (wie Anm. 5) 149–182.

27 Franz HÖLLINGER, *Volksreligion und Herrschaftskirche*. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften, Opladen 1996, 20ff.

28 HÖLLINGER, *Volksreligion* (wie Anm. 27), 20.

29 HÖLLINGER, *Volksreligion* (wie Anm. 27), 28off.

30 José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago and London 1994, 211; DERS., Chancen und Gefahren öffentlicher Religion, in: Otto KALLSCHEUER (Hg.), *Das Europa der Religionen*. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1996, 181–210.

31 José Casanova hat neuerdings seine These an dieser Stelle modifiziert: Public religions revisited, in: Hermann-Josef GROSSE KRACHT / Christian SPIESS (Hg.), *Christentum und Solidarität*. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie (FS Karl Gabriel), Paderborn u. a. 2008, 313–348, hier 320–329.

Obwohl die Säkularisierungstheorie sich vorwiegend aus Beobachtungen auf der zweiten Dimension – dem Verfall religiösen Glaubens und religiöser Praktiken unter Modernisierungsbedingungen – speist, weist Casanova mit Nachdruck darauf hin, dass es sich in diesem Fall nicht um einen strukturellen Trend der Moderne handele. Die vergleichend in den Blick genommene Datenlage sei besser zu erklären, wenn man den Rückgang religiösen Glaubens und Handelns in Bezug setzte zu der Frage, wie die religiösen Traditionen jeweils auf die strukturelle Differenzierung der Gesellschaft im Modernisierungsprozess reagiert haben. Als grobe Orientierung könne die Regel gelten, dass dort, wo sich etablierte Religionen gegen den Trend struktureller Differenzierung gestemmt haben und wo entsprechend die Aufklärung in soziale Bewegungen antireligiösen und antikirchlichen Charakters einmündete, es auch zu den für viele westeuropäischen Gesellschaften typischen Verfallserscheinung religiösen Glaubens gekommen sei. Wo sich umgekehrt Religionen von Anfang an auf die strukturelle Differenzierung eingelassen und die Struktur von Freiwilligen-Organisationen angenommen haben, haben sich für Casanova durchaus säkularisierungsresistente und modernitätskonforme Muster religiöser Selbstreproduktion herausgebildet. Das sei die Erkenntnis, die man aus dem so genannten amerikanischen »Exzeptionalismus« – einer Modernisierung ohne Religionsverfall – gewinnen könne.

Auch die Privatisierung der Religion müsse – so das Argument Casanovas – als eine zwar dominant gewählte, aber doch nur als eine Option für die Stellung der Religion in modernen Gesellschaften betrachtet werden und dürfe deshalb nicht zu einem unhintergehbaren strukturellen Trend der Moderne stilisiert werden. Casanova macht die Unterscheidung zwischen staatlicher, politischer und zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit und entwickelt die These, dass theoretisch wie empirisch eine zivilgesellschaftlich orientierte öffentliche Religion mit der strukturellen wie kulturellen Moderne durchaus kompatibel sei. Die Deprivatisierung der Religion fordere – so Casanova – die ideologisch verfestigten Grenzen zwischen privater und öffentlicher Sphäre heraus, indem sie – ähnlich wie der feministische Diskurs – öffentliche Verantwortung in die Privatsphäre wie auch Moralität in die öffentlichen Sphären von Politik und Wirtschaft einbringe.³²

Welches ist der Ort und die Rolle von Religion und Kirche im Kontext zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit? Das Modell der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit impliziert eine Rolle öffentlicher Religion, wie es in Europa nie voll zum Durchbruch gekommen ist: das Modell einer zivilgesellschaftlichen, öffentlichen Repräsentanz von Religion.³³ Während Religion im Modernisierungsprozess strukturell erzwungen aus der staatlichen wie politischen Öffentlichkeit im engeren Sinne zurückgedrängt wird, gilt dies nicht ebenso für die Sphäre der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit. Die Zivilgesellschaft setzt eine geschützte und funktionierende Privatsphäre voraus. Die vom öffentlichen Zwang freigesetzte Religion kann sich im Feld des Privaten auf der Grundlage freier Glaubensentscheidungen und ungezwungener religiöser Zusammenschlüsse entfalten. Im zivilgesellschaftlichen Rahmen erhalten Motive – eingeschlossen der religiösen – eine besondere Bedeutung, die zum Überschreiten des Grabens vom Privaten zum Öffentlichen anleiten und animieren. Die Zivilgesellschaft ist auf im Privatbereich wurzelnde sozio-moralische

32 CASANOVA, *Public Religions* (wie Anm. 30), 217.

33 CASANOVA, Chancen und Gefahren (wie Anm. 30), 206ff.

34 Peter BERGER / Thomas LUCKMANN, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise*, Gütersloh 1995, 60ff.

35 Pollack, Die Wiederkehr (wie Anm. 9), 11.

36 Thomas SCHWINN, Konvergenz, Divergenz oder Hybridisierung? Voraussetzungen und Erscheinungsformen von Weltkultur, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 58 (2006) 226.

Ressourcen und kulturelle Traditionen angewiesen, die ein Interesse und eine Orientierung an der allgemeinen Sache hervorbringen. Religiöse Traditionen können entsprechend – aus dem privaten Bereich heraustretend – ihre Vorstellungen von Gemeinwohl, Gerechtigkeit, Solidarität und gutem Leben in den öffentlichen Diskurs einbringen. Die diskursiven Auseinandersetzungen um Wertorientierungen und um die Legitimität normativer Bindungen gehört in den Raum zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit. Die religiösen Traditionen können dafür sorgen, dass Wertfragen, Wahrheitsfragen und Themen kultureller Bindung nicht aus dem zivilgesellschaftlichen, öffentlichen Diskursen herausgedrängt werden. Dank der ihnen zur Verfügung stehenden religiösen Sprache und Symbolik sind sie in besonderem Maße in der Lage, Erfahrungen des gesellschaftlichen Leidens artikulierbar und in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit hörbar zu machen. Die Präsenz religiöser Traditionen in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit ist an ihre Fähigkeit gebunden, sich auf die besondere Qualität eines diskursiven Kommunikationsstils einzulassen. Sie sind gezwungen, ihre Anliegen, Vorstellungen und Lösungsperspektiven argumentativ und offen für Kritik vorzutragen. Wo sie sich auf Verlautbarungen beschränken oder zur Agitation gegenüber ihren Gegnern übergehen, verfehlen sie die Sphäre diskursiver Öffentlichkeit.

Im Kontext zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit erhalten Kirchen als Tradierungs- und Interpretationsgemeinschaften eine intermediäre, vermittelnde Funktion.³⁴ Sie sind einerseits der Ort, an dem die religiösen Erfahrungen der einzelnen aus der Welt des Privaten in den Raum einer Kommunikationsgemeinschaft eintreten können. Andererseits vermitteln sie die Gehalte des christlichen Glaubens in die Sphäre zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit als Raum der diskursiven Auseinandersetzungen um die Identität und Zukunft der Gesellschaft hinein. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass sie ihre eigene Tradition und Lebensform reflexiv und nicht-fundamentalistisch zu vertreten vermögen.

6 Rückkehr der Religion?

Kehren also – wie manche meinen – die Religionen zurück in die Gesellschaften Europas und muss deshalb die Säkularisierungsthese als widerlegt gelten? Detlef Pollack gibt in einer seiner neueren Stellungnahmen zum Thema einen interessanten Hinweis. Dort heißt es: »In dem Maße wie sich der aufklärerische Glaube an Fortschritt, Rationalität und technologische Kontrolle abdunkelt, nimmt die Attraktivität traditionaler Mächte, zu denen auch die Religion gehört, wieder zu.«³⁵ Wenn heute Modernisierung in erster Linie Kontingenzerweiterung, d. h. Zunahme von Unsicherheit und Risiko bedeutet, wird die Annahme plausibel, dass die fortschreitende Modernisierung positive Wirkungen auf die Religion auszuüben vermag. Dies gilt für viele Entwicklungsländer, in denen heute die modernisierende Auflösung traditioneller Sicherheiten von statten geht, ohne dass für breite Bevölkerungsschichten die Hoffnungen auf verbesserte Lebensbedingungen Realität würden. Dies lässt sich auch für Europa feststellen, wo die modernisierende Kontingenzerweiterung sich mit massiven Ängsten des Abstiegs und der dauerhaften Verschlechterung der Lebensbedingungen verbindet.

Ein Zweites kommt hinzu: Der Globalisierungsprozess verändert die Lage der Religion. Ähnlich wie auf dem Feld der Kultur insgesamt weisen die Entwicklungen in eine doppelte Richtung.³⁶ Zur Globalisierung gehört, dass ein weltweites Referenzsystem in Sachen Religion im Entstehen begriffen ist, auf das sich alle Religionen beziehen können. Um die Ausgestaltung dieses Referenzsystems wird augenblicklich gerungen und es ist noch keineswegs klar, welche Gestalt es annehmen wird. Der Globalisierungsprozess ist es auch,

der den weltweit agierenden traditionellen Kirchen und Religionsgemeinschaften eine neue Bedeutung verleiht. Deshalb ist die Situation der Kirchen – trotz aller Entkirchlichung – differenzierter einzuschätzen als dies in der Regel geschieht. Auch für Europa bietet sich meines Erachtens eine Konzeption an, die mit einer Modernisierung der Religion eingeschlossen der Kirchen rechnet.³⁷ Wie plausibel ist es, die Kirchen – wozu die meisten Religionssoziologen tendieren – von den Prozessen der religiösen Modernisierung auszuschließen. Haben die Kirchen nicht seit dem 18. und frühen 19. Jahrhundert tiefgreifende Modernisierungsprozesse hinter sich gebracht? Auch heute sind die Kirchen aus der religiösen Landschaft Europas nicht wegzudenken. Viele Varianten alternativer Religiosität leben vom Gegenüber zu den Kirchen, von den fließenden Übergängen zwischen institutionalisierten und alternativen Formen der Religiosität ganz zu schweigen. Anders als die Kirchen spielt die alternative Religiosität in den Auseinandersetzungen um das globale Referenzsystem für Religion so gut wie keine Rolle.

Dem gegenüber ist leicht zu erkennen, dass etwa der jetzige Papst und sein Vorgänger zu den herausragenden Akteuren auf dem Feld des globalen Referenzsystems für Religion gehörten bzw. gehören. Zwei bemerkenswerte Akzente des jungen Pontifikats Benedikt XVI. zielen offensichtlich auf die Rolle des Christentums und der Kirche im globalen Rahmen für Religion. Zum einen möchte er in den globalen Religionsdiskurs den Gedanken einbringen, dass sich der Gott der Christen als ein bedingungslos liebender Gott geoffenbart hat.³⁸ Zum anderen geht es um einen religiösen Glauben, der vom Boden einer rationalen Theologie aus sich dem kritischen Korrektiv der Vernunft stellt und gleichzeitig die Vernunft ihrerseits von ihren blinden Flecken zu befreien sucht.³⁹ In beiden Bereichen besetzt er damit entscheidende Felder in der Auseinandersetzung um das globale Referenzsystem für Religion und zwingt die übrigen Akteure, sich zu diesen Vorgaben zu verhalten. Aus der Weltkommunikation sind die Religionen, auch die institutionalisierten Varianten, nicht wegzudenken. Rückwirkungen auch auf Europa sind meines Erachtens unausweichlich. Die Modernisierung der Religion in ihren verschiedenen Varianten ist in vollem Gange.

37 Staf HELLEMANS, *Religieuze modernisering*, Utrecht 1997; DERS., *Wie tief geht die Modernität der Religion(en) in der Moderne?*, Ms. Utrecht 2002; Karl GABRIEL, *Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 52 (2008) 9-15.
38 Enzyklika *Deus caritas est* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und alle

Christgläubigen über die christliche Liebe, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), Bonn 2006.

39 Joseph RATZINGER, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: Jürgen HABERMAS / DERS., *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br. 2005, 39-60.

Zusammenfassung

Alle europäischen Länder haben eine historisch gewachsene Prägung durch die katholische oder evangelische Kirche oder durch beide großen Kirchen zugleich. Aber überall in Europa ist der Mitgliederanteil an den großen Kirchen seit mehreren Jahrzehnten rückläufig, so dass Räume für eine den traditionellen konfessionellen Pluralismus überschreitende religiöse Vielfalt entstanden sind. Vor diesem Hintergrund fragt der Autor nach den längerfristigen Entwicklungstrends, die die Lage der institutionalisierten Religiosität in Europa bestimmen. Diese sind: Entkirchlichung, Pluralisierung der und in den Religionen, Individualisierung der Religiosität, Deprivatisierung und die Frage ob Religion wiederkehrt oder nicht. Aus der Weltkommunikation sind die Religionen, auch die institutionalisierten Varianten, nicht wegzudenken, was nicht ohne Rückwirkungen auf Europa bleiben wird.

Summary

All European countries have a historically developed character imprinted by the Catholic or the Protestant church or by both churches together. But everywhere in Europe the proportion of members in the large churches has been declining for several decades so that spaces for a religious diversity have arisen that goes beyond traditional denominational pluralism. Against this background the author asks about the longer-term developmental trends which determine the situation of institutionalized religiosity in Europe. These are de-ecclesialization, pluralization of and within religions, individualization of piety, de-privatization, and the question of whether religion will return or not. It is hard to imagine world communication without religions, even the institutionalized varieties, and this circumstance will not remain without repercussions for Europe.

Sumario

Todos los países europeos han sido influenciados históricamente por la iglesia evangélica o por la católica o por las dos grandes iglesias al mismo tiempo. Pero en toda Europa disminuye desde decenios el número de miembros de las iglesias, de forma que aparecen espacios para un pluralismo religioso más allá del pluralismo confesional. En este contexto, el autor se pregunta por los factores de desarrollo que determinen a largo plazo la situación de la religiosidad institucionalizada en Europa. Estos son: la pérdida de arraigo eclesial, el pluralismo de y en las religiones, la individualización de la religiosidad, la presencia de la religión en el espacio público y la cuestión de si la religión regresa o no. En la comunicación global no se puede ignorar a las religiones, tampoco a las formas institucionalizadas, lo que tendrá consecuencias para Europa.

Beteiligt, skeptisch oder distanziert

Zur Krise der Religionswissenschaft

von Gunther Stephenson

» Was ist also ›Zeit‹?

Wenn mich jemand danach fragt,

weiß ich es;

will ich einem Fragenden es erklären,

weiß ich es nicht.«

Augustinus, Conf. XI

Zweifellos befindet sich die Religionswissenschaft (RW) in einer Krise, einer äußeren und einer inneren Krise, wie sich zeigen wird. Krise bedeutet bekanntlich schmerzlicher Übergang, Wende oder auch Entscheidung. In der Medizin ist es ein Zustand zwischen Tod und Leben, in der Geschichte zwischen problematischer Situation und Neuanfang, in der Wissenschaft zwischen Vergangenheit und Zukunft oder auch zwischen Auflösung und Erneuerung. Nicht in jedem Falle muss am Ende einer Krise ein Neubeginn stehen und damit etwas Gutes. Auch der Untergang kann das Ende einer schmerzhaften Krise sein.

In der RW findet die seit längerem schon anhaltende Krise ihren Ausdruck in zahlreichen Reflexionen, gelegentlichen Selbstbesinnungen und vielen Einführungswerken.¹ Die Frage nach der »Identität der RW« war im Jahre 2000 Gegenstand eines Sammelbandes, der von Gebhard Löhr² herausgegeben wurde und den bezeichnenden Untertitel trägt: »Beiträge zum Verständnis einer unbekannt (!) Disziplin«. Das gilt jedenfalls für Deutschland. – Auf der anderen Seite fragt ein welterfahrener Fachmann in einem kleinen Aufsatz neuerdings: »RW – wozu?«³ Das sieht nach einer notwendigen Rechtfertigung unserer Wissenschaft aus. Ist ihr Fundament so fragil geworden seit ihrer Entstehung nach der Aufklärung, dass sie eine solche Rechtfertigung benötigt?

Vor drei Jahren fragte Hubert Seiwert⁴ in einem nachdenklichen Leitartikel der DVRG-Mitteilungen nach »einer neuen Identität der RW« – Daraus eine längere Passage:

»Wie diese neue Identität der RW als akademische Disziplin aussehen wird, ob sie zu einer Auflösung (!) des Faches in einer allgemeinen Kulturwissenschaft oder zu einer Aufspaltung in historische und sozialwissenschaftliche Disziplinen oder aber zu einer Neubestimmung (!) des religionswissenschaftlichen Selbstverständnisses führen wird, läßt sich nicht sagen. Viel wird davon abhängen, in welchem Maße die Vertreter der RW selbst willens (!) und in der Lage sind, den Bestand des Faches sowohl wissenschaftspraktisch als auch wissenschaftstheoretisch (!) zu begründen. [...] Ich sehe es gegenwärtig als eine der Hauptaufgaben [...] an, die Voraussetzungen dafür zu erhalten und zu verbessern, daß RW als eigenständige Disziplin erkennbar (!) bleibt.«

1 Fritz STOLZ, *Grundzüge der RW*, Göttingen 2001; Hans Georg KIPPENBERG / Kocku von STUCKRAD, *Einführung in die RW*, München 2003; Klaus HOCK, *Einführung in die RW*, Darmstadt 2002.

2 Gebhard LÖHR (Hg), *Die Identität der RW*, Frankfurt 2000.

3 Peter ANTES, RW – wozu? in: Hamid Reza YOUSEFI (Hg), *Wege der RW*, Nordhausen 2007, 135–144.

4 Hubert SEIWERT, in: *Mitteilungen der DVRG*, Nr. 36 (2004) 1 und 7. (Hervorhebungen von mir).

Die DVRG (jetzt DVRW) hat in den letzten Jahrzehnten viel zur Reputation der RW in Deutschland beigetragen. Auch der öffentliche Bekanntheitsgrad unseres Faches ist deutlicher hervorgetreten, obwohl man in unserem Land nach wie vor im Gespräch Menschen erst erklären muss, was RW ist. Umgangssprachlich wird der Begriff »religionswissenschaftlich« bekannter; in der 19. Auflage der Brockhaus-Enzyklopädie (um 1990) wird bei jedem einschlägigen Artikel der religionswissenschaftliche Gesichtspunkt gesondert und ausführlich dargestellt. Doch haben im öffentlichen Bewusstsein Sach- und Fachfragen im Bereich Religion Theologen zu beantworten; obwohl das Verhältnis beider Disziplinen trotz geschichtlicher Engführungen durchaus frei von Spannungen sein kann, sind sie doch teilweise verwandt und in ihrem methodischen Vorgehen partiell ähnlich ausgerichtet (!). Darauf brauchen wir hier jedoch nicht näher einzugehen.

Von der eingangs angesprochenen doppelten Krise der RW wollen wir zunächst den dominanten äußeren Aspekt betrachten, m. a. W. die praktische Ermöglichung von Forschungen und Erkenntnissen.

Als sich die RW im 19. Jahrhundert zu entfalten begann, entstanden mit ihr auch die anderen Geisteswissenschaften: die Philologien, die Historik, die Völkerkunde, die Psychologie und später auch die Soziologie – die alte Philosophie zunächst noch im Hintergrund.

Die sich weltweit entwickelnde Geschichtswissenschaft war schon ein Jht. vorher am Zuge; die Archäologie folgte ihr. – Welteroberung, Handel und Kolonialisierung durch die herrschenden Europäer taten ein übriges, um in 200 Jahren die Welt global denken zu lehren, bis hin zu einem kritischen Bewusstsein, an dem heute mit ihrer eigenen Problematik auch die RW teilnimmt.

Von ihrem säkularen Vorverständnis her arbeitet die RW heute weltweit, ohne Grenzen von Raum und Zeit. Das allein schon überfordert die relativ geringe Zahl an Forschern. Zu Beginn standen die alten, »toten« Religionen im Zentrum des Interesses; die Übersetzung der traditionellen Texte war als Voraussetzung jeder weiteren Tätigkeit angezeigt. Damit zusammen hingen erste »summae« der religiösen Weltlage zu Beginn des 20. Jhts.

Heute stehen die uns alle herausfordernden religiösen Entwicklungen der Gegenwart im Vordergrund: die Raum-Nähe wird wichtiger als die Zeit-Nähe. Und zahlreiche Sprachen müssen bei einer hochgradig spezialisierten Forschergemeinde beherrscht werden, bevor man zu begrenzten (!) Resultaten kommen kann. Die Feuerland-Indianer, die Moslems von Java, die Hindus von Kalkutta erfordern die gleiche Aufmerksamkeit wie der weitgehend säkularisierte europäische Kontinent mit seinen neuen Problemen einer wachsenden, offenen und sehr individuellen Religiosität.

Es kommt hinzu, dass man vor 200 Jahren noch von einer allgemeinen Religionsgeschichte sprechen konnte, und zunehmend durch Vergleich die einzelnen Wesenszüge von Religionen generell kennen lernte (Christoph Meiners!), dass sich heute längst die Soziologie zu einer eigenen Wissenschaft abgespalten hat, dass die Archäologie eine weltweite, aber meist regional festgelegte Wissenschaft geworden ist – von der universalen Ausbildung der Philologien ganz zu schweigen – so kann man schon erahnen, wie skeptisch der Religionsforscher werden muss, wenn er sich bemüht, wenigstens einen Teilaspekt dieser religiösen Welt in seinen wesentlichen Gehalten zu erkennen, geschweige denn zu einer Allgemeinaussage über die religiöse Situation der Menschheit zu kommen. Allgemeinaussagen können immer nur induktiv vorgehen, viele Einzelergebnisse einbeziehen. – Wer kann das heute noch leisten?

Denkt man an eine anthropologische Grundlage der RW – was legitim ist, so gerät die RW in eine unheilvolle Vereinzelung, weil jeder Teilaspekt des menschlichen Daseins: der geschichtliche, der psychische, der soziale wie der politische jeweils einer eigenen Wissenschaft

zugewiesen wird, die glaubt, von sich aus ein umfassendes Bild des Menschen entwerfen zu können, sodass sich die Frage nach einem Dach, das sich RW nennen könnte, kaum mehr stellt. Kann man aber ohne dieses »Dach« ein Gesamtbild vom »homo religiosus« gewinnen, was dies auch sein mag?

Sieht man von der immensen Schwierigkeit einer integrierten religionswissenschaftlichen Forschung in der Praxis einmal ab und konzentriert sich einen Augenblick auf das, was die RW in der Tat leistet und leisten kann, so ist an den wissenschaftlichen Zeitgeist zu erinnern, der aus der äußeren Perspektive sich u. a. auch dem Phänomen »Religion« nähert. Dieser so genannte »Zeitgeist« bietet ein diffuses Bild zu Beginn des neuen Jahrtausends: er ist soziologisch und zunehmend naturwissenschaftlich ausgerichtet, d. h. auf Faktenerhebung, empirischer Grundhaltung im Kantischen Sinne, Beweisbarkeit und Überprüfbarkeit. Begleitet wird er von einer verengten Rationalität (als solche Grundbedingung jeder Wissenschaft). Erkenntnisziel und Erkenntnisinteresse sind durchaus die Wissensvermehrung, Strukturzusammenhänge von Gesellschaften und Lebensformen, nicht zuletzt auch die Ermittlung von Handlungsabläufen und vorgegebenen Weltbildern bei einzelnen Kulturen.

Dieses breite Feld von möglichen Erkenntnissen in der Historie, Philologie, Soziologie, Psychologie kommt hinsichtlich der so genannten »Religion« ohne Zweifel zu beachtlichen Ergebnissen – jeweils mit unterschiedlichen Methoden, die sich integrativ in der RW zusammensuchen. Das alles bestimmt aber, obwohl es quantitativ im Übergewicht ist, nur die Außenperspektive, auf die sich der heutige Religionswissenschaftler bewusst beschränkt. Er glaubt von sich selbst, der Zugang zur Innenperspektive sei ihm verwehrt, weil er kein »Angehöriger« der betreffenden Religion sei. Wir werden versuchen, diese scientistische Verengung aufzubrechen, um uns dem Kern religiöser Phänomene zu nähern. Der Weg bleibt schwierig – und ist nicht ohne Skepsis zu betreten.

Die Krise ist mit der globalen Ausuferung der Forschung und den rationalistisch-empirischen Leistungen der neueren Entwicklung aber noch unzureichend beschrieben. – Die innere Krise der RW besteht in dem Verlust ihrer inneren Mitte und der Leugnung einer möglichen Innenperspektive für die Erforschung der religiösen Welt.

Die Geschichte unserer Wissenschaft darf als bekannt vorausgesetzt werden. Doch hilfreich wäre noch ein kurzer Rückblick auf eine Periode, die die RW 50 Jahre lang bestimmt hat: die Entdeckung »des Heiligen« durch Rudolf Otto und der vorausgehenden, verwandten Erkenntnisse durch Nathan Söderblom.⁵ Wenn diese Entwicklung heute weitgehend abgelehnt wird – z. T. zu Recht –, so mag daran erinnert werden, dass nach dem vorher fortschrittsorientierten Positivismus, der nach der Entstehung der Geisteswissenschaften die Hegelsche Metaphysik überwand, Ottos Buch über »das Heilige« von 1917 als die große Erlösung empfunden wurde, endlich die eigentliche Mitte der Religionen gefunden zu haben, und somit einen Schlüssel zum besseren Verständnis vieler fremdartiger Erscheinungen. Davon später.

Eine ganze Forschergeneration wuchs mit dieser psychologischen Entdeckung irrationaler Art heran, begleitet von der ersten noch vorsichtig tastenden Ausgabe der Religionsphänomenologie G. van der Leeuws.⁶ Das heute verketzerte »Wesen« der Religion – in den Fußspuren F. Schleiermachers entwickelt – soll uns noch beschäftigen. – Eine Ironie der Geschichte: gleichzeitig kam die »Dialektische Theologie« im Raum des Protestantismus auf. Sie stand der RW und damit jeder Beschäftigung mit der Religion als Menschenwerk

5 Nathan SÖDERBLOM, *Die Religionen der Erde*, Tübingen 1905.

6 Gerardus VAN DER LEEUW, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, München 1925, bes. Einleitung.

7 Wolfgang GANTKE, *Der umstrittene Begriff des Heiligen*, Marburg 1998. Carsten COLPE, *Wie universal ist das Heilige?*, in: Hans-Joachim KLIMKEIT (Hg.), *Vergleichen und Verstehen*, Wiesbaden 1997, 1-12.

feindlich gegenüber. – Auf der anderen Seite wurde die Otto-Periode – und damit die Religionsphänomenologie – seit den 1960er Jahren grundlegend in Frage gestellt und machte als Reaktion auf die irrationale wie subjektive und unbeweisbare Auffassung der Gefühlswelt dem aufkommenden Neopositivismus und der soziologischen Bewegung Platz.

Ein strenger Scientismus der zweiten Aufklärung lehnte schließlich das unhistorische Verfahren der Religionsphänomenologie wie auch den oft theologischen Hintergrund der Otto-Schule ab (s. F. Heiler). Mit der weltweiten Erkenntnis, dass man Religion nicht bestimmen könne, sah man die Grundlagen einer integrativen RW schwinden. Denn sie erreichte der Vorwurf: eine Wissenschaft ohne Definition dessen, was ihre Forschungsintention sein sollte, gibt sich selbst auf. Und da man die Wesensmitte einer Religion (privat oder kollektiv) wegen einer angeblich nicht möglichen Innenperspektive nicht erkennen könne, ist auch die innere Krise in ein entscheidendes Stadium getreten.

Daher ist es die dringliche Aufgabe des Religionsforschers, sich um einen Ausweg aus dieser Existenzfrage der RW zu bemühen. Es ist möglich, den einseitig scientistischen Ansatz zu überwinden, sodass sich am Ende ein intersubjektives Einvernehmen herstellt. Wir werden in einem dritten Abschnitt uns der Situation des Religionsforschers und dem beobachtenden Verstehensprozess zuwenden, nachdem eine nochmalige Betrachtung des »Heiligen« erfolgt ist.⁷

Es bedarf schon einiger Zuversicht, einen früher einmal gefundenen Schlüssel für die Religionswissenschaft wieder preiszugeben, weil sich erwiesen hat, dass dieser fruchtbare Ansatz mit dem Begriff des »Heiligen« nicht ausreicht. »Das Heilige« zeigt uns zum einen eine eingeschränkte Gültigkeit in den Kulturen, und darf auf der anderen Seite auch nicht – wie in der Otto-Schule üblich – ontologisch aufgefasst werden (da die RW keine normative Wissenschaft ist), es bleibt eine Deutungskategorie für den religiös betroffenen Menschen, der eine vermutlich transzendente Erfahrung so benennt. M. a. W.: eine Pilgerreise, ein Tempelbesuch oder ein mystisches Erlebnis sind nicht deshalb heilig, weil sie sich in der religiösen Tradition abspielen, sondern weil sie vom Menschen als »heilig« (überwältigend, mächtig, verändernd, erhaben, ehrfurchtsgebietend) empfunden werden.

Räumliche und zeitliche Bedingungen, die Tradition, das gesellschaftliche Umfeld, vorausgegangene Erkenntnisse oder gemeinsame Handlungen bestimmen die Art dieser Erlebnisse, die wir »heilig« nennen. – Ein Beispiel: das Gloria von Antonio Vivaldi an einem Festtag in der Barockkirche Birnau bei Überlingen kann zu einem »heiligen« Erlebnis führen; die gleiche Musik in einem Fabrikschuppen, vielleicht noch schlecht gesungen, löst beim Vorbeigehenden kein Echo aus, es sei denn, er ist gerade einsam, aufgeschlossen für eine »andere Welt«, d. h. »transzendenzoffen« (Gantke) gestimmt. – M. a. W. die so genannte »Begegnung mit dem Heiligen« ist ein höchst komplexes Phänomen und keineswegs die einzige Weise einer religiösen Erfahrung, wie wir sagen. Es ist ebenfalls Tatsache, dass viele Menschen von solchen Erlebnissen gar nicht berührt werden.

Man kann dem schon entnehmen, dass das »Heilige« generell, selbst in Europa keine hinreichende Basis für eine Bestimmung von Religion abgeben kann. Es kommen noch andere Komponenten hinzu. Wer die vielen, oft andersartigen Ausdrucksformen von Religion (nach europäischem Vorverständnis) mitbedenkt, wird zur Kenntnis nehmen müssen, dass etwa die Welt- und Selbstdeutungen aller Art im kognitiven Bereich zum Ausgang einer neuen inneren Erfahrung werden können. Die ganze Welt ästhetischer Vermittlung spielt eine bedeutende Rolle, da über unsere Sinne die Brücke zu tieferer Welterschließung betreten wird.

Schließlich erleben wir heute, vornehmlich in den säkularisierten Kulturen, eine sehr unterschiedliche Sinnsuche, die sich von traditionellen Vorgaben längst gelöst hat und deshalb

statistisch als »ohne Religion« eingestuft wird. Wir können nicht genug auf jedes Zeichen von Existenzhellung⁸ aufmerksam machen, auch nicht vergessen, dass Großkollektive wie Privatpersonen eine Sehnsucht nach Lebensorientierung haben, die befriedigt werden will. Die »unergründliche Tiefendimension des Lebens« (Bollnow) darf bereits als religiöse Ausrichtung angesehen werden. Viele Schattierungen sind in der zeitgenössischen Religionsgeschichte möglich. Setzt man ein so weites Verständnis dessen, »was uns unbedingt angeht« (Tillich) voraus, zu dem auch viele Theologen heute bereit sind, so darf man bei aller Skepsis die »religiöse Frage« wohl doch als eine universale bezeichnen, heute mehr denn je.

Etwas anderes ist es, ob wir mit dieser Pluralität von Denkformen, Empfindungen, Einstellungen und Verhaltensweisen eine Annäherung an die zentrale Aufgabe für die Arbeit der RW finden werden. Das religiös mögliche Spektrum der »inneren Welt« (Trillhaas) ist heute sehr weit und nicht nur auf den engeren Bereich der so genannten »religiösen Erfahrung« beschränkt. Millionen Menschen folgen Leitbildern für ihr Leben, die von solchen Erfahrungen gar nicht berührt sind.

Wir sollten uns nun in einer Paraphrase des Gesagten dem Religionsforscher selbst zuwenden⁹, seiner Vorgehensweise, seiner Befindlichkeit, seinem Selbstverständnis und seinem Vorverständnis, also dem Subjekt der Forschung, das ja kein Neutrum ist.

Wir befinden uns als Europäer in der fast tragischen Situation, die die Wissenschaft mit ihrer Subjekt-Objekt-Haltung uns als Basis der Erkenntnismöglichkeit vorgibt. Wir betrachten das Objekt der Forschung als etwas anderes als uns selbst. Das trifft für die Naturwissenschaften in der Regel zu, wenn auch nicht durchgängig. In den Geisteswissenschaften korrespondiert hingegen das Subjekt mit dem Objekt auf anthropologischer Grundlage, denn der Forscher erfährt sich ja selbst als Menschen, der seinen »Gegenstand«, den Menschen und seine kulturellen Schöpfungen in Zeit und Raum erkunden will. Das kann nicht geschehen ohne eine innere Verstehensbeziehung, besonders in der RW, da das zu erkennende »Objekt« ja nicht ohne die kritische Selbstreflexion des Forschers erkannt werden kann.

Da sich die RW vor 200 Jahren unter Lösung von der Theologie bei weltweiter Zielsetzung auf einer zunehmend autonomen protestantischen Linie entwickelte, wurde auch das Selbstverständnis des Forschers immer unabhängiger von der eigenen Tradition und d. h. auch von einer evtl. religiösen Verankerung überhaupt. Die rationalistische Aufklärung brachte einen großen Schub der Freiheit einerseits und Vereinsamung des Forschers bis hin zum säkularen Bewusstsein unserer Tage andererseits. Die Entfremdung des Subjekts von seinen Wurzeln bis zur angeblichen Religionslosigkeit (dieser Begriff ist mit aller Vorsicht zu benutzen!) führte schließlich zur weitgehenden Distanzierung vom »Objekt«, dem religiösen Menschen. Damit wurde alles Verstehen erheblich erschwert, wenn nicht unmöglich. Die typisch europäische Rationalität konnte aus dieser so genannten »objektiven« Außensicht gleichwohl noch 80% der Religionsgeschichte legitim erforschen. – Doch von der Ermittlung eines zeitlosen (?) »Wesens« der religiösen Erscheinungen in der kulturellen Welt quasi als Substrat verabschiedete man sich.¹⁰

8 U. BERNER, Die Religionen der Antike und ihre Relevanz für RW und Theologie, in: *Die Identität der RW* (wie Anm. 2), 31ff.

9 Gunther STEPHENSON, Von der Gratwanderung des Religionswissenschaftlers, in: *Wege zur RW* (wie Anm. 3), 119–134.

10 K. HOCK, in: *Die Identität der RW* (wie Anm. 2), 41.

11 Detlev LÜDERS, Die Notwendigkeit der Dichtung - zu Goethes »Aktualität«, in: DERS., *Welterfahrung und Kunstgestalt*, Würzburg 2004, 9ff.

12 S. KÖRBER, Bedingtheit und Distanzbemühen, in: Gunther

STEPHENSON, *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der RW*, Darmstadt 1976, 293–308; O. FREIBERGER, Ist Wertung Theologie?, in: *Die Identität der RW* (wie Anm. 2), 97ff.

13 Gunther STEPHENSON, *Wege zur religiösen Wirklichkeit. Phänomene – Symbole – Werte*, Darmstadt 1995.

Die innere Beteiligung des Forschers beim Erkenntnisprozess, um den Kern einer religiösen Erscheinung zu erfassen, wurde abgelehnt – und damit die europäische Subjekt-Objekt-Trennung als Basis einer legitimen Wissenschaft zementiert. – Goethe litt noch sehr unter dieser Subjekt-Objekt-Spaltung, zumal sein neuplatonischer Grundsatz, dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde, damit ausgeschlossen wurde.¹¹ Selbst wenn man Goethes Gedanken zur allgemeinen anthropologischen Vergleichsebene ausweitet, bleibt die notwendige Forderung, die Innenperspektive eines Menschen oder z. B. einer religiösen Gemeinschaft zu erreichen, ein nachhaltiges Problem, trotz aller Empathie. Die oft große Fremdheit des »Gegenstands«, selbst in der eigenen Kultur, steht dem im Wege und löst Skepsis aus. Ein letztes Verstehen kann unmöglich werden! Soll man deshalb im Hinblick auf diese erkenntnistheoretische Problematik die innere Beteiligung des Forschers als Postulat in Frage stellen?

Ist der Forscher bei seinem Erkenntnisbemühen beteiligt, so wird immer wieder gesagt, so ist er voreingenommen, parteiisch usw.

Ist er aber unbeteiligt, so muss man sagen, ist eine Innenperspektive, d. h. sich der religiösen Mitte eines »Objekts« zu nähern, von vornherein ausgeschlossen. Das Beteiligtsein zeigt uns jedoch eine andere Seite, nämlich die vielfältigen Bedingungen des Subjekts, ohne die eine dennoch »sach«-gerechte Forschung in den Geisteswissenschaften gar nicht stattfindet (so paradox dies klingen mag), oder aber der subjektive Anteil am Erkenntnisprozess als notwendige Bedingung unserer Existenz hingenommen werden muss. Freilich bleibt solche Erkenntnis immer temporär und revisionsbedürftig, – aber dadurch eben lebendig, nicht steril.

Ein Religionsforscher handelt also immer als bedingtes Subjekt. Darauf hat schon vor 30 Jahren S. Körber in einem Vortrag hingewiesen, und neuerdings wieder O. Freiberger.¹² Von der weitreichenden Bedingtheit des Forschers sprechen beide: durch Charakter, durch Elternhaus und soziales Umfeld, durch Sprache und Weltbild, durch (rel.) Erziehung und Anlage, Neigungen und Schwächen, Kultur und Weltanschauung, ja schließlich ggf. durch die Bindung an eine bestimmte Religion. – Da es dem Menschen nicht gelingt, eine völlige Distanz von sich selbst zu erreichen, wird immer ein subjektiver Faktor bestehen bleiben. Einen neutralen Zugang zum »Objekt« kann es nicht geben.

Ein »Distanzbemühen« zum Forschungsobjekt, dem religiösen Menschen und seinen Manifestationen muss es zwar der Intention nach geben, *sine ira et studio* – aber nicht ohne innere Beteiligung an seiner Forschung. Die Außenperspektive mag noch ohne sie auskommen (man fragt sich aber dann nach der Motivation des Forschers), – die schwierigere Innenperspektive erfordert jedoch ein genuines Verhältnis zum »Objekt« und seiner religiösen Welt, ohne die ein Verstehen nicht möglich ist.

Der Religionsforscher muss also als Subjekt der »religiösen Frage« offen begegnen, sie als menschliches Existenzial für sich gelten lassen – und beim »Objekt« ernst nehmen, da eine »verstehende Beobachtung« (M. Pye) sonst nicht angemessen stattfinden kann. – Dies braucht nicht eine »Begegnung mit dem Heiligen« zu sein oder gar die Gottesfrage auslösen. Selbst die moderne Sinnfrage und die Erfahrung der Einbettung in eine geheimnisvolle Wirklichkeit¹³ sind bereits religiöse Dimensionen im Sinne Bollnows. Sie gelten in der RW sowohl für das Subjekt wie für das »Objekt« der Forschung und vermitteln damit einen möglichen Erkenntniswert. – Diese anthropologische Brücke zum »Objekt« erleichtert dem Forscher den Verstehensprozess – bei aller Skepsis gegenüber der Universalität spezifischer »religiöser« Erfahrung (s. u.). Vor allem kollektive Verhaltensweisen, die sich den selbst Erfahrenden und Suchenden nur gläubig handelnd anschließen, bilden das Gros der religiös bestimmten Welt; hier sprechen die Rituale des Heiligen meist eine bedeutsame

Rolle. Ohne Verständnis oder mindestens Offenheit für solche Vorgänge und Empfindungen bleibt die »innere Welt« (Trillhaas) dem Religionsforscher verschlossen. Ein gleichgültiges Verhältnis zum Objekt führt nicht zum Erkenntnisziel, wohl aber ein gemäßigter Agnostizismus im Sinne einer fragenden Haltung. – Die Überwindung der Fremdheit des »Objekts« (andere Völker, andere Lebenswelten) fordert uns besonders heraus und kann eine zusätzliche Krise auslösen.

Entscheidend bleiben freilich die Voraussetzungen beim Subjekt – trotz seiner Bedingungen, die Innenperspektive des »Objekts« überhaupt zu gewinnen. Wird diese Intention per se bereits abgelehnt, ist eine existentielle Krise der RW unvermeidbar. Der Verfasser weiß um diese unendliche Schwierigkeit, sogar im eigenen Kulturraum. – Denkt man über Verstehensprozesse näher nach, selbst wenn sie nichtreligiöser Art sind, so gerät man oft schon in der eigenen Lebenswelt an ihre Grenze. Es handelt sich jedenfalls um transrationale Prozesse, über einsehbare und begründbare Verstehensakte hinausweisend.

Wie sieht die Forschungslage aus? Die kritischen Punkte wurden angesprochen. Die Frage ist, ob es in Zukunft eine einheitliche RW noch geben wird, die ein zentrales Ziel weltweit verfolgt, oder ob bei der Erforschung der Kulturen die in ihnen immer anstehende »religiöse Frage« nur noch nebenher mitberücksichtigt wird, aufgliedert in zahlreiche Disziplinen.

Jede Forschung ist ein permanenter Vorgang; sie wandelt sich, unterliegt Veränderungen und nötigen Revisionen bis hin zu möglichen Neuansätzen. Die Wissenschaft muss den Prozessen in der Welt Rechnung tragen und veränderte Lebensformen berücksichtigen. Damit hat sich auch das Bild der Religion überhaupt nachhaltig gewandelt. – Eine Ausnahme bilden die so genannten »toten« Religionen, die nur über die Archäologie, über die Philologie und Historie erreichbar sind. Doch selbst für sie gilt, dass konzeptionelle Neuansätze zu anderen Ergebnissen führen können. Als vorrangiges Forschungsziel bleibt bestehen: durch die Erhebung von Fakten (Daten), sozialen Strukturen, historischen Zusammenhängen und Prozessen das Gesamtbild einer Religion als zentralem Motor ihrer Kultur zu gewinnen. Denn die Geschichte hat gezeigt: es gibt keine Kultur ohne Religion, wenn auch oft mit ihrem Janusgesicht ...

Für die RW heißt dies daher: mit rationalen und empirischen Methoden als Nahziel einen gewissen Status an Erkenntnissen zu erreichen und an dem Noch-Nicht des Erkennbaren zu arbeiten. Hinsichtlich dieser begrenzten Zielsetzung könnte man dann von einer nur bedingten Krise sprechen.

Das Fernziel der RW freilich heißt die Erkundung der Innenperspektive einer Religion: als ganzer, eines Menschen, einer Gruppe, einer Verhaltensweise, eines Kultes oder gar einer schöpferischen Leistung. Glaubt man als Forscher diese Innenperspektive nicht erlangen zu können – aus einsehbaren Gründen, so entzieht sich die integrierende Mitte einer Kultur unserm Blickfeld. – Es ist jedoch möglich, so betont neuerdings erst wieder A. Grünschloß¹⁴ zu Recht. Immerhin hat das 20. Jht. durch zahlreiche Monographien und Biographien erwiesen – gerade in der so umstrittenen phänomenologischen Periode –, dass diese Innenperspektive grundsätzlich möglich ist. Das Zusammenwirken mehrerer

14 A. GRÜNSCHLOSS, RW und Theologie. Überschneidungen, Annäherungen, Differenzen, in: *Die Identität der RW* (wie Anm. 2), 5, 123ff. G. spricht für die RW von »gegenstandsschließender Empathie und reflektierter Kritik«.

15 Wolfgang GANTKE, Reflexion und Interpretation. Ein nicht-reduzierter Erfahrungsbegriff als Grundlage einer zukunftsfähigen Religionsphänomenologie, in: Axel MICHAELS u. a. (Hg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?*, Bern 2001, 393-407.

Disziplinen hat schließlich auch am Beispiel der Ägyptologie deutlich werden lassen, dass man fähig war, eine alte Kultur in ihrer Tiefendimension zu erfassen. Diese Zielsetzung braucht keine Chimäre zu sein. Auf der Basis einer aufgefächerten Außenperspektive kann sie durchaus gelingen.

Ein dringendes Desiderat bleibt allerdings eine hinreichende Theoriebildung auf anthropologischer Grundlage, die der komplexen Fülle dessen, was wir europäisch »Religion« nennen, gerecht wird. Die Theorie des Heiligen reicht dafür nicht aus, so ergebnisreich sie auch gewesen ist. – Man kann natürlich ein gutes Buch schreiben, ohne eine vorausgehende Theoriereflexion! Doch hat eine konsensfähige Religionstheorie für unsere Wissenschaft eine ganz andere Grundlage, die religiöse Welt der Gegenwart zu erschließen.

Eine andere berechtigte Forderung gegenüber den Positivisten unserer Tage ist die Notwendigkeit eines erweiterten Erfahrungsbegriffs. Das Thema Erfahrung wird in der Philosophie seit vielen Jahren diskutiert, nur mit Näherungswerten. – Für die RW bedeutet es vor allem das Ernstnehmen der so genannten »religiösen« Erfahrung, m. a. W. das Transzendieren der normalen empirischen Welt (Kant) in eine Dimension, die lebensbestimmend sein kann und – auf der Objektebene des Forschers – die eigentlich religiöse Sphäre ausmacht.¹⁵ Blendet man sie aus, entweder wegen Illusionsverdacht oder aus anderen ideologieverdächtigen Grundannahmen, so verfehlt man die Innenperspektive. Sie gehört zum Bereich einer umfassenden Wirklichkeitserfahrung und gilt auch z. B. für die Poesie, Musik, die bildende Kunst, die schöpferische Intuition und jede Form von Transrationalität. – Da Subjekt und Objekt sich komplementär verhalten, wie Ich und Welt (s.o), so sollte auch auf der Seite des Forschers (mindestens) das Bemühen um die Erschließung dieses transrationalen Bereichs vorliegen. Erst dann kann man von einem eigentlichen Erkenntniswert der Forschung sprechen.

Das Leitmotiv unseres Diskurses können wir daher abschließend wie folgt zusammenfassen: Nur wenn der Forscher ganz »bei der Sache« ist, dem religiösen Menschen (inter-esse) wird er sich bei aller Skepsis hinsichtlich eines zureichenden Ergebnisses die nötige Distanz erlauben.

Zusammenfassung

Die Religionswissenschaft befindet sich in einer äußeren und einer inneren Krise. Die äußere Krise ist die vorherrschende und betrifft die praktische Ermöglichung von Forschungen und Erkenntnissen in der Historie, Philologie, Soziologie und Psychologie hinsichtlich der so genannten »Religion«. Die heutige Religionswissenschaft läuft Gefahr, sich auf diese Außenperspektive, die quantitativ ein Übergewicht hat, zu beschränken. Die innere Krise der Religionswissenschaft besteht in dem Verlust ihrer inneren Mitte und der Leugnung einer möglichen Innenperspektive für die Erforschung der religiösen Welt. Über die Auseinandersetzung mit dieser doppelten Krise hinaus äußert der Autor das dringende Desiderat nach einer hinreichenden Theoriebildung auf anthropologischer Grundlage, die der komplexen Fülle dessen, was wir europäisch »Religion« nennen, gerecht wird.

Summary

Religious studies is in an external and an internal crisis. The external crisis is the prevailing one and concerns making research and discoveries possible in history, philology, sociology and psychology in a practical way with respect to so-called »religion«. Contemporary religious studies is in danger of limiting itself to this external perspective which is, quantitatively

speaking, predominant. The internal crisis of religious studies consists in the loss of its inner centre and the denial of a possible interior perspective for investigating the religious world. Beyond the examination of this twofold crisis the author expresses the urgent desideratum for an adequate development of theory on an anthropological foundation that does justice to the complex abundance of that which we call »religion« in Europe.

Sumario

Las ciencias de la religión se encuentran en una crisis externa e interna. La externa es la más evidente y consiste en la preparación práctica de investigaciones y conocimientos en la historia, la filología, la sociología y la psicología sobre la »religión«. Las ciencias de la religión actuales corren peligro de concentrarse cuantitativamente en esa perspectiva externa. La crisis interna consiste en la pérdida del centro interno y en la negación de la posibilidad de una perspectiva interna para la investigación del mundo de la religión. El autor expresa, además, el deseo urgente de la formación de una teoría adecuada con fundamento antropológico para poder investigar mejor la compleja variedad de eso que en Europa llamamos »religión«.

Das Problem mehrfacher Religionszugehörigkeit

Ein Diskussionsbeitrag

von Wolfgang Pfüller

Das Phänomen, dass Menschen sich mehreren religiösen Traditionen zugehörig fühlen, ist nicht neu. Besonders in Ostasien ist es schon lange Teil der religiösen Kulturen, aber auch in der so genannten westlichen Welt tritt es zunehmend hervor. »It is no longer surprising to hear people refer to themselves as partly or fully Christian and Buddhist, and the hybridizing of Jewish and Buddhist religious identities has even led to a new terminology (Jubu). [...] The phenomenon of multiple religious belonging may be found in any combination of any number of religions. [...] But by far the most common phenomenon in the West is that of Christians or Jews.«¹ Demzufolge hat sich mittlerweile in weniger als einem Jahrzehnt »der Begriff multipler Religionszugehörigkeit bzw. hybrider Religiosität fest im wissenschaftlichen und allgemeinen Diskurs etabliert.«²

Freilich, was hier zunehmend an Bedeutung gewinnt, wird meist gar nicht (mehr) als Problem wahrgenommen. Ist es in Ostasien schon lange selbstverständlich, dass Menschen in mehreren religiösen Traditionen praktizieren, so sind die Menschen in den westlichen Gesellschaften gegenwärtig mit einer Fülle religiöser und nichtreligiöser Angebote konfrontiert, aus denen sie sich mehr oder weniger beliebig bedienen können. Die Frage ist daraufhin, »ob unter den gegebenen Bedingungen überhaupt noch eine (einheitliche) Identität ausgebildet werden kann. Es wird von multiplen oder Patchwork-Identitäten [...] gesprochen, die in lebenslanger Identitätsarbeit konstruiert werden müssen.« In Anbetracht der rapide zunehmenden Vielfalt der religiösen und weltanschaulichen Bewegungen ist eine homogene religiöse Sozialisation und Identität keinesfalls mehr selbstverständlich. Vielmehr ist es Aufgabe der Einzelnen mit ihren individuellen Bedürfnissen nach Sinn und Zugehörigkeit, »aus dem Angebot der alten und neuen Sinn- und Weltdeutungen eine eigene religiöse oder auch nicht-religiöse Identität zu bilden.«³

Gerade im Blick auf derlei Identitätskonstruktionen kündigt sich indessen zugleich die Problematik mehrfacher Religionszugehörigkeit an. Das *erste* Problem ist das der begrifflichen Klärung. Unter welchen Bedingungen also sollte man überhaupt von mehrfacher Religionszugehörigkeit bzw. religiöser Mehrfachzugehörigkeit sprechen? Das *zweite* Problem ist das der theologischen Beurteilung mehrfacher Religionszugehörigkeit. Ist sie zumindest eine legitime Möglichkeit religiöser Existenz oder gar ein zukunftsweisendes Modell? Oder handelt es sich im Gegenteil »um ein Dekadenzsymptom der postmodernen westlichen Welt, ein Zeichen von religiösem Konsumismus und spiritueller Unverbindlichkeit?«⁴

1 Catherine CORNILLE, Double Religious Belonging: Aspects and Questions, in: *Buddhist-Christian Studies* 23 (2003) 43.

2 Catherine CORNILLE, Mehrere Meister? Multiple Religionszugehörigkeit in Praxis und Theorie, in: Reinhold BERNHARDT / Perry

SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Multiple religiöse Identität*. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, Zürich 2008, 15.

3 Sussan NAMINI / Sebastian MURKEN, Identität, in: *Lexikon neu*

religiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen, Freiburg/Basel/Wien 2005, 573f.

4 Reinhold BERNHARDT / Perry SCHMIDT-LEUKEL, Zur Einführung, in: *Multiple religiöse Identität* (wie Anm. 2), 10.

Die folgenden Überlegungen widmen sich vornehmlich dem zuletzt genannten Problem, und zwar in zwei Schritten. *Zum einen* soll gezeigt werden, dass die im Zusammenhang des Problems zuweilen herangezogenen Begriffe der Identität und des Synkretismus für dessen Lösung kaum hilfreich sind. *Zum anderen* möchte ich begründen, dass das Problem mehrfacher Religionszugehörigkeit ein religionstheologisches Grundproblem ist und als solches nur auf der Basis der pluralistischen Grundposition gelöst werden kann.

Bevor ich mich diesen Überlegungen zuwende, ist es freilich gleichwohl unumgänglich, den Begriff der mehrfachen Religionszugehörigkeit wenigstens für meine Zwecke hinreichend zu präzisieren. Denn er wird »inzwischen für eine große Bandbreite von Phänomenen verwendet, bei denen es sich um recht unterschiedliche Formen des Sicheinlassens auf mehr als eine Religion handelt.«⁵ Demgegenüber möchte ich mit Catherine Cornille von mehrfacher Religionszugehörigkeit (»multiple religious belonging«) nur dann sprechen, wenn für Menschen mindestens zwei religiöse Traditionen gleich wichtig bzw. gleichwertig sind und sie dementsprechend aus diesen Traditionen gleichermaßen zu leben versuchen. »Vielleicht sollte man den Begriff der multiplen Religionszugehörigkeit [...] für jene wenigen Fälle reservieren, in denen einzelne Menschen wirklich zwischen zwei Traditionen hin- und hergerissen sind, während sich für alle anderen Fälle der Rat nahe legt, einer anderen Tradition mit größerer Zurückhaltung und mehr Respekt zu begegnen, bevor jemand beansprucht ihr anzugehören.«⁶ – Es wird sich zeigen, dass diese Präzisierung des Begriffs der mehrfachen Religionszugehörigkeit gerade für die folgenden Überlegungen in Punkt 1 keine geringe Rolle spielt. Zudem wird sie natürlich auch für die theologische Beurteilung in Punkt 2 vorausgesetzt.

1 »Identität« und »Synkretismus« als zur Problemlösung unbrauchbare Begriffe

Um das Problem der mehrfachen Religionszugehörigkeit zu lösen, werden zuweilen die Begriffe der (multiplen religiösen) *Identität* sowie des (religiösen) *Synkretismus* herangezogen. Ich möchte im Folgenden zeigen, dass diese Begriffe zum einen allzu problematisch, zum anderen zu wenig problemgerecht sind, als dass sie zur Lösung des genannten Problems hilfreich sein könnten.

»Identität« ist »eines der zeitgenössischen Schlüsselwörter«. »Der früher der Logik, der Mathematik und der Philosophie [...] vorbehaltene Ausdruck hat nun durch die Thematisierung der personalen Identität Furore gemacht und ist inzwischen, läßt man die Naturwissenschaften außer acht, in fast alle Disziplinen eingedrungen.« Über diese weitreichende Verwendung in den Wissenschaften, besonders den Sozialwissenschaften, hinaus ist das Wort zunehmend in die Alltagssprache eingedrungen, so dass man geradezu von »Identität« als einem Modewort sprechen kann.⁷ Dementsprechend beklagt Bernd Estel, dass die Verwendung des Begriffs unübersehbar ausgeüfert und mehr als gewöhnlich modisch geworden ist. Nachdem er sich infolge dessen bei der Erläuterung des Begriffs auf eine Auswahl sozialwissenschaftlicher Identitätskonzeptionen beschränkt hat, kommt er gleichwohl abschließend zu einem wenig befriedigenden Resultat. Es erscheint ihm nämlich weder sinnvoll, »die hier vorgestellten Identitätsverständnisse und -perspektiven sei es auch nur umrißhaft in eine übergreifende Gesamtkonzeption integrieren zu wollen« noch »auch nur den schlichteren Versuch zu unternehmen, durch neue terminologische Festlegungen die vorhandenen begrifflichen Unstimmigkeiten auszuräumen.«⁸ Stattdessen weist er auf die komplexen Prozesse und Gegebenheiten der modernen westlichen Gesellschaften hin, die

einerseits durch die Auflösung überkommener Identitätsmuster die Suche nach personaler Identität fördern, sie andererseits aber auch erschweren. »Das aber bedeutet, daß einerseits die praktische Identitätsproblematik und die von ihr hervorgerufenen individuellen und kollektiven Prozesse der Identitätssuche sich künftig noch verschärfen dürften, und daß andererseits das langwierige Spiel der Identitätstheoretiker erst begonnen hat.«⁹

Wenngleich dieser Satz mittlerweile vor 15 Jahren veröffentlicht wurde, dürfte er an Aktualität wenig eingebüßt haben, wie jüngere und jüngste Veröffentlichungen zeigen.¹⁰ Das aber läßt es vorderhand nicht geraten erscheinen, den eher unklaren Begriff der Identität zur Lösung des Problems mehrfacher Religionszugehörigkeit heranzuziehen. Freilich zeigt er immerhin ein Problem mehrfacher Religionszugehörigkeit an. Die Frage ist nämlich, wie die Betroffenen mit den Spannungen, ja Widersprüchen der von ihnen beanspruchten verschiedenen religiösen Traditionen umgehen. Im Blick darauf ergibt sich zunächst die wenig überraschende Erkenntnis, dass es für die Betroffenen eher unwichtig ist, ob und inwieweit die von ihnen zusammengestellten Stücke ihres Flickwerks zusammen passen; wichtig ist für sie vielmehr, ob und inwieweit die von ihnen verwendeten Stücke ihren religiösen Bedürfnissen entsprechen.¹¹ Allgemein gesagt, werden Widersprüche nur als solche erlebt, »wo man von der Prämisse notwendiger Einheit ausgeht. Denker der Postmoderne gehen davon aus, dass dieser Anspruch heute nicht mehr besteht. Anstatt von Widersprüchen im Selbstverständnis sprechen sie von *interner Pluralität* [...] Das Ergebnis ist die ›Patchwork-Identität‹.«¹² Hierzu stimmt, dass nicht nur die religiösen Traditionen quasi als Steinbruch verwendet werden, sondern auch Bestandteile dessen, was man »implizite Religion« nennen kann. D. h. dass auch solche Lebensbereiche, die bislang als »rein weltlich« betrachtet wurden (Arbeit, Fernsehen, Kino, Fußball, Gesundheit u. a. m.), für die individuelle religiöse Identitätsbildung herangezogen werden.¹³ Man mag angesichts dessen mit Tatjana Schnell versuchen, religiöse Patchwork-Identität von multipler religiöser Identität zu unterscheiden. Nur dürfte diese Unterscheidung in Anbetracht des wenig klaren Identitätsbegriffs kaum Aussicht auf Erfolg haben. Das zeigt Schnells Vorschlag recht eindrücklich. Ihm zufolge bezeichnet multiple religiöse Identität eine *Identifikation* mit verschiedenen religiösen Traditionen, nicht ihre bloße Benutzung als Reservoir. »Auch hier hat eine subjektive Wahl stattgefunden, wurden die Überlieferungen einer Tradition

5 CORNILLE, Meister (wie Anm. 2), 29.

6 Ebd., 32; vgl. auch 22f. – Ich würde mithin in folgenden Fällen *nicht* von mehrfacher Religionszugehörigkeit sprechen: – Wenn jemand auf der Basis einer religiösen Position Elemente verschiedener religiöser Traditionen (je nach Bedarf) heranzieht. – Wenn jemand sich irgendein »Flickwerk« (patchwork) aus verschiedenen religiösen Positionen bzw. Traditionen zusammenbastelt, ohne darauf zu reflektieren, ob und wie die verwendeten Flecken zusammenpassen. Lässt sich letzteres recht gut als Erscheinungsform eines marktconformen Konsumismus verstehen, so ist im ersten Fall eine religiöse Position vorrangig und kann folglich als Integrationszentrum der herangezogenen Elemente dienen. Vgl. dazu unter Punkt 1 die Überlegungen zum Synkretismus, genauer zum dort erwähnten Modell der Integration. Vgl. auch

unter Punkt 2 die Ausführungen zu Reinhold Bernhardt sowie zum Inklusivismus. Ein aufschlussreiches Beispiel in dieser Hinsicht ist die Position Frithjof Schuons, wie sie André GERTH, Frithjof Schuon, in: *Multiple religiöse Identität* (wie Anm. 2), 79–112, darstellt. Danach hat Schuon zwar aus der christlichen (mystischen) wie der islamischen (sufischen) Tradition heraus gelebt. Basis dafür aber war eine von ihm angenommene »ewige Weisheit« (philosophia bzw. religio oder auch sophia perennis), »die allen religiösen Traditionen der Menschheit zugrunde liegt« (ebd., 79). Demgemäß lebte Schuon keine mehrfache Religionszugehörigkeit, vielmehr die Religion in den Religionen, »aufgrund derer das erschaut und erfahren werden kann, was allen Religionen zugrunde liegt, so dass man, wenn man eine Religion in ihrer Vollendung gelebt hat, alle Religionen gelebt hat.« (Ebd., 111)

7 Bernd ESTEL, Identität, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe III*, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 193f; vgl. auch NAMINI/MURKEN, Identität (wie Anm. 3), 572f.

8 ESTEL, Identität (wie Anm. 7), 206. 9 Ebd., 207.

10 Vgl. NAMINI/MURKEN, Identität (wie Anm. 3), 572–76; Christoph BOCHINGER, Multiple religiöse Identität im Westen zwischen Traditionsbezug und Individualisierung, in: *Multiple religiöse Identität* (wie Anm. 2), 137–161; Tatjana SCHNELL, Religiosität und Identität, in: ebd., 163–183.

11 Vgl. BOCHINGER, ebd., 150ff.

12 SCHNELL, Religiosität (wie Anm. 10), 164.

13 Ebd., 177f.

als ergänzungswürdig durch die einer anderen erachtet. Allerdings werden die religiösen Traditionen als Einheit gesehen und bewahrt.¹⁴ Was soll das heißen angesichts dessen, dass sogar Angehörige nur *einer* religiösen Tradition aus dieser mehr oder weniger stark auswählen? Anders ausgedrückt, *wie weit* muss die Identifikation mit den gewählten verschiedenen religiösen Traditionen reichen, um von multipler religiöser Identität statt von Patchwork-Identität sprechen zu können?

Nach alledem scheint mir der Identitätsbegriff kaum geeignet, zur Lösung des Problems mehrfacher Religionszugehörigkeit beizutragen.¹⁵ Freilich ist auf die Problematik der eventuellen Widersprüchlichkeit verschiedener religiöser Traditionen, denen man zuzugehören meint, zurück zu kommen.

Was den Begriff des Synkretismus betrifft, so sind die Zeiten seiner ausschließlich polemischen Verwendung, vor allem in den konfessionellen Auseinandersetzungen des 17. Jahrhunderts, lange vorbei. Jedoch wird der Begriff auch heute noch negativ-wertend gebraucht, oft gleichbedeutend mit »Eklektizismus« und jedenfalls in dem Sinne, dass eine unkontrollierte, zur Beliebigkeit tendierende Vermischung und damit Verunreinigung der eigenen religiösen Tradition bezeichnet wird.¹⁶ Andererseits wird der Begriff in der Tradition der liberalen Theologie auch positiv-wertend verwendet, und zwar in der Weise, dass die Vereinigung unterschiedlicher religiöser Elemente oder auch religiöser Traditionen als Bereicherung des eigenen religiösen Weges betrachtet wird.¹⁷ Für die religionswissenschaftliche, nicht-wertende Verwendung des Begriffs hat vor allem Ulrich Berner Wesentliches zur Klärung beigetragen.¹⁸ Dabei weist er zunächst auf die Unschärfe der Begrifflichkeit hin, die er an einigen von den vielen Ausdrücken verdeutlicht, »mit denen synkretistische Phänomene beschrieben werden«. Folgende Ausdrücke führt er an: »Einfluß (einer Religion auf eine andere); Vereinigung (zweier Religionen); Eingliederung (fremder Gottheiten in eine Religion); Gleichsetzung (verschiedener Götter); Verschmelzung (verschiedener Gottheiten).«¹⁹ Zur Klärung des Begriffs schlägt Berner ein »terminologisches Modell« vor, dessen Grundzüge sich wie folgt zusammenfassen lassen²⁰:

♦ Zu unterscheiden ist zunächst zwischen »Systematisierungs- und Rationalisierungsprozessen«, wobei um des größeren heuristischen Wertes willen ein dynamischer Synkretismusbegriff bevorzugt wird, der religionsgeschichtliche Prozesse und nicht deren Ergebnisse bezeichnet. Diese Prozesse aber können sich innerhalb einer Religion oder in der Auseinandersetzung zwischen mehreren Religionen abspielen; erstere nennt Berner Rationalisierung, letztere Systematisierung.

14 Ebd., 167.

15 Einen immerhin bemerkenswerten Entwurf, den Identitätsbegriff – dazu in Beziehung zum beinahe noch unklarerer Begriff der Spiritualität – für die Lösung des Problems mehrfacher Religionszugehörigkeit fruchtbar zu machen, hat Karl BAIER vorgelegt: Spiritualität und religiöse Identität, in: *Multiple religiöse Identität* (wie Anm. 2), 187–218. Dabei unterscheidet er »zwei Dimensionen« der Identität: die kataphatische und die apophatische. Erstere »meint das artikulierbare, in autobiographischen Narrationen und anderen Medien darstellbare Selbstsein«, letztere »die undarstellbare, aller Bestimmbarkeit entzogene Dimension desselben Selbstseins.« (198) Weiterhin unterscheidet er

zwischen »situativen Selbstthematierungen«, »Teilidentitäten« sowie »Metaidentität« als verschiedenen Identitätsstufen (200). Dabei ist die Metaidentität qua »persönliche Identität im engen Sinn des Wortes« grundlegend. »Eine strukturierende Rolle für die eigene Metaidentität spielen biographische Schlüsselsituationen, die den Weltbezug insgesamt oder wenigstens in bestimmten Bereichen nachhaltig prägen und in Kernnarrationen wiedergegeben werden. [...] Weiter ist die Metaidentität durch eine oder mehrere Teilidentitäten bestimmt, die gegenüber den anderen Priorität haben, weil man sich mit ihnen besonders identifiziert.« (201f) – Ich kann und muss die allzu differenzierten Erwägungen

Baiers hier nicht weiter verfolgen. Dies umso weniger, als seine Überlegungen zu den Bedingungen der Möglichkeit doppelter religiöser Identität kaum vom Identitätsbegriff, dafür umso mehr von seinem Spiritualitätsverständnis ausgehen. Darauf komme ich zurück.

16 Vgl. Reinhold BERNHARDT, »Synkretismus« als Deutekategorie multireligiöser Identitätsbildungen, in: *Multiple religiöse Identität* (wie Anm. 2), 269f.

17 Vgl. Christoph BOCHINGER, Synkretismus, in: *Lexikon neuer religiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen*, Freiburg/Basel/Wien 2005, 1255–1257.

- ♦ Zu unterscheiden ist des Weiteren zwischen Synkretismus auf System- und auf Element-Ebene. Hier werden Religionen aufgrund eines systemtheoretischen Ansatzes als Systeme betrachtet, wobei es einmal um die Veränderung des Systems als Ganzem, zum anderen um die Veränderung einzelner Elemente innerhalb des Systems geht.
- ♦ Zu unterscheiden ist schließlich zwischen Synkretismus und Relationierung. Diese bezeichnet einen Prozess, in dem Systeme bzw. Elemente eher voneinander abgegrenzt werden bzw. selbständig bleiben, auch wenn sie zueinander in Beziehung gesetzt werden. Jener bezeichnet demgegenüber eher einen Vereinigungsprozess.

Berners Differenzierungen können sicher Wesentliches zur Klärung des Synkretismusbegriffs beitragen. Allein, zur Lösung des Problems mehrfacher Religionszugehörigkeit trägt der Synkretismusbegriff seinerseits kaum bei. Hierfür käme nach den Differenzierungen Berners am ehesten der Synkretismus auf System-Ebene in Betracht. Dabei müsste freilich *erstens* geklärt werden, inwieweit die Veränderung einzelner, vor allem zentraler Elemente das System als Ganzes verändert und folglich in Bezug darauf die Unterscheidung zwischen System- und Element-Ebene hinfällig wird. Vor allem aber ist es *zweitens* die Frage, ob eine mehrfache Religionszugehörigkeit überhaupt zu einer Veränderung auf System-Ebene oder auch nur auf Element-Ebene führt bzw. führen muss. Legt man z. B. die von Reinhold Bernhardt als ein Modell der Verbindung religiöser Traditionen bezeichnete Symbiose zweier oder mehrerer religiöser Traditionen zugrunde, so ist dies ersichtlich nicht der Fall. Denn bei der Symbiose »bleiben die Traditionslinien weitgehend [...] in ihrer je eigenen Prägung möglichst authentisch erhalten. Sie werden einander nicht anverwandelt oder miteinander verschmolzen, sondern nebeneinander stehen gelassen, um sich gerade so zu befruchten und zu erleuchten.«²¹ Gerade dieses Modell aber scheint der mehrfachen Religionszugehörigkeit am ehesten zu entsprechen.²² Damit jedoch ähnelt diese am ehesten dem, was Berner als Relationierung bezeichnet und vom Synkretismus ausdrücklich unterscheidet. – Im Übrigen scheinen auch die darüber hinaus von Bernhardt angeführten Modelle der Fusion oder der Integration nicht das Phänomen mehrfacher Religionszugehörigkeit zu erfassen. Kommt es in der Fusion »zu einer synthetischen Verschmelzung der Traditionskomponenten, wie dies etwa in der Bahai-Religion, in Formen der Esoterik oder des New Age der Fall war und ist«²³, so entsteht eher eine neue religiöse Tradition oder Bewegung, und sei es als Patchwork-Religion. Beim Modell der Integration schließlich »werden Elemente der einen Tradition in die Grundorientierung einer anderen eingefügt, wobei es zu wechselseitigen Transformationen kommt.«²⁴ Zwar kann es bei einer

18 Vgl. ebd., 125f.

19 Ulrich BERNER, Synkretismus, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe V*, Stuttgart/Berlin/Köln 2001, 145.

20 Vgl. ebd., 148f.

21 BERNHARDT, »Synkretismus« (wie Anm. 16), 273.

22 BERNHARDT, ebd., 273f, meint, dass sich das Modell der Symbiose bei vielen Personen findet, »die sich zu zwei oder mehr religiösen Traditionen bekennen« und weist auf einige Beispiele »interreligiöser Existenz« hin. – Interessant ist in dieser Hinsicht auch das Beispiel von Roger CORLESS (vgl. www.innerexplorations.com/catew/9.htm, Stand vom 9.7.2008). Corless lebte eine interreligiöse Existenz bzw. eine doppelte Religions-

zugehörigkeit einerseits in Bezug zur christlichen (Benediktinischen), andererseits zur buddhistischen (Tibetanischen) Tradition. Er erklärt die Vereinbarkeit dieser doppelten Religionszugehörigkeit mit dem Modell der Kohärenz, d. h. beide Traditionen sind wechselseitig aufeinander bezogen, verstärken einander, vermischen sich aber nicht und verwandeln sich ebenso wenig ineinander. »I then tried to practice Buddhist and Christian meditation systems on alternate days«, wobei Sonnabend der Tag der »co-inherence« beider Systeme war. Wenn Corless christlich meditiert, »the Buddhist tradition is not an issue«, und umgekehrt spielt die christliche Tradition keine Rolle, wenn er

buddhistisch meditiert. Während er meint, dass buddhistische und christliche Tradition im Blick auf ihre ethischen Richtlinien weithin ähnlich sind, passen sie s. E. in ihren Lehren nicht so gut zusammen, haben jedoch auch hierin eine starke wechselseitige Resonanz.

23 BERNHARDT, »Synkretismus« (wie Anm. 16), 275.

24 Ebd., 276.

schwachen Integrationsleistung zu einer Patchwork-Religion kommen; bei einer starken Integrationsleistung entsteht aber jedenfalls keine mehrfache Religionszugehörigkeit, da hier die integrierende Tradition dominant bleibt und sich somit andersartige Traditionselemente gleichsam einverleibt.²⁵ Darauf komme ich in Punkt 2 zurück.

Ich denke, mit diesen Überlegungen ist hinreichend begründet, warum sowohl der Identitäts- wie auch der Synkretismusbegriff für eine Lösung des Problems mehrfacher Religionszugehörigkeit kaum geeignet sind. Beide Begriffe leiden nicht nur unter den mehr oder weniger zahlreichen Unschärfen ihrer Verwendung. Darüber hinaus und vor allem erfassen sie das Problem mehrfacher Religionszugehörigkeit nur unzureichend bzw. überhaupt nicht. Nicht zuletzt aber dürfte sich bald zeigen, dass sie zumindest für eine *theologische* Lösung des Problems mehrfacher Religionszugehörigkeit schlicht entbehrlich sind.

2 Die religionstheologischen Grundpositionen als Basis für die Lösung des Problems

Die religionstheologischen Grundpositionen des Exklusivismus, des Inklusivismus sowie des Pluralismus sind nach intensiven wie extensiven Diskussionen mittlerweile weitgehend als solche akzeptiert, wenngleich ihre jeweilige Kennzeichnung durchaus nicht einhellig vorgenommen wird.

Ich muss diese Positionen hier nicht nochmals diskutieren²⁶. Ich kann zudem die Position des Exklusivismus für die weitere Erörterung vernachlässigen, da sie für das Problem mehrfacher Religionszugehörigkeit ohne Belang ist. Ich möchte demgegenüber im Folgenden nachweisen, inwiefern Inklusivismus und Pluralismus das Problem mehrfacher Religionszugehörigkeit grundlegend bestimmen, weshalb man bei diesem Problem zu Recht von einem religionstheologischen Grundproblem sprechen darf (1). Vor allem aber möchte ich nachweisen, dass eine stichhaltige Lösung dieses Problems nur auf der Basis des Pluralismus möglich ist (2).

1 Wie eben bereits ausgeführt, unterscheidet R. Bernhardt drei Modelle der Verbindung religiöser Traditionen bzw. der »interreligiösen Relationierung«. Diese Unterscheidung hält er für klar konturiert und mithin für operationabler als den schillernden Synkretismusbegriff. »Multireligiöse Identitäten können damit auf den in ihnen vorgenommenen Relationierungsmodus hin befragt werden.«²⁷ Soweit dienen Symbiose, Fusion bzw. Synthese und Integration als analytisches Unterscheidungsinstrumentarium im Blick auf multireligiöse Identitäten. Wenn es freilich um die theologisch entscheidende Frage der Bewertung solcher Identitäten geht, bevorzugt Bernhardt offensichtlich das Integrationsmodell.²⁸ D.h. dann im Blick auf die christliche Identität, dass deren Zentrum als Integrationskern dient, um den sich Elemente anderer religiöser Traditionen versammeln können. Dabei ist das christliche Identitätszentrum keineswegs als statisch zu verstehen, vielmehr als geschichtlich-dynamisch. Es liegt mithin nicht immer schon vor, sondern muss

25 Vgl. ebd., 277-279.

26 Vgl. zuletzt Wolfgang PFÜLLER, Dialogfähigkeit und Religionstheologie, in: Matthias PETZOLDT (Hg.), *Wider die Müdigkeit im ökumenischen Gespräch*, Leipzig 2007, 265-282, bes. 268-270.

27 BERNHARDT, »Synkretismus« (wie Anm. 16), 279.

28 Vgl. ebd., 283ff.

29 Ebd., 284f.

30 Ebd., 286.

31 Ebd., 289.

32 S. dazu bes. Reinhold BERNHARDT, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2005, 206-275.

33 Diese Formulierung steht mit Bedacht. Denn es dürfte in der Religionsgeschichte nicht nur einmal vor-

gekommen sein, dass eine religiöse Tradition von einer anderen gleichsam einverleibt wurde, wenngleich vielleicht nicht in allen Bestandteilen. Jedenfalls wurde dann aber auch der Kern jener Tradition in die andere integriert. In den größeren, bedeutenden religiösen Traditionen ist ein solches Vorhaben jedoch nicht oder doch nur am Rande gelungen, ob-

in den geschichtlichen Prozessen und Auseinandersetzungen immer neu herausgebildet werden.²⁹ Gleichwohl ist in diesem Identitätszentrum die Norm für die Integration nicht-christlicher Traditionen zu finden. »Wenn das Identitätszentrum des christlichen Glaubens [...] in der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus besteht, dann liegt die Norm für die Gestaltwerdung des Christlichen in der immer neuen Rückfrage nach der Entsprechung zum Urgeschehen dieser Selbstmitteilung in Christus. Das gilt auch für christlich-multiple Identitäten.«³⁰ Letzteres besagt dann, dass solche Identitäten nicht schon wegen ihrer »Zusammengesetztheit«, ihrer Uneinheitlichkeit oder gar »Unreinheit« (s. den negativwertenden Synkretismusbegriff!) problematisch sind. Problematisch und somit für das christliche Glaubensverständnis kritikwürdig werden sie erst dann, wenn das christliche Identitätszentrum beschädigt oder gar zerstört wird.³¹

Dass Bernhardt in der soeben erläuterten Weise für das Integrationsmodell plädiert, ist von der von ihm vertretenen Grundposition eines »mutualen Inklusivismus« her³² folgerichtig. Denn wenn dieser Inklusivismus sich auch dadurch auszeichnet, dass er anderen religiösen Traditionen ebenso wie der eigenen (christlichen) Tradition eine inklusivistische Position zugesteht, so verhält er sich doch im Wesentlichen genau wie der Inklusivismus überhaupt. Er schließt nämlich andere religiöse Traditionen, soweit wie irgend möglich, als Teilwahrheiten in die umfassende Wahrheit der eigenen Tradition ein. Hingegen wird das, was mit dieser Wahrheit unvereinbar erscheint, entweder modifiziert und folglich wenigstens partiell integriert oder ausgeschlossen. Dieses Verfahren entspricht m. E. genau dem, was Bernhardt als Integrationsmodell expliziert und favorisiert hat. Und dies zumal auch im Inklusivismus die umfassende Wahrheit der eigenen Tradition streng genommen nur auf deren wie auch immer bestimmten Kern bezogen ist. Von diesem Kern oder Identitätszentrum aus werden daraufhin andere religiöse Traditionen³³ oder eine mehr oder weniger große Anzahl ihrer Elemente in die eigene Tradition integriert bzw. andernfalls nicht integriert.

Nun mag eine solche Integrationslösung auf inklusivistischer Basis für »christlich-multiple Identitäten« durchaus hilfreich sein. Das Problem mehrfacher Religionszugehörigkeit löst sie m. E. nicht. Denn abgesehen von dem, wie bereits dargelegt, wenig brauchbaren Identitätsbegriff: Bildet der Kern der eigenen religiösen Tradition das bleibende Integrationszentrum für die Aufnahme anderer religiöser Traditionen bzw. ihrer Elemente, so kann es gar nicht zu einer mehrfachen Religionszugehörigkeit kommen. Vielmehr kann es nur zu einer Erweiterung und Anreicherung der eigenen Tradition kommen, anders gesagt zu einer Erweiterung der eigenen religiösen, im vorliegenden Fall christlichen »Identität«. Dies aber würde ich, wie aus meinen bisherigen Ausführungen hervorgeht, nicht als mehrfache Religionszugehörigkeit bezeichnen.

Deutlich anders stellt sich das Problem mehrfacher Religionszugehörigkeit auf der Basis einer pluralistischen Grundposition dar. Zwar wird diese Position nach wie vor nicht völlig einheitlich bestimmt³⁴, aber für die jetzigen Zwecke genügt m. E. die folgende Bestimmung: Die pluralistische Grundposition geht davon aus, dass *keine* religiöse Tradition

wohl es entsprechende Bestrebungen allenthalben gegeben hat. Ich erwähne nur stichwortartig das Verhältnis des Hinduismus zum Buddhismus, das des Christentums zum Judentum sowie das des Islams zu Judentum und Christentum. Solche Bestrebungen sind übrigens von einer inklusivistischen Grundposition aus völlig konsequent. Und verständlich ist

auch, dass nach deren Misslingen nicht selten exklusivistische Abwehrreaktionen erfolgten. Ich erinnere hier nur an die leidvolle, überaus beschämende Auseinandersetzung des Christentums mit dem Judentum.

34 Zur Diskussion vgl. vor allem Michael HÜTTENHOFF, *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem*, Leipzig 2001; BERNHARDT, Ende

(wie Anm. 32), bes. 167-205, und Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, bes. 163-92. Für meine eigene, etwas abweichende Sicht der pluralistischen Grundposition vgl. Wolfgang PFÜLLER, *Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont*, Münster 2001, bes. 52-72.

die umfassende Wahrheit für sich beanspruchen kann. Folglich besteht zumindest eine *mögliche* Gleichwertigkeit mehrerer (mindestens zweier) religiöser Traditionen (in ihrem Kern), bzw. diese Gleichwertigkeit wird als *tatsächlich* angenommen. Aufgrund dieser Position nun »mag multiple Religionszugehörigkeit sogar als eine Notwendigkeit erscheinen, da jede religiöse Tradition nur einen Teil der Wahrheit enthält, so dass durch eine Kombination unterschiedlicher Vorstellungen vom Absoluten ein volleres Verständnis der Wahrheit möglich wird.«³⁵ Mit diesem Satz ist die Hauptrichtung der folgenden Überlegungen angezeigt, die nachweisen wollen, dass nur auf pluralistischer Basis eine angemessene theologische Lösung des Problems mehrfacher Religionszugehörigkeit möglich ist.³⁶

2 Ich beginne mit einer extremen pluralistischen, nämlich relativistischen Position. Nach einer Befragung von 2004 gehen immerhin 70% aller Deutschen davon aus, dass alle Religionen gleichwertig sind.³⁷ Dieser relativistischen Position entspricht die so genannte Patchwork-Religiosität, die sich aus geradezu allen verfügbaren religiösen Traditionen und Bewegungen einschließlich der Bereiche impliziter Religiosität zusammensetzen vermag.³⁸ Wie bereits erwähnt, würde ich eine solche Extremposition nicht als mehrfache Religionszugehörigkeit bezeichnen. Zudem würde ich sie wegen ihrer mangelnden Reflektiertheit sowie mangelnden Stimmigkeit auf jeden Fall theologisch negativ beurteilen. Und selbst die Vertreter einer pluralistischen Grundposition, die von der *tatsächlichen* Gleichwertigkeit mehrerer, nämlich der großen religiösen Traditionen ausgehen, würden eine solche relativistische Gleich-Gültigkeit mit Recht weit von sich weisen. Dennoch, wenn man von der Gleichwertigkeit, genauer der gleichen Höchstwertigkeit mehrerer religiöser Traditionen überzeugt ist, spricht nichts dagegen, ebendiesen Traditionen auch gleichermaßen verpflichtet zu sein, ihnen also zumindest potentiell zugleich anzugehören. Dabei ist es natürlich eine andere Frage, wie weit eine solche potentielle Zugehörigkeit jeweils realisierbar, d. h. praktikabel ist. Das hängt dann vermutlich von den jeweiligen Kapazitäten der betreffenden Personen ab. So können religiöse Spezialisten wie etwa Raimon Panikkar sicher eine mehrfache, im Falle Panikkars dreifache Religionszugehörigkeit weit eher realisieren als etwa durch ihre nichtreligiöse Berufstätigkeit stark beanspruchte Personen. Denn im Unterschied zur Patchwork-Religiosität, bei der es m. E. völlig gleichgültig ist, wie weit man die benutzten religiösen Elemente und Traditionen verstanden hat und ihnen verpflichtet ist, besagt mehrfache Religionszugehörigkeit auch, dass man den religiösen Traditionen, die man sich zu eigen gemacht hat, wenigstens in ihrem Kern voll verpflichtet ist.

Wie man die religiösen Traditionen angesichts mehrfacher Religionszugehörigkeit verstehen kann, erläutert Perry Schmidt-Leukel, der bekanntermaßen eine pluralistische Grundposition im angedeuteten Sinn vertritt, anhand der Metapher des Wegweisers bzw. besser noch Reiseführers. »Auf manchen Wegen erweist es sich als durchaus ratsam, mehr

35 CORNILLE, Meister (wie Anm. 2), 26f.

36 Sicher können auch die Vertreterinnen einer inklusivistischen Grundposition für sich in Anspruch nehmen, das Problem mehrfacher Religionszugehörigkeit zu lösen – indem sie es gleichsam auflösen. Denn aus ihrer Sicht dürfte eine mehrfache Religionszugehörigkeit, zumindest wie sie hier verstanden wird, nicht legitim sein, müsste folglich theologisch negativ beurteilt werden. Und falls die inklusi-

vistische der pluralistischen Position vorzuziehen wäre, wäre natürlich auch die inklusivistische (Auf)Lösung des Problems mehrfacher Religionszugehörigkeit der pluralistischen Lösung vorzuziehen. – Auch wenn die religionstheologische Auseinandersetzung zwischen Inklusivismus und Pluralismus hier nicht erneut geführt werden kann, so empfiehlt sich doch die pluralistische Position im Hinblick

auf das vorliegende Problem einmal mehr dadurch, dass sie die gegebene religiöse Vielfalt besser zu würdigen vermag.

37 Vgl. SCHNELL, Religiosität (wie Anm. 10), 168.

38 Vgl. ebd., 167ff, 170ff, 177ff.

39 Perry SCHMIDT-LEUKEL, Multi-religiöse Identität. Anmerkungen aus pluralistischer Sicht, in: *Multiple religiöse Identität* (wie Anm. 2), 252.

als nur einen Reiseführer zu konsultieren. Denn bestimmte Abschnitte des Weges sind vielleicht besser in dem einen und andere Abschnitte besser in dem anderen Führer erläutert. Der Weg ist dann nicht so sehr die Religion als vielmehr das konkrete Leben, das zu leben uns die Religionen helfen sollen.³⁹ Die Metapher vom Reiseführer veranschaulicht in angemessener Weise die pluralistische Grundposition, wonach keine religiöse Tradition die umfassende, volle Wahrheit für sich beanspruchen kann, weshalb die Ergänzung der eigenen Teilwahrheiten durch die Teilwahrheiten anderer Traditionen geradezu notwendig ist. Demgegenüber macht sie nicht deutlich, dass die verschiedenen verwendeten Reiseführer insgesamt als gleichwertig angesehen werden, was Schmidt-Leukel jedoch mit Sicherheit annimmt. Interessanter ist deshalb die Frage, wie zu verfahren ist, wenn sich die Reiseführer widersprechen. Ich verlasse hier das Bild und präzisiere die zur Diskussion stehende Frage wie folgt: Ist mehrfache Religionszugehörigkeit möglich, wenn sich die einschlägigen religiösen Traditionen widersprechen?

Die Frage berührt sich mit dem Problem divergierender Wahrheitsansprüche der religiösen Traditionen, die infolge der angedeuteten pluralistischen Grundposition prinzipiell für gleichwertig gehalten werden.⁴⁰ Der Ausdruck »prinzipiell« verweist bereits auf eine erste Antwort, denn er besagt, dass die entsprechenden Traditionen keineswegs in allen Punkten für gleichwertig gehalten werden. Es gibt also durchaus Widersprüche zwischen verschiedenen Traditionen, die ziemlich unbedeutend sind, also jedenfalls nicht den Kern der jeweiligen Traditionen betreffen. Sie können demnach entweder auf sich beruhen oder auch zugunsten einer Tradition aufgelöst werden, ohne dass die mehrfache Religionszugehörigkeit im Geringsten gefährdet ist. Weiterhin gibt es Widersprüche, die weder als konträr noch gleich gar als kontradiktorisch einzuschätzen sind, da sie sich vielmehr als komplementär erweisen. So können sich beispielsweise ein personales und ein impersonales Verständnis der letzten, göttlichen Wirklichkeit durchaus ergänzen, auch wenn sie sich auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen.⁴¹ Auch hierdurch also wäre eine mehrfache Religionszugehörigkeit nicht gefährdet. Dies wäre m. E. erst dann der Fall, wenn es sich bei den Widersprüchen tatsächlich um solche handelt, sie mithin als konträr oder kontradiktorisch betrachtet werden müssen, und wenn diese Widersprüche den *Kern* der jeweiligen Traditionen betreffen. Dann würde man wohl diesen Traditionen kaum zugleich mit Bewusstsein und Überzeugung angehören wollen, es sei denn man nähme eine religiöse Spaltung (Schizophrenie) der eigenen Person in Kauf.

Karl Baier hat, ausgehend von seinem Spiritualitätsverständnis, die Bedingungen für die Möglichkeit einer mehrfachen Religionszugehörigkeit weitergehend differenziert. Er erhebt im Blick auf die Nicht-Widersprüchlichkeit der entsprechenden Traditionen drei Bedingungen⁴²: a) die »grundsätzliche Kompatibilität und Ergänzungsbereitschaft der Habitussysteme«, b) die »wechselseitige Öffnung der Auffassungsweisen der Grundsituation füreinander«, c) die »nicht-exklusive Bindung an die Mittlergestalten«.

⁴⁰ Vgl. dazu PFÜLLER, *Bedeutung* (wie Anm. 34), 34–51.

⁴¹ Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Inkommensurabilität oder Komplementarität? Zu den Kriterien wechselseitiger Beurteilung von Christentum und Buddhismus*, in: Reinhold BERNHARDT/Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung*, Zürich 2005, 211–232, versucht diese Komplementarität hinsichtlich des Verhältnisses von Christentum und Buddhismus in ihrem Kern zu belegen.

Dabei stehen die Stichworte »Liebe« und »Anhaftungslosigkeit« für die zentralen Anliegen der beiden Religionen. Fazit: »Liebe und Anhaftungslosigkeit sind [...] nicht nur kompatibel, sondern komplementär. Beide bedürfen einander. Die Anhaftungslosigkeit bewahrt die Liebe davor, zur blossen Selbstbestätigung zu verkommen [...] Und die Liebe bewahrt die Anhaftungslosigkeit davor, in desinteressierte, selbstgenügsame Gleichgültigkeit abzusinken [...]

Doch beiden Traditionen ist die innere Komplementarität von Liebe und Anhaftungslosigkeit aus ihrer eigenen Überlieferung heraus durchaus bekannt, auch wenn die Schwerpunkte unterschiedlich gesetzt sind.« (230f)

⁴² Vgl. BAIER, *Spiritualität* (wie Anm. 15), bes. 212–218.

Was c) betrifft, so scheint es offensichtlich zu sein, dass eine exklusive Bindung an den Heilmittler der eigenen Tradition eine mehrfache Religionszugehörigkeit schon deshalb verhindert, weil sie eine exklusivistische oder bestenfalls inklusivistische Grundposition impliziert. Denn wenn das Heil nur in der Bindung an den Heilmittler der eigenen Tradition gefunden werden kann, werden andere Traditionen vom Heil entweder ausgeschlossen oder bestenfalls in dieses Heil eingeschlossen. In keinem der beiden Fälle jedoch besteht Veranlassung, diesen anderen Traditionen gleichermaßen verpflichtet zu sein, ihnen also zugleich anzugehören. – Im Blick auf b) ist zuerst kurz festzuhalten, was Baier unter der Grundsituation im Allgemeinen sowie der religiösen Grundsituation im Besonderen versteht. »Die Grundsituation ist die jeweils weiteste Situation, die den Hintergrund für alle anderen abgibt. [...] Ob bewusst oder unbewusst, bestimmt das Verständnis der Welt als ganzer [...] alle einzelnen Situationen, in denen man sich befindet, gibt ihnen mehr oder weniger Gewicht, legt gewisse Prinzipien der Situationsgestaltung nahe und kann deshalb als Grundsituation bezeichnet werden.«⁴³ Als religiös ist die Grundsituation dann begriffen, wenn sie »auf eine die Welt und das Leben in ihr übersteigende Wirklichkeit« bezogen wird.⁴⁴ Plausibel dürfte daraufhin sein, dass besonders das jeweilige Verständnis dieser unbedingten, letzten Wirklichkeit zwischen den zugleich gelebten verschiedenen Religionen nicht widersprüchlich sein darf. Baier erläutert dies kurz anhand des apersonalen bzw. personalen Verständnisses der unbedingten Wirklichkeit sowie des Verständnisses dieser Wirklichkeit als Ursprung bzw. Schöpfer in Buddhismus und Christentum.⁴⁵ – Was schließlich a) die »Habitusysteme« betrifft, so geht es grundsätzlich darum, dass »die charakteristischen Haltungen zur Welt und zur letzten Wirklichkeit nicht im Widerspruch zueinander stehen und einander bereichern können.«⁴⁶ Diese eingeübten Haltungen, etwa Dankbarkeit, die gleichwohl flexibel und kreativ mit den jeweiligen Situationen umzugehen vermögen, lassen einen gleichsam wie von selbst aus der religiösen Grundsituation heraus leben.⁴⁷ Freilich genügt es für Baier nicht, einzelne *Habitusformen* verschiedener religiöser Traditionen als vereinbar zu erweisen. Vielmehr müssten die aus den zusammenwirkenden Habitusformen bestehenden *Habitusysteme* in den jeweiligen Traditionen verglichen und als Antworten auf die Konzepte der Grundsituation deutlich gemacht werden.⁴⁸

Ich denke, dass – ungeachtet der allzu verwickelten Begrifflichkeit – Baiers Überlegungen zur Vereinbarkeit bzw. Nicht-Widersprüchlichkeit im Blick auf eine mehrfache Religionszugehörigkeit plausibel sind. Denn sowohl das Verständnis der letzten, göttlichen Wirklichkeit wie die entsprechenden Grundhaltungen zu dieser Wirklichkeit wie auch die Bedeutung der maßgeblichen Heilsbringer oder -ereignisse dürften zum Kern der jeweiligen religiösen Traditionen gehören.⁴⁹ Religiösen Traditionen aber, die sich in ihrem Kern widersprechen, kann man, wie bereits dargelegt, offenbar nicht zugleich und gleichermaßen verpflichtet, mithin ihnen auch nicht zugehörig sein.

Bislang habe ich die Lösung des Problems mehrfacher Religionszugehörigkeit auf der Basis einer pluralistischen Grundposition erörtert, die die *tatsächliche* Gleichwertigkeit mehrerer religiöser Traditionen (in ihrem Kern) behauptet. Etwas, wenngleich unwesentlich anders stellt sich die Lösung auf der Basis einer pluralistischen Grundposition dar, die lediglich die *mögliche* Gleichwertigkeit mehrerer religiöser Traditionen (in ihrem Kern) behauptet und die ich als gradualistischen Pluralismus bezeichnen möchte.⁵⁰ Solange man nicht aufgrund möglichst stichhaltig begründeter interreligiöser Kriterien die Überlegenheit einer religiösen Tradition (in ihrem Kern) gegenüber vergleichbaren anderen religiösen Traditionen (in ihrem Kern) nachgewiesen hat, ändert sich an der bereits erörterten Sachlage nichts. Man wird die entsprechenden religiösen Traditionen in ihrem Kern für gleichwertig halten und ihnen folglich prinzipiell zugleich angehören können, gleichviel

ob und wie weit dies praktikabel ist. Nimmt man demgegenüber versuchsweise an, der Nachweis der Überlegenheit einer Tradition wäre hinreichend gelungen, so würde sich eine mehrfache Religionszugehörigkeit offensichtlich nicht nahe legen. Denn man wäre aufgrund dessen der überlegenen Tradition mehr als den anderen verpflichtet, könnte mithin nicht mehreren Traditionen gleichermaßen angehören.

Da einer solchen Position immer wieder Inklusivismus unterstellt wird, sind hierzu einige klärende Bemerkungen angebracht. 1. Der Überlegenheitsnachweis wäre in jedem Fall fallibel, mithin vorläufig, revidierbar. Für die überlegene Tradition würde folglich keine Wahrheit beansprucht, in die dann die Ansprüche anderer Traditionen, soweit zugänglich, als Teilwahrheiten eingeschlossen werden könnten. 2. Das von Bernhardt, wie oben dargelegt, favorisierte Integrationsmodell würde hier nicht funktionieren. Denn es könnte sehr wohl sein, dass andere Traditionen der im Kern überlegenen Tradition in nicht unwichtigen Punkten ihrerseits mindestens ebenbürtig oder gar überlegen sind und sich diese Punkte keineswegs in die überlegene Position integrieren ließen, ohne dass man sie wegen ihrer Ebenbürtigkeit oder Überlegenheit negieren dürfte. 3. Bei der hier angenommenen Überlegenheit handelt es sich also weder um eine endgültige noch um eine umfassende, vielmehr um eine vorläufige und vorwiegende, kurz relative Überlegenheit.

Ich hoffe, mit den vorliegenden Überlegungen einiges zur Lösung eines brennenden Problems der gegenwärtigen religionstheologischen Diskussion beigetragen zu haben. Natürlich muss man der hier vorgeschlagenen Präzisierung des Begriffs mehrfacher Religionszugehörigkeit nicht folgen. Ich denke jedoch, dass sie sich besonders für eine angemessene *theologische* Lösung des Problems mehrfacher Religionszugehörigkeit empfiehlt. Denn *erstens* konnte aufgrund dessen gezeigt werden, dass es sich bei diesem Problem um ein religionstheologisches Grundproblem handelt, da seine Lösung von der eingenommenen religionstheologischen Grundposition abhängt. Und *zweitens* konnte gezeigt werden, dass eine angemessene Lösung dieses Problems nur auf der Basis einer pluralistischen Grundposition möglich ist. Von dieser Position her ist eine mehrfache Religionszugehörigkeit, wie sie hier verstanden wurde, jedenfalls nicht als Dekadenzphänomen postmoderner Beliebigkeit oder als Erscheinungsform eines markt-konformen religiösen Konsumismus (negativ) zu beurteilen. Vielmehr stellt sie eine legitime Möglichkeit heutiger und vermutlich mehr noch künftiger interreligiöser Existenz angesichts der nicht mehr von vornherein durch *eine* religiöse Tradition dominierten Pluralität religiöser Traditionen und Bewegungen dar. Und auch die christliche Tradition, in der die pluralistische Religionstheologie mittlerweile immerhin eine nicht unbedeutende Rolle spielt, wird mehrfache Religionszugehörigkeit nicht weiterhin als Bedrohung betrachten müssen, vielmehr als Bereicherung betrachten dürfen.

43 Ebd., 191.

44 Ebd., 192.

45 Ebd., 215f.

46 Ebd., 213.

47 Vgl. ebd., 196-198.

48 Vgl. ebd., 214.

49 Vgl. Wolfgang PFÜLLER,

Notwendigkeit und Möglichkeit

interreligiöser Kriterien,

in: Michael BEYER / Ulf LIEDKE (Hg.),

Wort Gottes im Gespräch,

Leipzig 2008, 325-343, bes. 331f, 342.

50 Vgl. PFÜLLER, *Bedeutung*

(wie Anm. 34), 53-62.

Zusammenfassung

Der Aufsatz behandelt das Problem mehrfacher Religionszugehörigkeit, das in Ostasien schon lange Teil der religiösen Kulturen ist, aber auch in der westlichen Welt zunehmend hervortritt. Dabei geht es zunächst kurz um eine begriffliche Klärung dessen, was unter mehrfacher Religionszugehörigkeit verstanden werden soll. Vor allem aber geht es um die Frage der theologischen Beurteilung mehrfacher Religionszugehörigkeit. Diese Frage wird in zwei Schritten erörtert: Zum einen soll gezeigt werden, dass die im Zusammenhang des Problems zuweilen herangezogenen Begriffe des Identität und des Synkretismus für dessen Lösung kaum hilfreich sind. Zum anderen soll begründet werden, dass das Problem mehrfacher Religionszugehörigkeit ein religionstheologisches Grundproblem darstellt und als solches nur auf der Basis einer pluralistischen Grundposition plausibel gelöst werden kann.

Summary

The article deals with the problem of multiple religious affiliation which has long been part of religious cultures in Eastern Asia, but which is also emerging in the Western world. First of all the contribution concerns itself with a brief clarification of the concept, that is with what is to be understood by multiple religious affiliation. Above all, however, the article treats the question of the theological evaluation of multiple religious affiliation. This question is discussed in two steps. On the one hand the author seeks to show that the concepts of identity and syncretism, which are occasionally brought into play in the context of this problem, are hardly helpful at all for its solution. On the other hand it is to be argued that the problem of multiple religious affiliation represents a basic problem of the theology of religion and as such can only be solved in a plausible way on the basis of a fundamental, pluralistic point of view.

Sumario

El artículo trata del problema de la pertenencia simultánea a varias religiones, lo que en el Asia Oriental forma parte desde hace tiempo de la cultura religiosa, mientras que en el mundo occidental es un fenómeno reciente y en aumento. Primero, el autor clarifica el concepto de pertenencia simultánea a varias religiones. Pero se ocupa sobre todo de la valoración teológica de dicho fenómeno. Esta cuestión es discutida en dos niveles: por una parte aclara que los conceptos de „identidad“ y „sincretismo“, que se utilizan con frecuencia para analizar este fenómeno, apenas son útiles; por otra parte arguye que el problema de la pertenencia simultánea a varias religiones es un problema de teología de las religiones y que, por tanto, sólo puede ser resuelto de forma plausible partiendo de una posición pluralista.

Pluralität statt Pluralismus

Der Blick der Kirchenleitung der Russischen Orthodoxen Kirche auf andere Religionsgemeinschaften

von Joachim Willems

»Wertewandel in Staat und Gesellschaft« ist das Thema dieser Tagung.¹ Lenkt man in diesem Zusammenhang den Blick auf die Russische Orthodoxe Kirche (ROK), so stellt sich die Frage, ob die Werte, die das Handeln der ROK bestimmen, ebenfalls einem Wandel unterworfen sind, oder ob sich lediglich der Kontext ändert, in dem Kirche existiert. Was das Zusammenleben unterschiedlicher Religionen in Russland angeht, sind die Veränderungen in einer historischen Perspektive signifikant: Zwar war Russland schon immer ein multiethnisches und damit auch ein multireligiöses Gebilde. Doch anders als im Zarenreich und in der sowjetischen Periode der russländischen Geschichte gestaltet sich das Zusammenleben der verschiedenen Religionen (und der Menschen, die sich zu ihnen bekennen) seit 1990 unter den Bedingungen gesetzlich garantierter Religionsfreiheit in einer modernen Gesellschaft.

Seit 1988 hat sich die Stellung von Religion im öffentlichen Leben stark verändert: Die ROK ist, wie andere Religionsgemeinschaften, aus dem Ghetto ins Licht der Öffentlichkeit getreten. Die Haltungen der Bewohner Russlands zu den verschiedenen Religionen (eigenen wie fremden) haben sich verändert: Identitäten sind während der Perestrojka ins Fließen geraten; Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens versuchen, Selbst- und Fremdbilder neu zu sortieren, ebenso die Angehörigen unterschiedlicher sozialer Milieus, weltanschaulicher Überzeugungen und ethnischer Herkünfte. Dabei ist der Rückgriff auf religiöse Muster weit verbreitet. Dies zeigt schon die Tatsache, dass nicht nur für gläubige Russen die Orthodoxie ein wichtiger Bestandteil ihrer individuellen und kollektiven Identitätskonstruktionen ist. Sogar die Hälfte der russischen Nichtgläubigen definiert sich als orthodox.²

Inmitten dieser Umbrüche von Gesellschaft, von Selbst-, Fremd- und Weltbildern, verortet sich die ROK neu. Interessant ist dabei, wie diese Neuorientierung akzentuiert ist. Meine These lautet, dass es der ROK gerade durch den Rückgriff auf ein bestimmtes Konzept von »Traditionalität« gelingt, sich in der modernen pluralen Gesellschaft einzurichten.

Die Bedeutung von »Traditionalität« hat ihren Grund zunächst darin, dass der Bezug auf die Tradition für die Orthodoxie theologisch konstitutiv ist. Ihrem Selbstverständnis nach richtet sich die ROK an »ewigen« Werten aus. So wird in einem grundlegenden Papier der Moskauer Bischofssynode aus dem Jahre 2000 betont, die ROK, und nur sie, sei »die wahre Kirche, in der die heilige Überlieferung und die Fülle der heilbringenden Gnade Gottes unverletzt bewahrt worden sind«.³ Die anderen Kirchen dagegen sind nach dieser Sicht der Wahrheit verlustig gegangen, erst Recht haben die Nichtchristen keinen Anteil an ihr. Im

1 Der folgende Text stellt die überarbeitete Fassung eines Vortrags dar, der am 3. März 2006 bei der Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde in Marburg gehalten wurde.

2 Vgl. Kimmo KAARIAINEN / Dmitrij FURMAN (Hg.), *Starye cerkvi, novye verujuščie*. Religija v masso-

vom soznanii postsovetskoj Rossii. Moskau/St. Petersburg 2000, 16.

3 Grundlegende Prinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Nicht-Orthodoxen. Beschlüsse der Moskauer Bischofssynode im August 2000, in: *Ökumenische Rundschau* 50 (2001), Heft 2, 210-215, hier 212. (In russischer Spra-

che sind die Osnovnye principy otnošenija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi k inoslaviju z. B. publiziert in: *Sbornik dokumentov i materialov jubilejnogo archierejskogo sobora Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, Moskva, 13-16 avgusta 2000*, Nižnij Novgorod 2001, 149-170. Im Internet unter <http://www.mospat.ru/index.php?mid=91>).

Blick auf die nichtorthodoxen Kirchen beschreibt es die ROK daher als ihre Aufgabe, »ein beständiges und unermüdliches Zeugnis abzulegen, das dazu führt, die Wahrheit, die in der Überlieferung ausgedrückt wird, zu entdecken und anzunehmen.«⁴

Die Überzeugung, im Unterschied zu anderen Kirchen die christliche, apostolische Tradition rein zu bewahren, ist aber nur ein Aspekt des orthodoxen Konzepts von Traditionalität. Interessant in unserem Zusammenhang ist sodann, dass »traditionell« als hochgradig positiv besetzter Begriff zudem zu Unterscheidungen führt, in deren Konsequenz die ROK ein differenziert positives Verhältnis zur religiösen Pluralität in Russland begründen kann. Wie dies geschieht, möchte ich im Folgenden näher ausführen.

1 »Traditionalität« als Unterscheidungskriterium im Blick auf andere Religionsgemeinschaften

Wer die Berichterstattung über religiöse Themen in Russland verfolgt, mag sich über folgendes Phänomen wundern: Auf der einen Seite erfahren in Russland die Römisch-Katholische Kirche und verschiedene protestantische Kirchen starke Anfeindungen, und auf internationaler zwischenkirchlicher Ebene erleben Vertreterinnen und Vertreter nicht-orthodoxer Kirchen die russische Orthodoxie als ausgesprochen schroff, ablehnend und auf Abgrenzung bedacht. Auf der anderen Seite gratuliert die orthodoxe Kirchenleitung den Muslimen in Russland zum Opferfest,⁵ arbeitet im Interreligiösen Rat Russlands seit 1999 mit den geistlichen Führern islamischer, jüdischer und buddhistischer Gemeinschaften zusammen, orthodoxe Theologen diskutieren mit islamischen über Fragen der Eschatologie (in der »Russisch-iranischen Kommission für den Dialog zwischen Orthodoxie und Islam«),⁶ und für Juli 2006 lädt die ROK im Vorfeld des G8-Gipfels in St. Petersburg zu einem Gipfel der Führer der Weltreligionen nach Moskau.⁷

Eigentlich sollte man doch meinen, dass die ROK sich in einer größeren Nähe zu anderen christlichen Kirchen sieht, als zu nichtchristlichen Religionsgemeinschaften. Dies ist in einer grundsätzlichen theologischen Perspektive sicherlich auch so. Geht es jedoch um Fragen

4 Ebd., 214.

5 Vgl. Mitropolit Kirill pozdravil islamskich liderov s prazdnikom Kurban-Bajram (11.01.2006), in: <http://www.mospat.ru/index.php?page=29151>; vgl. auch Svjatejšij Patriarch Aleksij napravil pozdravlenija po slučajju musul'manskogo prazdnika Kurban-Bajram (11.01.2006), in: <http://www.mospat.ru/index.php?page=29147>.

6 So z. B. im Februar 2006, vgl. Pavel KRUG, Cerkovnaja diplomatija pored koncom sveta, in: *Nezavisimaja Gazeta – Religii*, 01.03.2006, im Internet unter: <http://religion.ng.ru/printed/2598>.

7 Vgl. z. B. Le Sommet des chefs religieux à Moscou en juillet 2006, in: *Europaica* No. 87, 17.2.2006, Bulletin of the Representation of the Russian Orthodox Church to the European Institutions, <http://www.orthodoxeurope.org/page/14/87.aspx>.

8 Federal'nyj Zakon »O svobode sovesti i o religioznych ob-edinenenijach« (1997). In deutscher Sprache: Föderales Gesetz Über Gewissensfreiheit und religiöse Vereinigungen, in: *Osteuropa-Archiv*, Juli 1998, 274–286.

9 Vgl. ebd., Präambel. Dass allgemein von einer Wertschätzung des *Christentums* die Rede ist, nachdem bereits auf die besondere Rolle der *Orthodoxie* hingewiesen wurde, erklärt sich vermutlich damit, dass so die für Russland »traditionellen« christlichen Konfessionen (s. u.) Erwähnung finden können, aber zugleich einen Platz unterhalb der *Orthodoxie* zugewiesen bekommen.

10 Wilhelm KAHLE, *Evangelische Christen in Rußland und der Sowetunion*. Ivan Stepanovič Prochanov (1869–1935) und der Weg der Evangeliumschrsten und Baptisten, Wuppertal/Kassel 1978.

11 Vgl. Roman LUNKIN, Pjatidesjatkniki v Rossii: Opasnosti i dostiženija »novogo« christianstva, in: Sergej FILATOV (Hg.), *Religija i obščestvo*. Očerki religioznoj žizni sovremennoj Rossii. Moskau/St. Petersburg 2002, 336–360.

12 Vgl. zur Konzeption und Organisation religiöser Bildung in Russlands Schulen: Joachim WILLEMS, *Religiöse Bildung in Russlands Schulen*. Orthodoxie, nationale Identität und die Positionalität des Faches »Grundlagen orthodoxer Kultur« (OPK), Münster 2006.

einer pragmatischen Zusammenarbeit, so kommt ein anderes Kriterium ins Spiel, nämlich das, inwiefern eine Religionsgemeinschaft als »traditionell« angesehen wird.

Das Konzept der Unterscheidung von »traditionellen« und »nichttraditionellen« Religionen besagt, dass im multiethnischen Russland jede Volksgruppe einer Religion oder Konfession angehört und angehört: Russen der orthodoxen, Deutsche der lutherischen Konfession, Tataren dem Islam, Kalmücken dem Buddhismus und so weiter. Diese Konfessionen und Religionen, die mit einer ethnischen Gruppe in Verbindung gebracht werden können, werden dann als »traditionell« bezeichnet.

Die Unterscheidung von »traditionellen« und »nichttraditionellen« Religionen klingt übrigens auch im Religionsgesetz der Russländischen Föderation⁸ an. Zwar finden sich darin nicht die Begriffe »traditionell« und »nichttraditionell«. In der Präambel wird aber die besondere Rolle der Orthodoxie anerkannt »in der Geschichte Russlands, in der Entstehung und Entwicklung seiner Geistigkeit [*duchovnosti*] und Kultur«. Dann ist die Rede von der Wertschätzung des (konfessionell nicht näher bestimmten) Christentums, des Islam, des Buddhismus und anderer Religionen, »die einen unabdingbaren Bestandteil des historischen Erbes der Völker Russlands bilden«.⁹

Historisch betrachtet ist die Kongruenz von ethnischen und konfessionellen Grenzen eine Fiktion. Zwar könnte man im Blick auf die Altgläubigen noch sagen, dass sie die Regel nicht durchbrechen, nach der ein Russe orthodox ist – fraglich ist hier lediglich, wer der »eigentlichen« Orthodoxie anhängt, es geht also um einen innerorthodoxen Streit. Anders verhält es sich dagegen mit dem ostslawischen Protestantismus. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind verschiedene »neuprotestantische« Richtungen im russischen Ethnos fest verwurzelt,¹⁰ vor allem Evangeliumschrinden und Baptisten, im gegenwärtigen Russland wachsen charismatische Gemeinden und Pfingstkirchen dem Vernehmen nach besonders schnell.¹¹ Dass es darüber hinaus, neben den zahlreichen russischen Atheisten und Agnostikern, auch Russen gibt, die Lutheraner, Buddhisten, Muslime und Angehörige esoterischer Kulte geworden sind, ist durch zahlreiche Quellen und eigene Anschauung belegt.

Denen, die von »traditionellen« Religionsgemeinschaften sprechen, geht es allerdings weniger um einen geschichts- oder sozialwissenschaftlich genauen Begriff, sondern vielmehr um die Durchsetzung bestimmter Interessen. Dazu bietet sich ein selektiver Rückgriff auf die russländische Geschichte an. Was gewinnt die ROK damit?

Zunächst einmal wird die gesellschaftliche Position der ROK umso stärker, je selbstverständlicher in der russländischen Gesellschaft die Unterscheidung von »traditionellen« und »nichttraditionellen« Religionsgemeinschaften wird – zumindest dann, wenn, wie es in der Regel geschieht, den »traditionellen« eine größere Wertschätzung als den »nichttraditionellen« entgegengebracht wird. Gegen Verfechter eines strikten Laizismus oder einer streng formalistischen Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften lässt sich dann begründen, warum beispielsweise der orthodoxe Patriarch bei repräsentativen Anlässen wie der Amtseinführung des russländischen Präsidenten einen Ehrenplatz erhält oder warum in Schulen Formen von orthodoxem Religionsunterricht zugelassen werden. Um beim Beispiel Religionsunterricht zu bleiben: Für die orthodoxe Kirchenleitung versteht es sich von selbst, dass Schülerinnen und Schüler das Fach »Grundlagen orthodoxer Kultur« besuchen, weil die Orthodoxie eben die »traditionelle« und damit kulturbildende und staatstragende Religion Russlands und aller Russen sei. In muslimisch oder buddhistisch geprägten Religionen Russlands wird den jeweiligen Religionsgemeinschaften bzw. ethnischen Gruppen dann selbstverständlich ebenfalls entsprechender Unterricht zugestanden.¹²

Da das Konzept von »traditionellen« und »nichttraditionellen« Religionsgemeinschaften auf der Zuordnung von Religionen zu Ethnien basiert, kommen sich der Theorie nach die »traditionellen« Religionsgemeinschaften nicht gegenseitig in die Quere. Dies macht das Konzept für sie sicherlich noch einmal attraktiver und erleichtert es außerdem, Rechte und Einfluss auch den jeweils anderen zuzugestehen. Sieht sich die ROK für die ethnischen Russen und andere ihr traditionell zugehörigen Völkerschaften zuständig, so verlangt sie, dass muslimische Verbände nicht unter den Angehörigen von »orthodoxen Völkern« missionieren, gleichzeitig missioniert die ROK (zumindest offiziell) nicht unter den Angehörigen traditionell muslimischer oder buddhistischer Völker. Entsprechend halten es (wiederum zumindest offiziell) auch die Vertreter anderer »traditioneller« Religionsgemeinschaften. Einzelne Fälle von Konversionen, die dennoch entgegen der »ethnokonfessionellen Regel« stattfinden, werden im Prinzip mit Hinweis auf die Gewissensfreiheit toleriert.¹³

Gemeinsam wehrt man sich so von dieser Grundlage aus gegen die Konkurrenz anderer, so genannter »nichttraditioneller« Religionsgemeinschaften. Als »nichttraditionell« gelte dann, wie Sergej Filatov bemerkt, alles, was russländischen Politikern, Geistlichen und Journalisten nicht gefalle, einschließlich Katholizismus und Protestantismus.¹⁴ Unter Protestantismus werden dabei weniger die »traditionellen« russlanddeutschen und -finnischen Lutheraner verstanden, sondern vor allem die so genannten neoprotestantischen Religionsgemeinschaften wie Baptisten, Adventisten, Pfingstchristen und Angehörige charismatischer Kirchen. Diese lassen sich in der Tat nicht in ein ethnokonfessionelles Schema einordnen.

Anders verhält es sich mit der Römisch-Katholischen Kirche: Grundsätzlich versteht die ROK die Römisch-Katholische Kirche, anders als die protestantischen Kirchen, als eine Nachfolgerin der Alten Kirche.¹⁵ Gerade deshalb, also aus ekklesiologischen Gründen, fasste es die ROK als besonderen Affront auf, dass (in orthodoxer Perspektive) die Römisch-Katholische Kirche in Russland im Februar 2002 kirchliche Parallelstrukturen errichtet hat.¹⁶ Als Verstoß gegen eine wechselseitige Anerkennung als »Schwesterkirchen« wertet die ROK auch die tatsächlichen oder angeblichen Missionsversuche römisch-katholischer Geistlicher unter Russen.¹⁷ Die »ethnische Komponente« des Konflikts darf gleichwohl nicht übersehen werden: Eigentlich ist der Katholizismus die »traditionelle« Religion von Völkern, die schon vor der Revolution auf russländischem Boden lebten, vor allem von Polen und Litauern. Würden sich die katholischen Amtsträger in ihrer Arbeit auf ihre ethnisch definierten Zielgruppen beschränken, gäbe es, so die ROK, keine orthodox-katholischen Konflikte. Dies ist sicherlich wahrscheinlich, zumindest ist das Verhältnis der ROK zu den als deutsch

13 In einem Interview mit der Zeitung »Nezavisimaja Gazeta – Religii« (Datum unbekannt) erklärte Kirill zur Frage der Konversion von Russen zum Islam: »Ein solches Problem des Übertritts ethnischer orthodoxer Menschen zum Islam existiert nicht. [...] In der Tat nehmen jedes Jahr einige Duzend Russen den Islam an als Resultat ihrer geistig-geistlichen Suche oder infolge gemischter Ehen. Allerdings werden heute noch mehr ethnische Muslime aus diesen Gründen Christen. Solche Fälle des Glaubenswechsels sind keine Folgen von zielgerichteten Tätigkeiten der Russischen Orthodoxen Kirche oder der traditionellen muslimischen Zentren

Russlands und belasten nicht die interreligiösen Beziehungen.« Hier zitiert nach: <http://um-islam.ru/mitr-kirill.htm>. Vgl. die ähnliche Argumentation im Blick auf Konversionen zum Katholizismus, wie sie dargestellt sind in Joachim WILLEMS, *Lutheraner und lutherische Gemeinden in Russland*. Eine empirische Studie über Religion im postsowjetischen Kontext, Erlangen 2005, 418–421.

14 Sergej FILATOV, *Novye religioznye dvizhenija – ugroza ili norma žizni?*, in: FILATOV, *Religija i obščestvo* (wie Anm. 11), 401–449, hier 402.

15 Allerdings als eine Nachfolgerin, die die Tradition nicht in reiner Form bewahrt hat; vgl. Grundlegende Prinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Nicht-Orthodoxen (wie Anm. 3), 210–215.

16 Thomas BREMER, *Ist die Lage völlig verfahren? Katholische und orthodoxe Kirche in Russland*, in: *Herder Korrespondenz* 56 (2002), Nr. 9, 459–463, hier 460.

bzw. finnisch wahrgenommenen (und damit »traditionellen«) lutherischen Kirchen in Russland verhältnismäßig gut. In der Sichtweise der ROK allerdings verhält sich die katholische Kirche seit einigen Jahren wie eine »nichttraditionelle« Religionsgemeinschaft: Statt sich an »ihre« Volksgruppen zu halten, missioniere sie eben auch unter ethnischen Russen. Diese aber gelten der ROK, anders als Polen oder Litauer, die in Russland und damit auf dem »kanonischen Territorium«¹⁸ der ROK leben, als (mindestens potentiell) orthodox.¹⁹ Mission unter Russen wird damit, auch wenn sich diese als Atheisten verstehen, in jedem Fall zu einem Akt der Abwerbung von der ROK, also zu Proselytismus.²⁰ Würde sich die katholische Kirche dagegen wie eine »traditionelle« Religionsgemeinschaft verhalten, dann, so betonen zahlreiche Stellungnahmen der Kirchenleitung der ROK, hätte man mir ihr keine Probleme.²¹

Das Beispiel der Spannungen zwischen Orthodoxie und Protestantismus bzw. Orthodoxie und Katholizismus zeigt die Grenzen der Konstruktion eines schieblich-friedlichen Zusammenlebens von »traditionellen« Religionsgemeinschaften, die sich auf ihre jeweiligen ethnischen Einflussphären beschränken. Denn zum einen sind solche Abgrenzungen schon historisch nicht immer so eindeutig möglich. Das zeigt die Tatsache, dass es unter Ukrainern sowohl Orthodoxe gibt, als auch griechisch-katholische Unierte. Zum anderen fallen eben alle diejenigen Religionsgemeinschaften aus dem Schema heraus, die nicht historisch an eine ethnische Gruppe gebunden sind, wie Baptisten und Pfingstchristen. Würde die Unterscheidung von »traditionellen« und »nichttraditionellen« Religionen zu einer juristischen Kategorie, ergäben sich zwangsläufig Spannungen zum Recht auf Religionsfreiheit.

Gleichwohl dürfen meines Erachtens aber auch die politisch positiv zu würdigenden Konsequenzen einer Unterscheidung von »traditionellen« und »nichttraditionellen« Religionen im obigen Sinne nicht unterschätzt werden. Als ein multiethnischer und multireligiöser Staat steht Russland vor der Aufgabe, Pluralität auf eine Art und Weise zu organisieren, die den gesellschaftlichen Frieden fördert. Bisher hat sich die Aufteilung von ethnokonfessionellen Einflussphären als durchaus hilfreich erwiesen. Es ist nach 1991 in Russland, sieht man einmal von Tschetschenien ab, zu keinen religiös oder ethnisch motivierten Bürgerkriegen und zu keinem Zerfall der multiethnischen Russländischen Föderation gekommen. Im Blick auf die Kriege in Tschetschenien ist zumindest zu konstatieren, dass die ROK, gemeinsam mit anderen »traditionellen« Religionsgemeinschaften, bemüht ist, einer religiösen Aufladung des Konflikts entgegenzuwirken.

Und auch im Blick auf antiislamische und antijüdische Stimmungen in der Bevölkerung – erinnert sei hier nur an die Proteste von orthodoxen Gruppen gegen den Bau einer Moschee

17 Katoličeskij prozelitizm sredi pravoslavnogo naselenija Rossii. Spravka, in: <http://www.rlinfo.ru/publications/proselytizm/spravka.html>.

18 Vgl. zum Begriff des »kanonischen Territoriums« Joachim WILLEMS, Streitfall »Proselytismus«. Eine Diskussion in Russland und ihre Folgen für christliche Diasporakirchen, in: *Die evangelische Diaspora*. Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werks 74 (2005) 95–117, hier 100–102.

19 Dem Patriarchen Aleksij II. gelten alle Russen als orthodox, auch wenn sie nicht gläubig sind, da die russische Kultur auf das Engste mit der Orthodoxie verbunden sei. Seiner Meinung nach kann die Zugehörigkeit zur

Orthodoxie »entweder durch den Glauben, oder durch die Taufe, oder durch die Erziehung, oder durch die kulturelle Selbstdefinition« gegeben sein. Aleksij II, U nas net pričin opasat'sja rosta vlijanija Vatikana, in: *Izvestija*, 13. Mai 2002. Hier zitiert nach: <http://main.izvestia.ru/print/?id=18038>. Ethnische und kulturelle Identitäten werden hier also eng aufeinander bezogen.

20 Vgl. hierzu ausführlicher WILLEMS, *Lutheraner und lutherische Gemeinden in Russland* (wie Anm. 13), 418–429.

21 So stellt Metropolit Kirill (Gundaev) die katholischen Versuche, aus Russland ein katholisches Land zu machen, dem friedlichen Zusammenleben mit dem Islam gegenüber: »Der Islam existiert auf dem Territorium Russlands seit vielen Jahrhunderten, und die Muslime haben niemals den Versuch unternommen, Russland zu einem islamischen Land zu machen.« So Kirill im Interview mit der Zeitung *Tribuna*, 21.8.2002 (unter dem Titel »Net, Cerkov' ne molčit«), hier zitiert nach: <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr208302.htm>.

in der Nähe des bedeutendsten orthodoxen Klosters in Russland in Sergiev Posad²² – ist zu würdigen, dass die Kirchenleitung der ROK an ihrer Vision festhält (man könnte auch Fiktion dazu sagen), dass die Angehörigen der »traditionellen« Religionen in Vergangenheit und Gegenwart harmonisch in Einigkeit zusammengelebt haben und zusammenleben.

Eine auf Ausgleich bedachte Rhetorik findet sich in zahlreichen Dokumenten unterschiedlicher Gremien. Diese Dokumente verbinden jeweils ein klares Bekenntnis zur ethnischen und religiösen Pluralität mit einem Aufruf zum konfliktfreien Zusammenleben und zur territorialen Integrität des Landes. Dies soll im Folgenden illustriert werden am Beispiel von mehreren Stellungnahmen im Kontext einer Sitzung des Rates für die Beziehungen mit den Religionsgemeinschaften beim Präsidenten der Russländischen Föderation im Sommer 2005. In der Schlusserklärung heißt es etwa: »Wir sind überzeugt, dass die wechselseitige Intoleranz und Fremdenfeindlichkeit eine ernsthafte Bedrohung für die Integrität der multinationalen russländischen Gesellschaft und für die Existenz unseres Landes darstellt.« Und weiter: »In Russland haben sich in der Geschichte Traditionen der gutnachbarschaftlichen Koexistenz von Anhängern verschiedener Religionen entfaltet, die vielen Nationalitäten angehörten. In den friedlichen Jahren förderte das die Entstehung eines riesigen eurasischen Raumes mit einer einmaligen Legierung von Ethnien und Kulturen. In der Stunde der Prüfungen setzte ihnen unser Volk eine unerschütterliche Einigkeit entgegen – und gewann.«²³

Das Motiv der Einigkeit ist ein unverzichtbarer Bestandteil des Konzepts der »traditionellen« Religionen. Durch historische Verweise wird eine nahezu »wesenhafte« Einigkeit der Völker und Religionen Russlands behauptet. Dies gelingt selbstverständlich nur auf der Basis einer sehr selektiven Rezeption der Geschichte, bei der die zumindest phasenweise staatlich protegierte orthodoxe Mission im Russischen Reich ausgeblendet wird.²⁴ Diese selektive Rezeption der Geschichte ermöglicht aber nichtsdestotrotz ein Modell der Einheit in Vielfalt. Dies ist nicht wenig, wenn man sich ins Bewusstsein ruft, dass vor noch nicht langer Zeit einige bundesdeutsche Spitzenpolitiker lieber polemisch von »multikriminell« statt »multikulturell« sprachen. Bei der Sitzung des Rates für die Beziehungen mit den Religionsgemeinschaften heißt es dagegen in der Rede von Metropolit Kliment von Kaluga und Borovsk: »Russland ist ein multinationales und multikonfessionelles Land.«²⁵

22 Vgl. z. B. Konflikt vokrug stroitel'stva mečeti v Sergievom Posade prodolžaetsja (14.1.2003), in: <http://religion.sova-center.ru/events/13B742E/14351B8/1432E7C>.

23 Zajavlenie členov Soveta po vzaimodejstviju s religioznymi ob-edinenijami pri Prezidente Rossijskoj Federacii, in: <http://www.mospat.ru/index.php?page=25345>.

24 Robert P. GERACI / Michael KHODARKOVSKY (Hg.), *Of religion and empire. Missions, conversion, and tolerance in Tsarist Russia*, Ithaca u. a. 2001.

25 Vystuplenie mitropolita Kalužskogo i Borovskogo Klimenta, upravljajuščego delami Moskovskoj Patriarchii, na zasedanii Soveta po vzaimodejstviju s religioznymi ob-edinenijami pri Prezidente Rossijskoj Federacii, in: <http://www.mospat.ru/index.php?page=25352>.

26 Vystuplenie protoiereja Vsevolod Čaplina, zamestitelja predsedatelja Otdela vnešnych cerkovnych svjazej Moskovskogo Patriarchata, na zasedanii Soveta po vzaimodejstviju s religioznymi ob-edinenijami pri Prezidente Rossijskoj Federacii, in: <http://www.mospat.ru/index.php?page=25351>. (Hervorhebungen J. W.)

27 Vgl. jeweils die Stellungnahmen des Interreligiösen Rates Russlands in <http://www.m-s-r.ru>.
28 So wenden sich beispielsweise die Führer der »traditionellen« Religionen gegen den Bau eines Tempels der »Gesellschaft für Krishna-Bewusstsein« in Moskau. Ihr Argument: Solch ein Bau entspreche nicht den russländischen kulturellen und historischen Traditionen. Außerdem verweisen sie auf die Gefahr »für die geistig-geistliche Gesundheit der Nation«, die »durch die Aktivitäten von Sekten im gesellschaftlichen

Leben des Landes« ausgehe. Vgl. Sostojalas' press-konferencija, posvjaščennaja 5-letnemu jubileju Mežreligioznogo soveta Rossii (29.01.2004), in: <http://www.mospat.ru/index.php?page=27317>.

29 So Metropolit Juvenalij von Krutickij und Kolomenskoe: *Christianstvo i Islam. Vek XXI*, in: <http://orthodoxia.org/rus/pe/15/755.aspx>.

30 So in <http://www.m-s-r.ru/cgi-bin/cms/show.gi?in=104021101170754&id=204022010021776>.

Die Kehrseite ist, wie im ersten Zitat deutlich wurde, dass zur Stabilisierung des inneren Friedens Abgrenzungen nach außen vollzogen werden. In zahlreichen Stellungnahmen von politischen und kirchlichen bzw. anderen religiösen Stellen sind es ausländische Personen und Organisationen, von denen Gefahr für Russland ausgeht: Islamistischer Extremismus gilt pauschal als Wahhabismus und damit als eine im Prinzip saudi-arabische Angelegenheit, im Blick auf so genannte »Sekten« und »destruktive Kulte« wird regelmäßig auf deren ausländische Herkunft verwiesen, obwohl auch auf dem kulturellen Boden der russischen Orthodoxie solche Gruppen entstanden sind, und die Römisch-Katholische Kirche wird auch deshalb so misstrauisch beäugt, weil ihr religiöses Zentrum im Ausland ist und viele ihrer Priester aus dem Ausland kommen.

Die Entgegensetzung von »traditionellen« Religionen einerseits und feindlichen Kräften von außen andererseits kommt besonders gut in einer Rede von Erzpriester Vsevolod Čaplin zum Ausdruck. In seinem Auftritt bei der bereits erwähnten Sitzung des Rates für die Beziehungen mit den Religionsgemeinschaften sagte er im Blick auf die GUS: »Jetzt, wo destruktive *äußere* Kräfte versuchen, die interreligiösen Beziehungen und den religiösen Faktor überhaupt zu benutzen, um die Bindungen zwischen den Völkern der Staaten der Gemeinschaft [GUS] zu schwächen, ist ein systematischer Kontakt zwischen den Führern der *traditionellen* religiösen Gemeinden dieser Staaten besonders wichtig.«²⁶

Der systematische Kontakt, von dem Čaplin spricht, erstreckt sich dabei auf alle Gebiete, auf denen die »traditionellen« Religionsgemeinschaften gemeinsame Interessen verfolgen.

Institutionalisiert ist die Zusammenarbeit in unterschiedlichen Gremien und Kommissionen, unter anderem dem Interreligiösen Rat Russlands und dem Interreligiösen Rat der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten (GUS). Der Interreligiöse Rat Russlands ruft dann beispielsweise, wie erwähnt, zum friedlichen Zusammenleben der Religionen und Nationen auf und verurteilt Terroranschläge als nicht mit dem Wesen des Islam vereinbar, oder er äußert sich zu finanziellen Fragen, beispielsweise der Steuergesetzgebung, sowie zu ethischen und gesellschaftspolitischen Fragen, zu denen man auf der Grundlage gemeinsamer »traditioneller« Werte dieselbe Position vertritt.²⁷ Daneben schützen sich die beteiligten Religionsgemeinschaften, wie erwähnt, gemeinsam gegen ihre »nichttraditionellen« Konkurrenten.²⁸

Diese Zusammenarbeit erfordert nach Ansicht der »traditionellen« Religionsgemeinschaften keine Einigkeit in Fragen des Glaubens und der religiösen Lehre. Theologische Dialoge haben, wenn sie stattfinden, das Ziel, die Position des je Anderen besser zu verstehen, um so Vorurteile zu überwinden und den Partner besser kennen zu lernen, und um die Möglichkeiten zu einer gemeinsamen Lösung aktueller Probleme ausloten zu können.²⁹ Nicht intendiert wird dagegen eine Annäherung in dogmatischen Fragen, auch gemeinsame Gottesdienste werden abgelehnt. In einer Selbstdarstellung des Interreligiösen Rates Russlands (IRR) heißt es dementsprechend: »Der IRR setzt sich keine Annäherung der Glaubenslehren und Doktrinen zum Ziel, wird nicht in gottesdienstlichen Formen tätig und bezieht keine eigenen theologischen Positionen.«³⁰

Das »Ja zur Pluralität« der »traditionellen« Religionsgemeinschaften lässt sich damit zusammenfassend wie folgt skizzieren:

- ♦ Akzeptanz der religiösen und ethnischen Vielfalt Russlands
- ♦ Abgrenzung gegenüber »nichttraditionellen« Religionsgemeinschaften
- ♦ Festhalten aller an den jeweils eigenen Wahrheits- und Absolutheitsansprüchen
- ♦ Akzeptanz der Tatsache, dass auch die anderen an ihren Wahrheits- und Absolutheitsansprüchen festhalten.

2 Ablehnung des westlichen Liberalismus

Wie bereits gesagt, ist es die Abgrenzung der »traditionellen« Religionsgemeinschaften nach außen, die ihre Einheit in der Vielfalt ermöglicht. Diese Abgrenzung nach außen ist auch eine Abgrenzung gegenüber dem Westen, der den »traditionellen« Religionsgemeinschaften in Russland als säkularistisch und eben nicht mehr als »traditionell« erscheint. Daher möchte ich, nachdem ich einige Ausführungen zum orthodoxen »Ja zur Pluralität« gemacht habe, nun näher beleuchten, warum die ROK zugleich »Nein zum Pluralismus« sagt. Dazu beziehe ich mich zunächst auf Aussagen, die der Chef des Kirchlichen Außenamts der ROK, Metropolit Kirill (Gundaev), am 4. Juli 2004 in einem Interview mit dem orthodoxen Radiosender Radonež gemacht hat, die sich in ähnlicher Form aber immer wieder auch in anderen Stellungnahmen von Kirill und anderen Vertretern der Kirchenleitung finden.³¹

Der Argumentationsgang von Metropolit Kirill geht wie folgt: Die westeuropäische Kultur (oder »Zivilisation«, wie Kirill sagt, vermutlich in Anlehnung an Samuel Huntington) gehöre keineswegs mit der russischen Kultur zusammen zu einer gemeinsamen christlichen Kultur, die sich von der muslimischen, jüdischen, buddhistischen und anderen religiösen Kulturen unterscheide. Zwar habe Westeuropa christliche Wurzeln, mit der Renaissance aber seien diese langsam verdeckt worden: erst durch die Hinwendung zur antiken heidnischen Philosophie, dann im Zuge der Reformation und der Aufklärung. Im Blick auf die Reformation benutzt Kirill den Begriff »Pluralismus«. Der westliche Pluralismus, so Kirill, sei eine Folge der Vorstellung, jeder Christ dürfe und könne die Bibel selbstständig auslegen. »So wurde die Idee des Pluralismus geboren – der Vielfalt der legitimerweise existierenden Meinungen. Und gleichzeitig ging die Fähigkeit verloren, zwischen Orthodoxie (wahrem Glauben) und Häresie zu unterscheiden. Deshalb existiert im Protestantismus kein Konzept von Häresie, es gibt nur eine jeweilige private Sichtweise.«

Auch fehle der »westlichen Zivilisation« als Folge der Aufklärung ein Verständnis von Sünde. Menschenrechte seien in westlicher Sicht nicht rückgebunden an göttliche Gebote und moralische Vorstellungen, dagegen halte die Orthodoxie daran fest: »Wahre Freiheit ist die Freiheit von der Sünde. Der liberale Ansatz aber ist dieser Position fremd, denn ein Konzept von Sünde existiert im Liberalismus nicht – dort gibt es den *Pluralismus der Meinungen*.« Als die Frucht von Meinungsvielfalt beschreibt Kirill dann eine gottlose Gesellschaft, die in ähnlichen Farben auch islamistische Ideologen skizzieren: Prostitution und Pornographie, Akzeptanz von Homosexualität, Zerfall von Familien, Geburtenrückgang. »Und dem allen zugrunde liegt – die Philosophie der grenzenlosen Freiheit des Menschen, und zwar auch zur Sünde.«

Die Beschreibung der »westlichen Zivilisation« im hier zitierten Interview ließe sich beliebig ausführlich ergänzen durch weitere Aussagen russischer orthodoxer Geistlicher und Laien, die alle in der Ablehnung der westlichen bzw. westlich inspirierten Kultur bzw. Anti-Kultur münden³² – und in einer Kritik an den westlichen Kirchen, soweit diese (angeblich) aufgehört haben, »traditionell« zu sein, und stattdessen Frauen zu Pfarrerinnen ordinieren oder homosexuelle Partnerschaften segnen.³³

Die kritisierten westlichen Kirchen teilen – bei allen Unterschieden – mit den »traditionellen« Religionen in Russland, dass viele ihrer Vorstellungen von der ROK abgelehnt werden. Denn das orthodoxe »Ja zur Pluralität« beinhaltet, wie gesagt, gerade nicht, dass die ROK den Wahrheitsanspruch oder die Glaubenslehren von Muslimen oder Juden akzeptiert. Dies führt zu der scheinbar paradoxen Situation, dass die ROK zwar ein deutliches »Nein zum Pluralismus« ausspricht, zugleich aber von ihrem pluralitätsfreundlichen Ansatz aus gleichwohl dem westlichen Pluralismus und Säkularismus ein

Existenzrecht zugestehen kann. Noch einmal Metropolit Kirill: »Können wir dem westeuropäischen Liberalismus das Existenzrecht absprechen? Nein, das können wir nicht! Selbst wenn wir theologisch und philosophisch nicht mit seiner Ideologie einverstanden sind, sind wir trotzdem verpflichtet zu bekennen: Menschen, die diese Ideen bekennen und an ihren Wert und ihre Wichtigkeit glauben, haben dasselbe Existenzrecht, wie auch ihre Überzeugungen.«

Wogegen man sich wenden müsse, so Kirill, das sei ein westlicher Kulturimperialismus, der versuche, auch anderen Regionen der Welt die westlichen Werte zu verordnen. »Wir treten auf dagegen, dass eine lokale philosophische Idee [...] der Welt als universales Ideologem vorgestellt wird, das einen allgemeingültigen Charakter habe und das der Weltgemeinschaft angeboten wird als höchstes Muster und als unbestreitbarer Standard, der von allen nationalen Kulturen übernommen werden muss.«³⁴ In diesem Sinne plädieren verschiedene Vertreter der Kirchenleitung der ROK immer wieder für eine multipolare Weltordnung.

Dabei allerdings wird nicht immer die Linie eingehalten, nach der die westliche Kultur dasselbe Recht habe wie andere partikuläre Kulturen und Werte. Häufig schlägt doch eine Hochschätzung von »Traditionalität« durch, die schwer zu vereinbaren ist mit einer Akzeptanz von westlicher Liberalität. Dann wird dem Westen eine Allianz der weltweiten »traditionellen« Kulturen entgegengestellt. Zu diesem Zwecke betont der Metropolit von Taschkent und Mittelasien, Vladimir (Ikim), die Nähe des »traditionellen« Islams zur Orthodoxie.³⁵ Bischof Ilarion (Alfejev) von Wien und Österreich wiederum tritt ein für ein »taktisches Bündnis« mit der Römisch-Katholischen Kirche, um die »traditionellen Werte« zu verteidigen.³⁶

31 Das Interview mit E. K. Nikiforov, dem Direktor der Radiostation Radonež, wurde veröffentlicht unter dem Titel *Pravoslavie i liberalizm: Protivostojanie ili dialog?*, in <http://www.mospat.ru/index.php?page=26785>. Hierauf bezieht sich die folgende Darstellung.

32 Ähnlich argumentiert Kirill bspw. in: *Norma very kak norma žizni. Problema sootnošenija meždu tradicionnymi i liberal'nymi cennostjami v vybore ličnosti i obščestva*, in: *Cerkov' i Vremja* Nr. 2 (11) 2000, hier zitiert nach <http://www.wco.ru/biblio/books/kirill3/H1-T.htm>. Bischof Ilarion (Alfejev) von Wien und Österreich vertritt eine entsprechende Position in zahlreichen Vorträgen und Aufsätzen, z. B. in: *Major Challenges for Christianity in Europe. Address to the 12th Assembly of the Conference of European Churches*, 30 June 2003, Trondheim, Norway, in: *Europaica. Bulletin of the Representation of the Russian Orthodox Church to the European Institutions* No. 20 (03.07.2003), <http://orthodoxeurope.org/page/14/3.aspx#2>. – Von »Anti-Kultur« spricht die Sozialdoktrin der

ROK im Blick auf autonome Kunst, die sich »Gott widersetzt«; *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar hg. von Josef THESING / Rudolf UERTZ, Sankt Augustin 2001, 117. – Vgl. für eine detailliertere Darstellung der Kritik an westlicher »Anti-Kultur« mit Nennung zahlreicher Quellen: WILLEMS, *Religiöse Bildung in Russlands Schulen* (wie Anm. 12), 100–106.

33 Vgl. auch hierzu das zitierte Interview mit Metropolit Kirill in <http://www.mospat.ru/index.php?page=26785>.

34 Vgl. ebd.

35 Vladimir geht sogar so weit zu behaupten, dass zwischen wahrer Orthodoxie und wahrem Islam weniger theologische Differenzen bestünden als zwischen der Orthodoxie und den (aus Sicht Vladimirs) christlichen »Häresien«. Die Ablehnung des Christentums im Koran resultiere aus der Tatsache, dass Mohammed keine orthodoxen, sondern lediglich »häretische« Christen kennen gelernt habe, von denen er sich – zu Recht – abgrenzte: »Diese Überzeugung mag paradox erscheinen, aber von allen

Welreligionen sind sich die Orthodoxie und der Islam am nächsten. Sie schreiten wie auf parallelen Wegen: sie halten unverrückbar an ihren Grundlagen fest und lassen sich nicht von irgendwelchen »Modernisierungsgen« beeinflussen, sie glauben an die Unwandelbarkeit der Göttlichen Bestimmungen.« ARCHIEPISKOP TAŠKENTSKIJ I SREDNEAZIATSKIJ VLADIMIR, ... *A družje iskat' na Vostoke. Pravoslavie i Islam: protivostojanie ili sodružestvo?*, Moskau 2001, Kapitel 7 (Hervorhebungen im Original durch fetten Druck). Im Internet ist die Broschüre unter verschiedenen Adressen zugänglich, z. B. unter http://pravosludm.narod.ru/lib/vladimir_ikim/vladimir_islam.html.

36 Vgl. z. B. *Pravoslavnaja cerkov' možet poiti na »taktičeskij al'jans« s katolikami dlja zaščity tradicionnych cennostej, sčitaet predstavitel' Moskovskogo patriarhata v Evrope* (21.2.2006), in: <http://www.interfax-religion.ru/print.php?act=news&id=9689>.

3 Ausblick

Abschließend soll auf zwei Konsequenzen aufmerksam gemacht werden, die sich aus der dargestellten Gleichzeitigkeit von »Nein zum Pluralismus« und »Ja zur Pluralität« ergeben.

So ist es m. E. von besonderer Bedeutung, dass im Westen – auch, aber nicht nur in den westlichen Kirchen – das orthodoxe »Ja zur Pluralität« stärker zur Kenntnis genommen wird. Meist wird sehr viel eher oder ausschließlich auf das »Nein zum Pluralismus« hingewiesen. Dies gilt auf jeden Fall für die journalistische Berichterstattung über Russland, meinem Eindruck nach aber auch für wissenschaftliche Publikationen. Auf diese Weise aber bekommt man ein bestenfalls unvollständiges, schlimmstenfalls falsches Bild von der ROK.

Dies soll nun aber keinesfalls ein Plädoyer dafür sein, das orthodoxe »Nein zum Pluralismus« nicht ernst zu nehmen. Angesprochen wurde die paradoxe Lage, dass mit dem »Ja zur Pluralität« auch westlicher pluralistischer Liberalismus mitumfasst sein kann. In der Praxis zeigt sich, dass die ROK zuweilen dahinter zurückbleibt. Wenn sie beispielsweise den offiziellen Kontakt zu Kirchen abbricht, mit deren Wertung von Homosexualität sie nicht übereinstimmt,³⁷ so wird an diese offensichtlich ein strengerer Maßstab angelegt, als an »traditionelle« Religionsgemeinschaften, mit denen gleichfalls ein inhaltlicher Dissens in vielen Fragen besteht, Kontakt aber, wie im Interreligiösen Rat Russlands, aufrechterhalten wird.

37 Vgl. BISHOP HILARION OF VIENNA AND AUSTRIA, *The Russian Orthodox Church and the World Council of Churches*, in: *Europaica. Bulletin of the Representation of the Russian Orthodox Church to the European Institutions* No. 92 (03.04.2006), in: <http://orthodoxeurope.org/page/14/92.aspx>.

Zusammenfassung

In Russland ist zurzeit der Rückgriff auf (religiöse) Muster früherer Tage weit verbreitet, die Orthodoxie nimmt dabei eine wichtige Rolle ein. So verschreibt sich die Russisch Orthodoxe Kirche einem bestimmten Konzept der »Traditionalität«, das im Zusammenleben der verschiedenen Religionen auf die Unterscheidung von »traditionell« und »nicht-traditionell« zurückgreift, um ein friedliches Zusammenleben zu ermöglichen. Institutionelle bzw. missionarische Initiativen katholischer oder evangelischer Provenienz auf russischem Gebiet z. B. fallen in diesem Konzept in die zweite unerwünschte Kategorie. Dieses bisher mehr oder weniger erfolgreiche Muster segregierter Pluralität geht aber zu Lasten einer massiven Abgrenzung nach außen: so werden der westliche Liberalismus und Pluralismus abgelehnt.

Summary

The recourse to (religious) patterns of earlier days is currently widespread in Russia, and Orthodoxy assumes an important role here. Thus, in order to make peaceful coexistence possible, the Russian Orthodox Church espouses a particular notion of »traditionality« that draws on the distinction between »traditional« and »non-traditional« in the context of the coexistence of the different religions. Institutional or missionary initiatives of Catholic or Protestant provenance on Russian territory, for example, fall into the second undesirable category in this conception. This pattern of segregated plurality, which has been more or less successful up to now, occurs at the expense of Russia's massively closing itself off to the outside; Western liberalism and pluralism are thus rejected.

Sumario

En Rusia reviven por doquier los modelos religiosos de otros tiempos, y la Ortodoxia desempeña un papel muy importante. La Iglesia Ortodoxa Rusa sostiene, por ejemplo, un concepto determinado de »tradicionalidad«, que ante la convicencia de diferentes religiones reaviva el modelo de »tradicional« y »no-tradicional« para poder posibilitar una convivencia pacífica. Según este concepto, Iniciativas institucionales o misioneras de proveniencia católica o evangélica en territorio ruso pertenecen a la segunda categoría y no son deseables. Este modelo de una pluralidad segregada, que ha tenido hasta ahora un cierto éxito, sólo es posible a costa de un aislamiento masivo frente al exterior: se rechazan, por tanto, el liberalismo y el pluralismo occidentales.

Afrikanische Großfamilie und Kleine Christliche Gemeinschaften

Überlegungen zum Fundament
der Kleinen Christlichen Gemeinschaften

von Klaus Vellguth

Seit einigen Jahren entdecken die Diözesen in Deutschland und der Schweiz den in Asien verbreiteten Ansatz, den »Asian Integral Pastoral Approach« (AsIPA). Im Projekt »Spiritualität und Gemeindebildung« gehen (Pastoral-) Theologen im deutschsprachigen Raum der Frage nach, ob und wie dieser Ansatz die Ortskirche in einer westeuropäischen Gesellschaft bereichern kann. Letztlich handelt es sich bei diesem Pastoralmodell um einen Ansatz, der ein Spezifikum der afrikanischen Kultur enthält und diesen als Angebot zur Kontextualisierung anbietet.

Die Entwicklung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften lässt sich – anthropologisch bzw. ethnologisch betrachtet¹ – auf den in der afrikanischen Kultur² verwurzelten Gemeinschaftssinn zurückführen.³ Ein bekanntes afrikanisches Sprichwort lautet: »Ich bin, weil wir sind, und weil wir sind, daher bin ich.«⁴ Im Gegensatz zur Betonung der Person und des Individuums in der westlichen Kultur erleben Afrikaner (Schwarzafrikaner) ihre Existenz traditionell zunächst als Mitglieder einer Gruppe oder eines Kollektivs, in der bzw. in dem sie zur Harmonie und zu einem ausgeglichenen Leben beizutragen haben. Dieser Gemeinschaftssinn prägt das Leben vornehmlich in den ländlichen Gebieten, doch es ist auffällig, dass Afrikaner auch im städtischen Umfeld versuchen, sich Gemeinschaften anzuschließen und sich in diesen neuen Strukturen zu beheimaten.⁵

Die Familie ist die zentrale Struktureinheit in den afrikanischen Kulturen.⁶ Unter Familie versteht man dabei zunächst nicht die Kleinfamilie, sondern die patrilineale oder matrilineale Großfamilie in Form einer Gruppe von Blutsverwandten, die traditionell gemeinsamen Bodenbesitz hat, eine Arbeitsgemeinschaft bildet und gemeinsame gesellschaftliche Normen bzgl. der Kindererziehung, der Heirat, des Erbrechts und der Verteidigung der Gruppe besitzt. Eine Sippe ist der Zusammenschluss mehrerer solcher Verwandtschaftsgruppen, während man unter einem Clan wiederum den Zusammenschluss mehrerer Sippen versteht, die sich in ihrer Genealogie in der Regel jedoch auf einen gemeinsamen Ahnen beziehen.

1 Vgl. Benjamin KIRISWA, African Model of Church as Family. Implications on Ministry & Leadership, in: *African Ecclesiastical Revue* 43 (2001) 3, 99–108.

2 Wenn im Folgenden von einer »afrikanischen Kultur« gesprochen wird, so ist dies eine vergrößerte Betrachtungsweise. Tatsächlich gibt es keine »afrikanische Kultur« auf einem Kontinent, dessen Fläche ca. dreimal so groß wie Europa ist und zu dem im Jahr 2008 insgesamt 51 Staaten mit mehr oder weniger willkürlich gezogenen Landesgrenzen

gehören, in denen Menschen aus verschiedenen Stämmen mit ihren eigenen Stammestraditionen leben. Zugleich lassen sich aber Spezifika einer afrikanischen Kultur bzw. afrikanischen Religion feststellen.

Vgl. Laurenti MAGESA, *Ethik des Lebens*. Die afrikanische Kultur der Gemeinschaft, Freiburg 2007, 27ff.

3 Vgl. Jean Marc ELA, *Gott befreit*. Neue Wege afrikanischer Theologie, Freiburg 2003, 283ff. Bénézet BUJO, Afrikanische Theologie in Geschichte und Gegenwart, in: *LThK* Bd. 1, Sp. 215f, Freiburg 1993.

4 »I am because we are, and since we are; therefore I am.«, Vgl. dazu Joseph HEALEY / Donald SYBERTZ / Robert SCHREITER, Towards an African Narrative Theology, *Orbis* 1997, 145.

5 Vgl. Klaus VELLGUTH, *Eine neue Art, Kirche zu sein*. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien, Freiburg 2005, 65ff.

Der tiefe Gemeinschaftssinn und die Erstellung eines Selbstkonzepts auf dem Hintergrund der eigenen Vernetzung in einer Familie, Sippe und eines Clans bzw. einer Dorfgemeinschaft reichen weit in die Spiritualität und Liturgie hinein. Auffallend ist, dass in traditionellen afrikanischen Gebeten das Pronomen »ich« fast immer vermieden wird, während stattdessen auf das Pronomen »wir« zurückgegriffen wird.⁷ »In Afrika«, so schrieb der kongolesische Erzbischof Monsengwo Pasinya, »ist das ›Ich‹ Inbegriff einer Beziehung, die für die Welt eine Notwendigkeit darstellt (Gesellschaft und Natur); es ist eingebettet in ein Miteinander [...] in kosmische und soziale Bande.«⁸ Dieser Gemeinschaftssinn basiert auf einer Weltanschauung, dass der Einzelne nicht unmittelbar, sondern mittelbar (über den Stamm und die Sippe) Anteil am Leben (im ontologischen Sinn eines diesseitigen und jenseitigen Seins) der Gemeinschaft hat. Das Verständnis von Gemeinschaft übersteigt dabei sogar die Grenze des Todes und bezieht die »Lebendig-Toten« mit ein. Die Lebendig-Toten sind diejenigen Vorfahren, die zwar physisch tot sind, aber im Gedächtnis derer fortleben, die sie im Leben gekannt haben. Solange der Toten in dieser Weise gedacht wird, befinden sie sich nach afrikanischem Verständnis in einem Zustand der persönlichen Unsterblichkeit.

Daraus resultiert auch die hohe Wertschätzung, die Afrikaner (Schwarzafrikaner) ihrer Familie und ihren Ahnen entgegen bringen. Die lebenden und verstorbenen Familienmitglieder⁹ zusammen sind Träger des gemeinsamen Lebensatems, den das Ich des Einzelnen gar nicht in sich einströmen lassen kann. Deshalb ist »Leben« in der afrikanischen Kultur die Existenz innerhalb einer Gemeinschaft und Teilhabe am Leben der Ahnen. Leben bedeutet »Fortdauer der Vorfahren und Weiterleben in den Nachkommen«¹⁰. Dieses Verständnis führt dazu, dass auch die Religiosität und Spiritualität des Einzelnen in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften nicht individualistisch verkürzt als Privatsache des Einzelnen empfunden wird. Die Spiritualität der Menschen findet in der Familien- und Dorfgemeinschaft ihren Ausdruck. Die Kleinen Christlichen Gemeinschaften sind somit der genuine Ort praktizierter Religiosität.¹¹

Etwas nüchterner formulierte dies der kenianische Kardinal Otunga (Nairobi) auf der Römischen Synode 1980. Er sagte: »Die afrikanische Tradition der Großfamilie hat uns sehr viel darüber zu sagen, wie die christliche Großfamilie den Familien helfen sollte. Die Kleine Christliche Gemeinschaft wird zu einem Kontext für das Familienleben.¹² Sehr oft ist die Pfarrei zu groß und zu anonym, und die Familien verlieren sich in der Menge. Die Erneuerung der Pfarrei als Gemeinschaft von Gemeinschaften ist von entscheidender Bedeutung für die christlichen Familien.«¹³ Damit betont er, dass die Tradition der Familie nicht nur für die Entwicklung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften wichtig ist, sondern dass in reziprokem Verhältnis auch ein Einfluss von den christlichen Basisgemeinschaften auf die Familien ausgeht.

6 Vgl. Peter LWAMINDA, *The Church-As-Family: Its Implications For The Formation Of Agents Of Evangelization*, in: *African Ecclesiastical Revue* 41 (1999) 3-4, 180-193, 188f.

7 LWAMINDA, *The Church-As-Family* (wie Anm. 6), 51.

8 Laurent Monsengwo PASINYA, *Der Gemeinschaftssinn des Afrikaners*, in: Ludwig BERTSCH (Hg.), *Was der Geist den Gemeinden sagt*. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen, Freiburg 1991, 15.

9 Vgl. MAGESA, *Ethik* (wie Anm. 2), 86ff. Dies erklärt nicht zuletzt die große Bedeutung der Beerdigungsfeier im Leben einer Dorfgemeinschaft. Vgl. Michael WÜSTENBERG, *The Big Things Bowed: the Community Ministry of Catholic Funeral Leaders in a Rural South African Context*, submitted in accordance with the requirements for the degree of Doctor of Theology in the subject Missiology at the University of South Africa, Pretoria 2001.

10 WÜSTENBERG, *Big Things* (wie Anm. 9), 16. Vgl. KIRISWA, *African*

Model (wie Anm. 1), 105. Godefroy MQWATI, *The Family Structure of African Society*, in: *African Ecclesiastical Revue* 20 (1978) 1, 19-21.

11 Vgl. KIRISWA, *African Model* (wie Anm. 1), 106. John NJENGA, *Christian Community in Life Situations*, in: *African Ecclesiastical Revue* 18 (1976) 5, 306.

12 Vgl. ELA, *Gott befreit* (wie Anm. 3), 336ff.

13 Zitiert nach: Hermann JANSSEN, *Die »Kleinen Christlichen Gemeinschaften« in Ostafrika*, in: *LS* 33 (1982) 2, 138.

Um die Bedeutung der Entwicklung kleiner Christlicher Gemeinschaften zu erkennen, hilft eine Betrachtung aus soziologischer Sicht. Gemeinschaften bzw. Gruppen können verschiedene Ausprägungen besitzen. Deshalb ist es wichtig, die in der afrikanischen Tradition verwurzelten Gemeinschaften näher zu beschreiben, in denen Afrikaner sich beheimatet fühlen. Soziologisch betrachtet besitzen diese Gruppen Merkmale, die vor allem für Primärgruppen wesentlich sind.¹⁴ Es bestehen affektive Beziehungen zwischen den Gruppenmitgliedern und es überwiegt die unmittelbare, direkte Form des Face-to-face-Kontakts zwischen den einzelnen Gruppenmitgliedern.¹⁵ Offensichtlich ist, dass es wesentliche Abweichungen zwischen dieser in der afrikanischen Kultur verwurzelten Sozialform und der Institution Kirche gibt, wie sie sich auf dem afrikanischen Kontinent präsentiert. Bei der Kirche handelt es sich eher um das, was die Soziologie als »Sekundärgruppe« bezeichnet: Eine größere und unverbindlichere soziale Organisationsform, die für ihre Form des Zusammenlebens festgeschriebene Regeln benötigt und typischerweise hierarchische Strukturen entwickelt. Umso wichtiger ist die Entwicklung einer kirchlichen Primärgruppen-Sozialstruktur, in der sich die Gruppenmitglieder tatsächlich beheimatet fühlen.

1 Monismus statt Dualismus

Ein weiteres Spezifikum afrikanischer Kultur lässt sich in vielen Kleinen Christlichen Gemeinschaften beobachten: Auch wenn es diesen Gemeinschaften in Afrika anfangs oft schwer fällt, eine gemeinsame soziale Option¹⁶ zu entwickeln, entspricht es der afrikanischen Kultur, religiöses und soziales Leben eng miteinander zu verbinden.¹⁷ So schreibt Gabby-Lio K. Afagbegee: »The secular and sacred spheres of life which are cohesively and intrinsically interrelated to form one reality are lived in a dynamic community context.«¹⁸ Bezeichnend ist dabei, dass sich die soziale Verantwortung zunächst einmal auf die Familie, die Sippe bzw. den Stamm oder Clan bezieht.¹⁹ Der Monismus mit seiner traditionell engen Verbindung zwischen Gemeinschaft, Gesetz und Leben hat auch seine Auswirkungen auf die Entwicklung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften. Er unterscheidet sich vom Dualismus eines hellenistisch geprägten Christentums, in dem es einen religiösen und einen säkularen Bereich gibt. Bischof Peter Sarpong aus Ghana beschreibt das Verhältnis von Glauben und Alltag in einem treffenden Bild: »Für den Afrikaner ist die Religion wie eine Haut, die man mit sich herum trägt, wo man auch ist. Sie ist kein Kleidungsstück, das man trägt und im nächsten Augenblick wieder ablegt.«²⁰

Afrikanische Theologen betonen bereits in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, dass diese enge Verzahnung bei einer Inkulturation des christlichen Glaubens berücksichtigt

14 Vgl. Aylward SHORTER, *The Small Christian Communities in Eastern Africa Evaluated*, in: *AMECEA Documentation Service* (1985) 299, 1-7.

15 Vgl. SHORTER, *Small Christian Communities* (wie Anm. 14), 48.

16 Diese soziale Option beschränkt sich aufgrund des ausgeprägten, teilweise exklusivistischen Stammes- bzw. Volksbewusstseins oft auf eine Solidarität nach innen. Herausforderung für eine missionarische Kirche (und damit auch für die lokale Kirche) ist es jedoch, diese Option im Sinn einer Solidarität nach außen zu erweitern. Vgl. Ottmar FUCHS, *Mission*

(Missionsorden) – Auch im 21. Jahrhundert gefragt?, in: *ZMR* 86 (2002) 3, 167-171, 185.

17 Vgl. MAGESA, *Ethik* (wie Anm. 2), 46ff; Fritz LOBINGER, *Christliche Basisgemeinschaften in Afrika und Brasilien*, in: *KM Die Katholischen Missionen* Nr. 106 (1987) 6, 201.

18 Gabby-Lio K. AFAGBEGEE, *Inculturation and Small Christian Communities*, in: *African Ecclesial Revue* 27 (1985) 5, 279: »Die säkularen und heiligen Bereiche des Lebens, die untrennbar und aus sich heraus miteinander verbunden sind, um eine Einheit zu bilden, werden in einem

lebendigen Gemeinschaftskontext gelebt.«

19 Die Überwindung dieser Reduzierung der sozialen Verantwortung auf die Familien-, Stammes- bzw. Clangrenzen wird für die Kleinen Christlichen Gemeinschaften später eine Herausforderung sein. Vgl.

Mary SALAT, *Case Study of Ntobeye Christian Community*, in: *African Ecclesiastical Revue* 19 (1977) 3, 142.

20 Zitiert nach: Joseph G. HEALEY, *Auf der Suche nach dem ganzen Leben. Kleine Christliche Gemeinschaften in Tansania*, Aachen 1984, 54.

werden muss. So forderte beispielsweise die panafrikanische Konferenz der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen, die 1977 in Ghana stattfand: »Im alten Afrika gab es keine Trennung zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Vielmehr wurde das Heilige im Kontext des Profanen erfahren. Diese heilsame Sicht unserer afrikanischen Gesellschaft muss von der Kirche ernst genommen werden.«²¹ Diese Aufhebung des Dualismus zwischen Glauben und Leben, »das von einer durch Plato geprägten Zivilisation geerbt wurde«²², wird von afrikanischen Theologen gefordert. Dies entspricht dem theologischen Anliegen des Zweiten Vatikanums, das in seiner Pastoralkonstitution die Spaltung zwischen dem Glauben und dem täglichen Leben als gravierende Verirrung bezeichnet hat.²³

Dieser Versuch, den Dualismus zwischen dem Glauben einerseits und dem Leben andererseits zu überwinden, spiegelt sich auch im ersten Satz der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* wider, der zu den vielleicht sprachlich schönsten und vermutlich meistzitiertesten Konzilspassagen zählt: »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.« Hier wird eine Brücke geschlagen von der Glaubensgemeinschaft der Christen zur konkreten Lebenssituation der Menschen. Es birgt jedoch eine – unausweichliche, aber dennoch – gewisse Gefahr in sich, dass die Konzilsväter auf abstrakter Ebene menschliche Grundemotionen benennen, die sich tatsächlich aber niemals als Abstraktion, sondern als Konkretion realisieren. Dies kann dazu führen, dass die Worte der Pastoralkonstitution einerseits idealisiert und glorifiziert werden, während zugleich die konkrete Not der Menschen in unmittelbarer bzw. mittelbarer Nähe übersehen wird. Dabei war es gerade das Anliegen des Konzils, weniger die flächendeckende Geltung von Prinzipien zu betonen, als vielmehr auf die Bedeutung von Prinzipien in ganz konkreten Situationen für die jeweils Betroffenen zu verweisen.²⁴ Der irische Theologe Brian Hearne, der in den 70er Jahren als Mitarbeiter am AMECEA-Pastoralinstitut Gaba einer der wichtigsten Berater der ostafrikanischen Bischöfe war, schreibt dazu: »Too often in the church we tend to speak in general terms without the particular reference. In other words we lose concreteness, we lose meaning, in the proper sense of the word. We speak about the Catholic church, the universal church, the worldwide church, but unless we have an experience of what that means in a given place it can be an empty skeletal statement. The skeleton is the institution, the flesh and blood is the life of the local church, the living cell. In this tension between the universal church and the local, the ecclesial problem of small communities can find its solution.«²⁵ Diese These wird auch von einer soziologischen Analyse gestützt, die die AMECEA im Rahmen eines ökumenischen Eheforschungsprojekts in den Jahren 1971-1975 durchführen ließ. Die Soziologen stellten fest, dass Normen und Werte

21 Zitiert nach: Ludwig WIEDEMANN (Hg.), Herausgefordert durch die Armen, Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1983, Freiburg 1983, 58. Vgl. Hermann JANSSEN, Zwischen Mythos und Bibel, in: *KatBlä* 117 (1992) 6, 392-397.

22 Christopher MWOLEKA / Joseph HEALEY (Hg.), *Ujamaa and Christian Communities* (Spearhead 45), Eldoret 1976, 23. (»inherited from the civilisation born with Plato«).

23 Vgl. LG 43.

24 Vgl. Ottmar FUCHS, Die Kirchen vor der missionarische Herausforde-

rung durch HIV/Aids – theologische Reflexionen, in: Francis X. D'SA / Jürgen LOHMAYER (Hg.), *Heil und Befreiung in Afrika*. Die Kirchen vor der missionarischen Herausforderung durch HIV/Aids, Würzburg 2007, 184-202, 195.

25 Brian HEARNE, Basic Christian Communities, in: Pdraig FLANAGAN (Hg.), *A New Missionary Era*. New York 1982, 94f. »Allzu oft neigen wir in der Kirche dazu, uns in allgemeinen Ausdrucksweisen zu ergehen, ohne den Bezug zur Wirklichkeit herzustellen. Mit anderen Worten, wir verlieren an Konkretheit und

Bedeutung, und zwar im wahrsten Sinn des Wortes. Wir sprechen von der katholischen Kirche, der Gesamtkirche, der Weltkirche – aber solange wir nicht erfahren, was das an einem bestimmten Ort konkret bedeutet, kann die Behauptung leer, skeletthaft bleiben. Das Skelett ist die Institution, Fleisch und Blut aber ist das Leben der Kirche als Ortsgemeinschaft, als lebendige Zelle im Gesamtorganismus. In dieser Spannung zwischen universal und örtlich kann die kleine Gemeinschaft die Lösung sein.« Vgl. Ottmar FUCHS, Ansätze einer Neuorientierung von Kirche – Antworten auf

in Ostafrika nicht durch ideelle Konzepte oder Systeme verwirklicht werden, sondern in kleinen, überschaubaren Lebensgemeinschaften.²⁶

Diese Analyse ermutigt den tansanischen Bischof Christopher Mwoleka (Rulenge) u. a. zu seinem Plädoyer für Kleine Christliche Gemeinschaften, wenn er schreibt: »Wir glauben, wir entsprechen einem Ruf des Heiligen Geistes, der in diesem neuen Zeitalter wirksam ist, um das Materielle mit dem Spirituellen zu verbinden, das Säkulare mit dem Religiösen, das Aktive mit dem Kontemplativen, das Individuelle mit der Gemeinschaft. Das Leben eines Christen sollte nicht mehr in zwei Teile aufgespalten sein, d. h. in eine Zeit, um dem Mammon zu dienen, und in eine Zeit für den Gottesdienst. Durch die Harmonisierung des spirituellen und materiellen Lebens sind die Christen fähig, dem einen Herrn und Gott immer und überall zu dienen. Wir wollen daher ein Leben leben, das unseren materiellen und spirituellen Bedürfnissen zur gleichen Zeit gerecht wird.«²⁷ Bischof Mwoleka geht so weit, dass er Mitte der 70er Jahre voraussagt, die Kleinen Christlichen Gemeinschaften könnten eines Tages die Familie oder den Clan als Sozialform ablösen: »Providentially, the small Christian community, if developed on the right lines, will eventually replace the traditional African extended family or the clan. Just as baptism transforms a natural baby into the child of God, a small Christian community is nothing else but a baptized clan. The clan with all its culture, ethos, relationships and institutions is not destroyed but purified and transformed.«²⁸

2 Kleine Christliche Gemeinschaften als Orte praktizierter Religiosität

Wesentlich für die Beurteilung der Frage, wie geeignet Kleine Christliche Gemeinschaften als Sozialstruktur der Kirche sind, ist das Kriterium, ob sich in ihr die Funktionen der Religiosität verorten können. Bei der Beurteilung dieser Frage kann man auf die Überlegungen des Religionssoziologen Franz-Xaver Kaufmann zurückgreifen, der zu den Funktionen von Religiosität die Identitätsstiftung, die Sozialintegration/Kosmisierung, die Kontingenzbewältigung und die Handlungsführung zählt.²⁹

Für die Identitätsstiftung bietet sich die Kleine Christliche Gemeinschaft als soziologische Größe an, da sie letztlich auf (groß-)familiäre Strukturen aufbaut. Diese Strukturgröße ist wesentlich, da das Individuum in Afrika, wie bereits oben gezeigt, seine Identität insbesondere vom »Wir« des verwandtschaftlichen Beziehungsgeflechts ableitet.

Auch die Sozialintegration erfolgt in Afrika in der (Groß-)Familie bzw. in der direkten Nachbarschaft. Die allgemeine Mobilität der Gesellschaft(en) und davon abhängig der Lebensumkreis der meisten Menschen ist deutlich geringer als in den nordamerika-

die gesellschaftliche Situation, Schritte zu einer kritischen Erlebnistheorie aus theologischer Perspektive und mit praktischen Konsequenzen; in: Eckhard JASCHINSKI (Hg.), *Das Evangelium und die anderen Botschaften*, St. Augustin 1997, 156: »Immerhin geht es nach dem Berufungsbegriff von ›Gaudium et spes‹ um die Berufung der Menschen in ihren (und nicht abgetrennt von ihren) Sozialbezügen. Geht es doch nach ›Gaudium et spes‹ um die Rettung der menschlichen Person und um den Aufbau der menschlichen Gesellschaft.« Vgl. Ottmar FUCHS, Ist

der Begriff »Evangelisierung« eine »Stopfgang«?, in: *KatBlä* 112 (1987) 7, 498-514, 502: »Das schwierige Problem in der Verbindung von christlichem Glauben und christlicher Praxis besteht insbesondere in der Frage danach, welche situativen Anforderungen mit welchen Handlungen zu beantworten sind. Was das Evangelisierungskonzept auf einem relativ hohen Abstraktionsniveau (abstrakt meint hier die relative Entfernung von den spezifischen Situationen der Gemeinden und Kirchen in verschiedenen Ländern) als Verbindung von Wort und Tat einholt,

braucht seine Fortsetzung in den konkreten Verhältnissen konkreter Menschen.«

26 JANSSEN, Die »Kleinen Christlichen Gemeinschaften« (wie Anm. 13), 138-141.

27 Christopher MWOLEKA, Trinity and Community, in: MWOLEKA / HEALEY, *Ujamaa* (wie Anm. 22), 15, zitiert nach: Jean LAZARUS, *Kritische Reflexion über Struktur und Funktion der Kleinen Christlichen Gemeinschaften in Ostafrika*, eingereicht als Lizentiatsarbeit an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Löwen 1984, 127.

nisch-europäischen Gesellschaften. Und somit korreliert die Sozialstruktur der Kleinen Christlichen Gemeinschaften mit dem Lebensraum der Menschen. Zwar ist der Aufbau einer Kleinen Christlichen Gemeinschaft nicht unmittelbar an das Nachbarschaftsprinzip gebunden, doch hat es sich in der Praxis überwiegend durchgesetzt.

Bei der Beurteilung der Frage, inwiefern die Kleine Christliche Gemeinschaft ein geeigneter Ort der Kontingenzbewältigung ist, muss ebenfalls die Verbindung von Familie und Religiosität beachtet werden. Kontingenzbewältigung erfolgt in Afrika traditionell im Ahnenkult und dadurch, dass sich die eigene Existenz in der Erinnerung der eigenen Nachkommen fortsetzt. Diese Form der Kontingenzbewältigung realisiert sich in der Regel jedoch nur in einer Primärgruppe, nicht in einer Sekundärgruppe. Deshalb ist eine Basisgemeinschaft eher in der Lage, diese Funktion auszufüllen, als eine Pfarrei mit weitgehend anonymen Strukturen.

Schließlich ist auch die Handlungsführung als Funktion der Religiosität in Afrika tatsächlich auf der Ebene der Kleinen Christlichen Gemeinschaft beheimatet. Dies liegt zum einen daran, dass der oben genannte Monismus die Religion generell eng mit dem alltäglichen Leben und damit mit dem Sozialverhalten der Einzelnen sowie der Gemeinschaft verbindet. Zum anderen wurde gerade in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften stets ein Bewusstsein für die diakonische Dimension des Glaubens bewahrt, weil die afrikanischen Theologen sich mit den sozial(politisch) orientierten lateinamerikanischen Basisgemeinschaften auseinandersetzen und darüber hinaus *Evangelii nuntiandi* mit seiner Zuordnung von Orthodoxie und Orthopraxie intensiv in Afrika rezipiert wird.

3 Familie als Modell für die Kirche in Afrika

Nachdem die AMECEA-Vollversammlung sich bereits 1976 für eine Kirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften ausgesprochen hat, wurde das Modell der Kirche als Familie von der Afrikasynode im Jahr 1994 adaptiert. Die Synodenväter schrieben damals würdigend: »Die Konzepte ›Kirche als Familie‹, ›Kirche als brüderliche Gemeinschaft‹ sind Ergebnisse eurer Arbeit im Kontakt mit der christlichen Erfahrung des Volkes Gottes in Afrika.«³⁰ Darüber hinaus baten die Synodenväter die Theologen, eine »Theologie der Kirche als Familie« auszuarbeiten. In seinem nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Africa* knüpft Johannes Paul II. an dieses Desiderat an mit der Formulierung, die Neuevangelisierung in Afrika und Madagaskar werde »den Aufbau der Kirche als Familie« anstreben.³¹

Mit Blick auf die afrikanische Kirche im dritten Jahrtausend griff die AMECEA-Vollversammlung im Jahr 1999 das Modell der Kirche als Familie erneut auf.³² Angemerkt wurde

28 Joseph G. HEALEY, *A Fifth Gospel. The Experience of Black Christian Values*, New York 1981, 109: »Vorausichtlich wird die Kleine Christliche Gemeinschaft – wenn sie in der rechten Weise weiterentwickelt wird – eines Tages den Platz der traditionellen afrikanischen Familie oder Sippe einnehmen. So wie die Taufe aus einem Baby ein Kind Gottes macht, so ist auch eine Kleine Christliche Gemeinschaft nichts anderes als eine getaufte Sippe. Die Sippe wird mit all ihrer Kultur, ihren Beziehungen untereinander und ihren Institutionen nicht zerstört, sondern gereinigt und um-

gewandelt.« Vgl. MWOLEKA/HEALEY, *Ujamaa* (wie Anm. 22), 21. Anzumerken ist, dass die anderen Bischöfe Tansanias diese ungeteilte Euphorie von Bischof Christopher Mwoleka nicht teilten. Vgl. zur Kritik an Mwoleka auch Daniel WESTERLUND, *Christianity and Socialism in Tanzania, 1967-1977*, in: *Journal of Religion in Africa* 11 (1980) 1, 45f. Joseph G. HEALEY, *Four Africans evaluate SCCs*, in: *Ministries and Communities* 56 (1988) 2, 13.

29 Vgl. Franz-Xaver KAUFMANN, *Religion und Modernität*, Tübingen 1989, 84. Vgl. die Überlegungen von Paul Michael Zulehner zu den kognitiven, emotionalen und handlungsrelevanten Funktionen von Religion in Paul M. ZULEHNER / Regina POLLAK, *Keht die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000*, Bd. 1: Wahrnehmen, Ostfildern 2001, 29.

30 *Ecclesia in Africa*, 8.

31 Vgl. ELA, *Gott befreit* (wie Anm. 3), 286.

dabei, dass es sich bei diesem Entwurf nicht um das Modell einer Kleinfamilie handelt, die in der afrikanischen Kultur mit den Defiziten des Patriarchats, der Unterordnung der Frauen und einer unangemessenen Unmündigkeit der Kinder behaftet ist.³³ Vielmehr knüpfe ein solches Kirchenverständnis am Modell der Großfamilie an, die dem Individuum Entfaltungsraum für seine spezifischen Bedürfnisse bietet.³⁴ Die Kleinen Christlichen Gemeinschaften, die sich inzwischen weit über Ostafrika hinaus gebildet haben³⁵, bieten einen Nährboden für eine Kirche als Familie, in der die Einzelnen nicht passiv und gehorchend, sondern aktiv und gestaltend mitwirken. Benjamin Kiriswa schreibt dazu: »The SCCs [Kleine Christliche Gemeinschaften, Anmerkung des Autors] are the new extended families where people live in solidarity, not only sharing all their talents, joys, sorrows and hopes but also witnessing to the Gospel as the extended family of God.«³⁶

Heute sind Kleine Christliche Gemeinschaften nicht nur in Afrika beheimatet. Der Ansatz, dessen Verbreitung vor allem vom südafrikanischen Lumko-Institut intensiv gefördert wurde, hat zum Ende des 20. Jahrhunderts zu einem pastoralen Neuaufbruch in der Kirche Asiens geführt. Nachdem den asiatischen Bischöfen im Rahmen der Fünften Vollversammlung der FABC in Bandung (Indonesien) im Jahr 1990 zum Thema »The Emerging Challenges to the Church in Asia in the 1990's: A Call to Respond« dieser »afrikanische« Ansatz präsentiert wurde, schrieb die Bischofsversammlung im vierten Kapitel ihrer Abschlusserklärung unter der Überschrift »Leben im Geist – Pastorale Antworten« ihre Vision von der Kirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften und hält fest: »The Church in Asia will have to be a communion of communities, where laity, religious and clergy recognize and accept each other as sisters and brothers. They are called together by the word of God which, regarded as quasi-sacramental presence of the Risen Lord, leads them to form Small Christian Communities (e.g. neighbourhood groups, Basic Ecclesial Communities, and ›covenant« communities). There, they pray and share together the Gospel of Jesus, living it in their daily lives as they support one another and work together, united as they are ›in one mind and heart.«³⁷ Damit beschreiben die asiatischen Bischöfe als ihre Vision ein Kirchenmodell, das auf der Basis von Kleinen Christlichen Gemeinschaften gebildet ist.

Als die »neue Art, Kirche zu sein« hat der Asian Integral Pastoral Approach in Asien seit der Vollversammlung von Bandung zur Entstehung von mehreren hunderttausend Kleinen Christlichen Gemeinschaften in ganz Asien geführt. *Asiatisch* ist das Pastoralkonzept, weil es zunächst an die Situation der Christen in Asien angepasst werden musste und auf diesem Kontinent mit seiner reichen spirituellen Tradition und dem Bewusstsein für Gemeinschaft zum Erfolgsmodell wurde. *Integral* ist der Ansatz, weil er den ganzen Menschen in den Blick nimmt. Die spirituelle Ebene ist ebenso Bestandteil wie der soziale Aspekt des Zusammenlebens. Das Pastoralprogramm geht von einer partnerschaftlichen Beziehung zwischen Priestern und Laien aus und will den individuellen Bedürfnissen der Einzelnen ebenso gerecht werden wie den Anliegen der Gemeinschaft. *Pastoral* ist der Ansatz, weil

32 Vgl. Peter LWAMINDA, *The Church-As-Family: Its Implications For The Formation Of Agents Of Evangelization*, in: *African Ecclesiastical Revue* 41 (1999) 3-4, 180-193.

33 Vgl. KIRISWA, *African Model* (wie Anm. 1), 102f.

34 KIRISWA, *African Model* (wie Anm. 1), 106.

35 Vgl. Klaus VELLGUTH, *Die Geburtsstunde des Bibel-Teilens. Ost- und südafrikanische Wurzeln einer bibelpastoralen Methode*,

in: KATHOLISCHE BIBELFÖDERATION (Hg.), *Bulletin Dei Verbum* No. 84/85 (Deutsche Ausgabe), 3-4 2007) 19-25.

36 KIRISWA, *African Model* (wie Anm. 1), 108.

37 FABC *Journeying Together Towards the Third Millennium, The Final Statement of the Fifth Plenary Assembly of FABC Bandung, Indonesia, July 17-27, 1990*, in: *FABC-Papers* (1990) 55-59, 57d, 41: »Die oben angeführten Empfehlungen der Fünften Vollversammlung fassen alternative

Möglichkeiten ins Auge, im Asien der goer Jahre Kirche zu sein. Aber diese alternativen Möglichkeiten haben einige größere Dimensionen gemeinsam. Die Kirche in Asien muss eine Gemeinschaft von Gemeinschaften werden, in denen Laien, Ordensleute und Klerus einander als Brüder und Schwestern anerkennen und annehmen. Sie alle werden durch das Wort Gottes als Gemeinschaft zusammengerufen zur Bildung Kleiner Christlicher Gemeinschaften (Nach-

er die Kirche von innen radikal erneuert. Er macht ernst mit der »aktiven Teilnahme aller Gläubigen« (participatio actiosa), die schon zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils formuliert wurde, und seitdem zwar häufig in kirchlichen Kreisen zitiert, aber zu wenig umgesetzt wurde. Und weit über die Grenzen Asiens und Afrikas hinaus zeigen sich Bemühungen, den Ansatz der Kleinen Christlichen Gemeinschaften als Gegenmodell zu einer »Pastoral wachsender Anonymität« in einzelnen Ortskirchen zu beheimaten.

4 Der Neo-Tribalismus

Nun lässt sich gegen die Verweise auf die Bedeutung der Familie in der Kirche Afrikas einwenden, dass sich auch in Afrika und Asien – vor allem im urbanen Umfeld – familiäre Strukturen auflösen und die Familie ähnlich wie in den westeuropäisch-nordamerikanischen Gesellschaften im Zeitalter der Postmoderne im Rahmen einer zunehmenden Individualisierung einen Bedeutungsverlust erleben wird. Doch ist fraglich, ob das Zeitalter der Postmoderne im westeuropäisch-nordamerikanischen Kulturraum tatsächlich von einer Individualisierung geprägt ist oder ob nicht vielmehr neue Formen der Vergemeinschaftung das Zeitalter der Postmoderne prägen, die allerdings solange nicht erkannt werden, solange Gemeinschaft nur in ihrem traditionellsten Gewand als ebensolche identifiziert wird. Der französische Soziologe Michel Maffesoli hat angesichts der zu beobachtenden neuen post-traditionalen Formen der Vergemeinschaftung in Europa und Amerika den Begriff von der Rückkehr der Stämme als Gegenbewegung zu einer Bewegung der Individualisierung und Ent-Kontextualisierung des Individuums geprägt.³⁸ Er charakterisiert diese Stämme als eher unstabil, überschaubar und verbunden durch geteilte Emotionen, Lebensstile, Moralvorstellungen, Unrechtsempfinden und Konsumpraktiken: »Was immer auch im Einzelnen das betreffende Territorium oder der Inhalt der Zuneigung sein mag: kulturelle Interessen, sexuelle Vorlieben, bestimmte Vorstellungen von Kleidung, religiöse Vorstellungen, intellektuelle Motivationen, politische Engagements. Man könnte die Aggregationsträger nach Belieben multiplizieren.«³⁹ Zusammengehalten werden die Gemeinschaften durch das symbolische und rituelle Bekenntnis ihrer Mitglieder. Maffesoli bezieht dies darauf, dass die post-traditionalen Gemeinschaften ebenfalls ein festes Repertoire an Relevanzen, Regeln und Routinen bereitstellen, das von den einzelnen Mitgliedern, die sich zur Gruppe bekennen, geteilt bzw. befolgt werden. »Die Idee des Tribalismus ist die Gemeinschaft von Individuen, die gemeinsame Leidenschaften, gemeinsame Wurzeln haben.«⁴⁰ In diesen Gemeinschaften realisieren sich die post-modernen Bedürfnisse nach Nähe, Symbolik, Ästhetisierung und Mythisierung, durch die permanent mikrosoziale Formen der Vergesellschaftung hervorgehen, die als Negation der Individualisierung gewertet werden müssen. Prägnante Beispiele für solche Stämme stellen Maffesoli zufolge die Jugend-, Techno- oder

barschaftsgruppen, Kleine Christliche Gemeinschaften, Basisgruppen). Das ist der Ort, an dem sie gemeinsam beten und die Frohbotschaft Jesu miteinander teilen, im Alltag, indem sie einander unterstützen, zusammenarbeiten und ›ein Herz und eine Seele‹ sind.« Vgl. Simone RAPPEL, Gemeinsam Kirche sein. Der neue Weg der Kirchen Asiens zu einer ganzheitlichen Pastoral, in: *Missio Korrespondenz* (2001) 1, 4-5

38 Michel MAFFESOLI, *Jeux de Masques. Postmodern Tribalism*, in: *Design Issues* 4 (1988), No. 1-2, 141-151.

39 Michel MAFFESOLI, *Le temps de tribut. Le déclin de l'individualisme dans la société de masse*, Paris 1988, 166. Vgl. Bernhard COVA, Tribal aspects of post-modern consumption research: the case of French inline roller skaters, in: *Journal of Consumer Behaviour* 1 (2001) 1, 67-76; Clive NANCARROW, *Hunting for cool tribes*,

in: Bernhard COVA / Robert KOZINETS / Avi SHANKAR, *Consumer Tribes*, Oxford 2007, 129-143, 130.

40 Michel MAFFESOLI / Stefan FUCHS, *Sexus und Gewalt. Gespräch mit Michel Maffesoli*. Deutschlandfunk Berlin, zugänglich als Audio-Datei unter www.dradio.de/dlf/sendungen/kultursonntag/197519/; Zugriff vom 30.7.2007.

Rollerszenen ebenso dar wie die zu beobachtenden Formen der Vergemeinschaftung im Rahmen der derzeitigen Papstbegeisterung. Die Metapher des Stammes ermöglicht es Maffesoli, den von ihm beobachteten Prozess einer Deindividualisierung zu beschreiben. Anknüpfend an Maffesoli bezeichnet Zygmunt Baumann das Wiederenstehen der scheinbar ausgerotteten Stammeskulturen sogar als einen der augenfälligsten Indikatoren der Postmoderne. Der Zusammenhalt dieser Gemeinschaften wird jedoch weder durch äußere Organe sanktioniert noch durch eine Kraft wie dem nachbarschaftlichen Band bzw. einer gegenseitigen Tauschbeziehung zusammengehalten. Stattdessen müssen diese Formen der Gemeinschaft sich immer wieder neu reproduzieren und befinden sich deshalb ständig eher in einem *statu nascendi* als einem *statu essendi*.⁴¹

5 Perspektiven

Selbst für die urbanen Räume Afrikas wäre demnach die Annahme verkürzt, dass es dort im kulturellen Tandem der europäischen bzw. nordamerikanischen Gesellschaften zu einem Auseinanderfallen von Beziehungen und einer Auflösung der afrikanischen Gemeinschaftsorientierung in eine zunehmende Individualisierung kommen wird. Auch wenn sich solche Entwicklungen zunächst beobachten lassen, dürfte sich bei einer Wachsamkeit für die neuen Formen von Vergemeinschaftung im Zeitalter der Postmoderne in diesen urbanen Räumen Afrikas ebenfalls eine »Rückkehr der Stämme« konstatieren lassen, die gegenwärtig als Phänomen der Postmoderne in der westeuropäisch-nordamerikanischen Kultur beschrieben wird. Mit Blick auf eine Kontextualisierung des Ansatzes von Kleinen Christlichen Gemeinschaften in Europa bieten die soziologischen bzw. ethnographischen Untersuchungen von Michel Maffesoli einen Anknüpfungspunkt für die These, dass auch im Zeitalter der Postmoderne das Bedürfnis nach Vergemeinschaftung ungebrochen ist und Kleine Christliche Gemeinschaften eine mögliche, ursprünglich afrikanische, christliche Antwort auf dieses Bedürfnis darstellen.

⁴¹ Vgl. Bernhard COVA, *Community and Consumption: Towards a Definition of the Linking Value of Product or Services*, in: *European Journal of Marketing* 31 (1997), 297-316, 301.

Zusammenfassung

In Afrika und Asien haben sich mehrere hunderttausend Kleine Christliche Gemeinschaften gebildet. Diese Bewegung wird von vielen Katholiken in diesen Ortskirchen als eine »neue Art, Kirche zu sein« empfunden. Auch in Europa wird dieser basisgemeinschaftliche Ansatz in einzelnen Ortskirchen eingeführt. Der vorliegende Beitrag weist auf die afrikanischen Wurzeln dieses Ansatzes hin, der in einer Theologie der »Kirche als Familie« verwurzelt ist. Darüber hinaus bringt er ihn ins Gespräch mit den soziologischen Analysen von Michel Maffesoli und charakterisiert die Kleinen Christlichen Gemeinschaften als einen Ansatz für eine zukunftsfähige Form von Kirche im Zeitalter der Postmoderne.

Summary

Several hundred thousand Small Christian Communities have evolved in Africa and Asia. Many Catholics in these local churches feel that this movement is a »new way to be church.« This base-community approach has also been introduced into Europe in individual local churches. The contribution presented here points out the African roots of this approach which is grounded in a theology of the »church as family.« In addition, it brings this endeavour into dialogue with the sociological analyses of Michel Maffesoli and characterizes the Small Christian Communities as a point of departure for a church form fit for the future in the post-modern age.

Sumario

En Africa y Asia se han formado cientos de miles de Pequeñas Comunidades Cristianas. Para muchos católicos, esto es »una nueva manera de ser Iglesia«. También en Europa se han creado en algunas iglesias locales comunidades de base. El artículo trata de las raíces africanas de las mismas, que están enraizadas en una teología de la »Iglesia como familia«. Reflexiona, además, sobre estas comunidades cristianas utilizando los análisis sociológicos de Michel Maffesoli y las caracteriza como un camino para una forma futura de Iglesia en la postmodernidad.

Grenzen und Grenz- überschreitung in der christlich-muslimischen Begegnung

Bemerkungen zum Stellenwert der Arabischkenntnisse
in der abendländischen Missionsgeschichte¹

von Matthias M. Tischler

In memoriam Bertholdi Altaner
1885-1964

Über Grenzen und Entgrenzung, Abgrenzung und Grenzüberschreitung wird aus aktuellen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Anlässen in Europa, ja weltweit, in den letzten Jahren heftig diskutiert. Zahlreiche wissenschaftliche Veröffentlichungen aus den verschiedensten Fachbereichen führen im deutschsprachigen Raum seit einer Publikation des Romanisten Victor Klemperer von 1931², vermehrt aber seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts, das Wort »Entgrenzung« in ihrem Titel³. Den Mittelalterhistorikern sind im Frühjahr 2001 die Altertumswissenschaftler sowie im Herbst 2002 die Philosophiehistoriker mit Tagungen zuvorgekommen, in denen bereits »Grenzen« und »Grenzüberschreitungen« thematisiert wurden⁴. Im Herbst 2004 haben sich schließlich Mediävisten auf einer internationalen Tagung in Erlangen mit verschiedenartigen Phänomenen der »Grenzen« und »Grenzüberschreitungen« an den Rändern Europas komparatistisch auseinandergesetzt⁵. Wenig ist dort, wie auch in der einschlägigen jüngeren Geschichtswissenschaft⁶, aber von religiösen Grenzen und ihrer Entgrenzung, von religiöser Abgrenzung und Überschreitung der hierdurch gezogenen Demarkationslinien die Rede⁷.

Nähert man sich dem selbst schon durch Grenzen umrissenen geographischen wie philosophischen Wortfeld »Grenzen«, »Abgrenzen«, »Ausgrenzen« oder »Entgrenzen«, so wird schnell das ambivalente Wesen von »Grenze« deutlich: Die empirische Erfahrung

1 Dieser Aufsatz ist die erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung eines Vortrags zum Thema »Grenzen und Grenzüberschreitung in der christlich-muslimischen Begegnung zwischen dem XI. und XIII. Jahrhundert«, den der Autor auf dem 11. Symposium des Mediävistenverbandes *Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter* in Frankfurt an der Oder am 16. März 2005 gehalten hat. Die Abkürzungen folgen Siegfried M. SCHWERTNER, *Theologische Realenzyklopädie*. Abkürzungsverzeichnis, Berlin/New York 1994.

2 Vgl. Victor KLEMPERER, *Die französische Literatur von Napoleon bis zur Gegenwart* 3: Der Ausgleich (Die Gegenwart). 2: Die Entgrenzung / Der Ausgleich, Leipzig 1931.

3 Das ist das Ergebnis einer Internetrecherche in diversen elektronischen Bibliothekskatalogen.

4 Vgl. Monika SCHUOL / Udo HARTMANN / Andreas LUTHER (Hg.), *Grenzüberschreitungen*. Formen des Kontakts zwischen Orient und Okzident im Altertum (Oriens et Occidens. Studien zu antiken Kulturkontakten und ihrem Nachleben 3), Stuttgart 2002; Wolfgang HOGREBE / Joachim BROMAND (Hg.), *Grenzen und Grenz-*

überschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bonn, 23.-27. September 2002. Vorträge und Kolloquien, Berlin 2004 mit folgenden mediävistischen Beiträgen: Ludger HONNEFELDER, Einleitung, 234-236; Theo KOBUSCH, Die Grenzen der theoretischen Vernunft, 237-256; Burkard MOJSISCH, Grenze als Vollkommenheit und Übergang in der Philosophie des Nikolaus von Kues, 257-266; Rolf SCHÖNBERGER, Die Grenzen verständlicher Sprache. Notwendigkeit und Grenze negativer Theologie nach Thomas von Aquin, 267-279.

sagt uns, dass Abgrenzen den Reiz zur Überschreitung von gesetzten Grenzen in sich birgt, aber gleichzeitig das Überschreiten von Grenzen auch wieder das Bewusstsein für alte und neue Grenzen auf den Plan ruft. Die Philosophie der Gegenwart lehrt, dass jede Begrenzung ihre Entgrenzung mitdenkt, wie die Entgrenzung zugleich ohne Grenzen nicht möglich ist. Michel Foucault bemerkt, dass es keine Grenze gäbe, die nicht auch irgendwie überschritten werden könne – dass also der Versuch, sich abzugrenzen, letztlich zum Scheitern verurteilt sei⁸. Zugleich sei die Übertretung einer Grenze, die nur illusorischen oder schattenhaften Charakter besäße, sinnlos. Reale und mentale Grenzziehungen und ihre Überschreitung gehören zusammen und bedingen einander: Grenzüberschreitungen sorgen überhaupt erst für das Bewusstsein von der Existenz von Grenzen, sie werden oft bis an die Grenze ihres Seins geschoben, können aber nicht auflöst werden. Wenn im Folgenden von »Grenzen« und »Grenzüberschreitung« die Rede ist, so soll dieses Konzept anhand der historischen interreligiösen Begebenheiten der hoch- und spätmittelalterlichen Begegnung, Wahrnehmung und Deutung von Christen und Muslimen auf den Prüfstand gestellt und, wo nötig, auch neu akzentuiert werden.

Dieser Beitrag besteht aus zwei Teilen. Zunächst sollen in einem systematischen Abriss die Grenzen und die ihnen innewohnenden Überschreitungspotentiale in der interreligiösen Begegnung und Wahrnehmung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter aufgezeigt werden. In einem zweiten historischen Abschnitt werden dann die Überschreitungen der kulturellen und religiösen Grenzen zwischen Christen und Muslimen am Beispiel der Arabischkenntnisse und ihrer bildungs- und missionsgeschichtlichen Institutionalisierung durch die Dominikaner und Franziskaner während des 13. und 14. Jahrhunderts illustriert, indem die darin involvierten Personen und Strukturen vorgestellt und gedeutet werden⁹.

1 Grenzen und Überschreitungspotentiale in der Begegnung und Wahrnehmung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter

Es ist keine Frage, dass das Muslimen- oder Islambild des 8. bis 11. Jahrhunderts ein religiöser Barriere- bzw. Grenzbereich im abendländischen Selbstverständnis ist, der erst seit dem 12. Jahrhundert konsequent durchschritten wird. Als generelles Negativ- oder Zerrbild bleibt es lange Zeit eine geeignete Abgrenzungshilfe und dient der Versicherung der eigenen religiösen Identität, ja Überlegenheit¹⁰. Dies korreliert mit dem Selbstverständnis der inzwischen zur »christianitas« ausgebildeten Christenheit, alleiniger Raum des Heils¹¹

5 Vgl. Klaus HERBERS / Nikolas JASPERT (Hg.), *Grenzzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropas* (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 7), Berlin 2007.

6 So etwa zur »kulturellen Grenze« im Kontext der europäischen Expansionsbewegung Jürgen OSTERHAMMEL, *Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas*, in: *Saeculum* 46 (1995) 101-138.

7 Klaus HERBERS, *Religions et frontières*, in: Outi MERISALO (Hg.), *Frontiers in the middle ages*. Proceedings

of the 3rd European Congress of Medieval Studies, Jyväskylä, 10-14 June 2003 (Textes et études du moyen âge 35), Louvain-la-Neuve 2006, 706-716, beschäftigt sich vornehmlich mit dem Verhältnis von Religionen und geographischen Grenzen/Grenzzräumen.

8 Vgl. Michel FOUCAULT, *Préface à la transgression* in: DERS., *Dits et écrits 1954-1988* 1: 1954-1969, Paris 1994, 233-250, hier 236f.

9 Hiervon sind personell wie institutionell zu trennen die arabisch-lateinischen Übersetzungen theologischer religiöser Texte, die auf der Iberischen Halbinsel realisiert wurden; vgl. Matthias M. TISCHLER, *Transfer-*

und Transformationsprozesse im abendländischen Islambild zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert, in: Ulrich KÖPF / Dieter R. BAUER (Hg.), *Kulturkontakte und Rezeptionsvorgänge in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts* (Archa Verbi. Beihefte 2), Münster i. W. 2009 (im Druck).

10 Vgl. John Victor TOLAN, *Saracens. Islam in the medieval European imagination*, New York 2002.

11 Vgl. CYPRIAN VON KARTHAGO, *Epistola* 73, 21: »... salus extra ecclesiam non est«, hg. von Wilhelm VON HARTEL, *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia* 2 (CSEL 3, 2), Wien 1871, 778-799, hier 795 Z. 3f.

zu sein, so dass alles Außerchristliche als heillos verstanden wird. Es gibt also eine Vorstellung von der Grenze des Heils der Menschheit, und diese Grenze ist in der Geschichte des Christentums immer auch eine geographische gewesen. Schon im Aussendungsbefehl Jesu Christi sind persönliche Mobilität und allgemeine Entgrenzung der eigenen christlichen Gemeinschaft angelegt¹². In diesem inklusiven christlichen Exklusivismus liegt die Dynamik zur Überschreitung geographischer, kultureller und religiöser Grenzen begründet, die wir als christliche Missionsbewegung bezeichnen.

Wie verhalten sich Grenzen und Grenzüberschreitungen in der Berührung und Wahrnehmung anderer religiöser Systeme im christlich-lateinischen Mittelalter zueinander? In einem Zeitalter allgemein, allseitig und jederzeit verfügbarer Informationen kann man sich kaum vorstellen, dass es in weiten Teilen Europas, ja, selbst in direkter Nachbarschaft über Jahrhunderte hinweg ein massives Unwissen oder allenfalls Teilwissen vom »religiös Anderen« gibt. Dieser zumeist unwillentliche Mangel an profundem Wissen ist eine unbewusste Begrenzung des Wissens um den Anderen. Aber keine Grenzen wahrzunehmen oder gar zu artikulieren, bedeutet auch, keine religiösen, gesellschaftlichen und kulturellen Relevanzen für sich selbst zu erkennen. Eine gewisse Ausnahme bildet der lange Zeit für sich stehende südwesteuropäische Kulturraum, der erst seit dem 11. Jahrhundert an den europaweiten Wissens- und Kulturtransferprozessen partizipiert¹³. Erst seit dieser Zeit kommt es zu einer intensiveren Wahrnehmung des »religiös Anderen«, weshalb auch erst jetzt deutliche religiöse Grenzen gezogen werden. Tatsächlich löst der Einbruch des Islam in die christliche Welt seit dem 7. Jahrhundert keine intellektuelle, missionarische oder kriegerische Gegenbewegung aus: Weder der Untergang des christlichen Nordafrika der Spätantike, immerhin die Heimat der Kirchenväter Tertullian, Cyprian und Augustin, noch der schlagartige Zusammenbruch des westgotisch-christlichen Reiches (711) werden europaweit thematisiert oder problematisiert¹⁴, da es unter den Christen ein den gesamten Kontinent umspannendes Selbstverständnis einer sich von einer anderen Glaubensgemeinschaft wie dem Islam abgrenzenden »christianitas« noch gar nicht gibt¹⁵. Erst die muslimische Bedrohung des Kirchenstaates unter Papst Leo IV. (847–855) um die Mitte des 9. Jahrhunderts, der als ideelles Zentrum des auf Rom bezogenen Teils der Christenheit verstanden wird¹⁶, der Übergriff al-Mansurs auf die sich langsam herausbildende internationale Jakobuspilgerstätte Compostela im Jahr 997 und die Bedrängung der Pilger zu den heiligen Stätten des Wirkens und Leidens Christi im weiteren 11. Jahrhundert, die eine Überschreitung der seit Jahrhunderten gewohnten Grenzen religiöser Toleranz auf der Apenninischen und Iberischen Halbinsel und im Heiligen Land bedeuten, sind Indikatoren der sich anbahnenden gewaltsamen christlichen Grenz(raum)überschreitungen und -ver-

12 Vgl. Mt 28,19f.: »euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis«; vgl. auch Mt 24,14: »et praedicabitur hoc evangelium regni in universo orbe in testimonium omnibus gentibus et tunc veniet consummatio«; Mk 16,15: »et dixit eis euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit«; Lk 24,46f.: »et sic oportebat Christum pati ... et praedicari in nomine eius paenitentiam et remissionem peccato-

rum in omnes gentes incipientibus ab Hierosolyma.«

13 Vgl. Klaus HERBERS, Wissenskontakte und Wissensvermittlung in Spanien im 12. und 13. Jahrhundert. Sprache, Verbreitung und Reaktionen, in: Ursula SCHAEFER (Hg.), »Artes« im Mittelalter, Berlin 1999, 230–248, dessen anregender Überblick hier in den eingangs skizzierten Themenfeldern weiter vertieft wird.

14 Vgl. Philippe SÉNAC, *L'Occident médiéval face à l'Islam. L'image de l'autre*, Paris 2000, 13–18.

15 Vgl. Jean RUPP, *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, Paris 1939; Raoul MANSELLI, La »res publica christiana« e l'Islam, in: *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo* (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 12, 1), Spoleto 1965, 115–147; Judith HERRIN, *The formation of Christendom*, Oxford 1987 [1989].

16 Vgl. RUPP, *L'idée de chrétienté* (wie Anm. 15), 27; Klaus HERBERS, *Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts*. Möglichkeiten und Grenzen päpstlicher

schiebungen nationalen wie internationalen Zuschnitts, die erst in der erheblich späteren Rückschau als »Reconquista«¹⁷ und »Kreuzzüge«¹⁸ bezeichnet werden.

Welches sind die Antriebsfedern für das Erkennen von religiösen Grenzen und ihre Überschreitung, welches näherhin die Gründe für jene interreligiösen Transferprozesse, die zur Transformation, das heißt zu einer Präzisierung, wenn nicht sogar zu einer Verschiebung des abendländischen Islambildes führen? Sicher hat es zu allen Zeiten Einzelfälle außergewöhnlicher Aufgeschlossenheit, Neugierde und Wahrnehmungsfähigkeit auch in der interreligiösen Begegnung, Wahrnehmung und Deutung gegeben. Auch ist es einleuchtend, dass die in unmittelbarer Nähe zu oder gar in muslimischen Gesellschaften lebenden Juden, Christen und Konvertiten die für Grenzüberschreitungen »privilegierten« Personen sind. Gleichwohl sind auch umfassende Prozesse zu beobachten, welche die interreligiösen Grenzziehungen und -überschreitungen gleichermaßen bestimmten: Durch die sprichwörtliche Erweiterung des geographischen Weltbildes im Übergang vom Früh- zum Hochmittelalter ist ein allgemeiner Mentalitätswandel unverkennbar. In einem Zeitalter steigender sozialer und religiöser Mobilität kommt es zwangsläufig zu einer erheblichen Horizonterweiterung durch die zunächst unbewaffneten, dann bewaffneten Pilgerschaften internationalen Formats. Durch die Kreuzzüge wird die gleichsam an die Peripherie der bekannten Welt gerückte »Terra sancta« wieder in den Mittelpunkt der Christenheit gestellt. Im 13. Jahrhundert suchen die neuen Bettelorden sogar bewusst die Räume der geographischen und heilsgeschichtlichen Peripherie jenseits des Heiligen Landes auf. Das Überschreiten geographischer Grenzen und der Aufbau von Ordensprovinzen am Rande der Christenheit sind Ausdruck des universalen Geltungsanspruchs der lateinischen Kirche. Aber gleichzeitig wird der nun ins breitere religiöse Bewusstsein tretende Islam als Herausforderung des tradierten christlichen Weltbildes und der herkömmlichen Deutung der christlichen Heilsgeschichte verstanden. Es entsteht das gravierende Problem, ein bislang kaum gekanntes religiöses System überhaupt als solches, in seiner überwältigenden Dimension und in seinem gleichfalls universalen Anspruch erfassen und in die eigene Heilsgeschichte einordnen zu müssen – eine Herausforderung, die sich erst in dem Augenblick stellt, als sich die christlich-lateinische Kirche seit der gregorianischen Reform im späten 11. Jahrhundert zunehmend als ein religiöses System ausschließlichen Heils in seiner exklusiven Vermittlung in den Sakramenten und in seiner umfassenden Führungsrolle gegenüber Juden, Muslimen und Heiden zu begreifen und zu beschreiben lernt¹⁹. Dies führt zu einer Veränderung der Wahrnehmung und Deutung alles Nichtchristlichen, zu einer Überschreitung der herkömmlichen religiösen Verstehensgrenzen: Der Islam wird nicht mehr nur als Heidentum gesehen, welches das sakramentale System der Kirche leugnet,

Herrschaft in der späten Karolingerzeit (Päpste und Papsttum 27), Stuttgart 1996, 124 und 132.

¹⁷ Vgl. den gegenwärtigen Forschungsstand knapp zusammenfassend Klaus HERBERS, *Reconquista. Spaniens Christen gegen Spaniens Muslime?*, in: Raimund ALLEBRAND (Hg.), *Terror oder Toleranz? Spanien und der Islam*, Bad Honnef 2004, 39–59.

¹⁸ Vgl. zur raschen Orientierung Nikolas JASPERT, *Die Kreuzzüge* (Geschichte kompakt), Darmstadt 42008.

¹⁹ Vgl. Gerhart B. LADNER, The concepts of ›ecclesia‹ and ›christianitas‹ and their relation to the idea of papal ›plenitudo potestatis‹ from Gregory VII to Boniface VIII, in: *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII* (MHP 18), Rom 1954, 49–77, hier 51f.; Jan VAN LAARHOVEN, ›Christianitas‹ et la réforme grégorienne, in: *SGSG* 6 (1959–1960) 1–98; Friedrich KEMPF, Das Problem der Christianitas im 12. und 13. Jahrhundert, in: *HJ* 79 (1960) 104–123; Paul ROUSSET, La notion de Chrétienté aux XI^e et XII^e siècles, in: *MÂ* 69 (1963) 191–203.

sondern auch als eine mächtige häretische Bewegung mit christlich-jüdischen Wurzeln, ja als Höhepunkt und Zusammenfassung aller Häresien schlechthin²⁰. Diese Differenzierung des Islambildes hat eine massive Umprägung der in der Antike ausgebildeten und im Frühmittelalter weitertradierten Vorstellung von der Aussendung durch Jesus²¹ und von ihrer Umsetzung insbesondere durch die Dominikaner und Franziskaner zur Folge. Die zentrale Frage lautet nun: Wie soll man mit einem religiösen System von Ungläubigen verfahren, das nach den traditionellen Vorstellungen weder allein Gegenstand eines »positiven Missionsziels«, also der Bekehrung zu Jesus Christus und seiner Kirche über Predigt und Taufe, noch allein Gegenstand eines »negativen Missionsziels«, also einer Entpaganisierung durch die Zerstörung von Kultstätten oder die Anwendung von Zwang, ist²²? Und vor allem: Wie ist den sich bald als äußerst bekehrungsresistent erweisenden Anhängern dieser »dritten Religion« neben Judentum und Christentum beizukommen? Erst die Grenzüberschreitung macht also die prinzipielle Abgrenzungshaltung der Muslime deutlich. Bald zeigt sich, dass der christliche Missionar des Hoch- und Spätmittelalters, der sich aus Gründen kultureller Minderwertigkeitsgefühle abgegrenzt oder aber aus Unwissen oder Arroganz für überlegen gehalten hat, mehr als seine frühmittelalterlichen Vorgänger in die Lehre gehen muss: Nur wer bereit ist, für den Erwerb missionspraktischer Fertigkeiten seinen Sprach- und Wissenshorizont zu erweitern, nur wer ein intellektueller Grenzgänger und auch Grenzüberschreiter ist, kann hoffen, aus Transfer und Transformation muslimisch-arabischen Wissens auch Gewinn für sein missionarisches Ziel zu ziehen. Tatsächlich aber sind die quantitative Vergrößerung des Islamwissens und die qualitative Präzisierung bzw. Korrektur des tradierten Islambildes im Abendland zunächst nur gering. Erst im 13. Jahrhundert sorgt die erfolgreich verlaufende Reconquista auf der Iberischen Halbinsel in dem selbst zunächst reserviert agierenden Dominikanerorden für einen Interessenswandel hinsichtlich jüdischer und muslimischer Philosophie und Wissen: Der christliche Lernende gewinnt nun die Mittel zur religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit den religiös Anderen, um unter Einsatz von Vernunft und Argumenten Bekehrungen von jüdischen und muslimischen Intellektuellen zu ermöglichen, insbesondere durch Ausweis der Vernünftigkeit des Christentums²³. Besonders elaborierte Formen dieser intellektuellen Grenzüberschreitungen sind die schriftlichen oder auch tatsächlich geführten, mündlichen Disputationen, die in Praxis und Wirkung freilich beschränkt bleiben. Haben auch diese keinen Erfolg, dann bleibt nurmehr die Flucht in literarische Fiktionen, um das unerklärliche Entstehen der »dritten Religion«, die den exklusiven Heilsanspruch des Christentums in Frage stellt und trotzdem eine (überlegene) kulturelle Blüte und unbezwingbare militärische Kraft aufzuweisen hat, doch noch erklären zu können²⁴.

20 Vgl. PETRUS VENERABILIS, *Epistola de translatione sua* §3: »Hoc ego de hoc praecipuo errore errorum, de hac faece universarum haeresum, in quam omnium diabolicarum sectarum quae ab ipso salvatoris adventu ortae sunt reliquiae confluerunt, facere volui ...«, hg. von Rudolf GLEI, *Petrus Venerabilis, Schriften zum Islam* (ClS.C.L.1), Altenberge 1985, 22-29, hier 24 Z. 6-9.

21 Freilich kommt gemäß einer Volltextrecherche der Terminus »missio« in der Vulgata nicht vor.

22 Zur Mission und ihren Methoden im Frühmittelalter vgl. Hans-Dietrich KAHL, Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050, in: Knut SCHÄFERDIEK (Hg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* 2: Die Kirche des früheren Mittelalters 1, München 1978, 11-76; Heinz LÖWE, Pirmin, Willibrord und Bonifatius. Ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit, in: ebd., 192-226; Reinhard SCHNEIDER, Karl der Große – politisches Sendungsbewusstsein und Mission, in: ebd., 227-248; Richard FLETCHER, *The*

conversion of Europe. From paganism to christianity 371-1386 AD, London 1997, 193-227; Lutz E. VON PADBERG, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter* (Reclam Universal-Bibliothek 17015), Stuttgart 1998, 190-210; DERS., *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen*. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51), Stuttgart 2003.

23 Vgl. Robert CHAZAN, From friar Paul to friar Raymond. The development of innovative missionary argumentation, in: *HTHR* 76 (1983) 289-306.

Nicht zu unterschätzen sind auch die sozio-ökonomischen Erfahrungswerte, die interreligiöse Grenzüberschreitungen in den Mehrfach- oder Parallelgesellschaften mit muslimischen, christlichen und jüdischen Bevölkerungsanteilen auf der Iberischen Halbinsel und auf Sizilien erleichtern. So ist etwa die Iberische Halbinsel eine Großregion von »Frontgesellschaften«, ein komplexes Sozial-, Kultur- und Religionsgefüge mit mannigfachen Grenzen, in dem es zwar verschiedene Interaktionsmöglichkeiten gibt, aber oft bestimmte christliche Missionsformen, wie die Muslimenpredigt, bewusst vermieden werden. Offenkundig hängt dies damit zusammen, dass man aufgrund der sehr viel größeren alltäglichen Nähe und aufgrund der schon lange praktizierten Konvivenz eine spezifische Islamenerfahrung gewonnen hat, welche nicht nur um die relative Wirkungslosigkeit des Einsatzes von herkömmlichen Missionsmethoden wie der Predigt weiß, sondern dass man Mission an sich für eine inadäquate Herangehensweise selbst im Augenblick zunehmender militärischer Überlegenheit hält. Dies bedeutet, dass die missionarischen Kräfte der lateinischen Kirche je nach muslimischem Aktionsraum durchaus verschiedene Strategien gleichzeitig fahren: Auf der Iberischen Halbinsel steht mehr der intellektuelle Austausch der Dominikaner im Vordergrund, während in Nordafrika, in der Levante und im Vorderen Orient die Missionspredigt der Franziskaner dominiert. Die Predigt wird dabei zum Mittel der Überwindung eigener sprachlicher, kultureller und religiöser Schranken: »Mit der Unwägbarkeit der Fremde, dort, wo die ordnende Kraft der Gemeinschaft verblaßt, wird die Predigt gleichsam zum Pokerspiel und der Mönch stets aufs neue zur Individualisierung seiner Verhaltensweise gezwungen. Jenseits eigener kultureller Grenzen muß und darf ... nicht nur die Lebensweise, sondern auch die Kommunikationsform auf gewisse Weise dem für die christlichen Räume verbindlich geregelten institutionellen Vollzug entgleiten.«²⁵ Eine eigentümliche, oft durch wirtschaftliche Interessen der Konservierung früherer christlich-muslimischer Abhängigkeitsverhältnisse bestimmte ambivalente Haltung des zeitgleichen Zusammenlebens und der Bewahrung von religiöser Orthodoxie durch Verzicht auf Mission oder Zwangskonversion unter den Mudejaren (Muslime unter christlicher Herrschaft)²⁶ kennzeichnet die neuerobernten Gebiete der Iberischen Halbinsel als Räume von gleichzeitiger Grenzüberschreitung wie Grenzziehung: »Selbstbehauptung und Selbsterhalt sowohl in wirtschaftlicher als auch in religiöser Hinsicht« sind »also gute Motive, um Barrieren zur Abgrenzung der eigenen Identitäten zu errichten«²⁷. Ergänzt wird dieses Verhaltensszenario durch zumeist rechtlich verankerte, sinnfällige Maßnahmen der räumlichen Abgrenzung, etwa durch das Verbot geschlechtlicher Kontakte zwischen den Angehörigen der Glaubensgruppen und durch die hierzu verordnete äußerlich sichtbare Kennzeichnung der Personen der jüdischen und muslimischen Minderheiten innerhalb der christlichen Gesellschaft der Iberischen Halbinsel²⁸.

24 Dies hat am Beispiel des so genannten *Liber Nicoloy*, einer Mohammedfiktion, demonstriert Gert MELVILLE, Fiktionen als pragmatische Erklärungen des Unerklärbaren. Mohammed – ein verhinderter Papst, in: Fritz Peter KNAPP/Manuela NIESNER (Hg.), *Historisches und fiktionales Erzählen im Mittelalter* (Schriften zur Literaturwissenschaft 19), Berlin 2002, 27–44.

25 Vgl. Anne MÜLLER, *Bettelmönche in islamischer Fremde*. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts

(*Vita regularis*. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 15), Münster i. W./Hamburg/London 2002, 182.

26 Vgl. Leonard Patrick HARVEY, *The mudejars*, in: Salma Khadra JAYYUSI (Hg.), *The legacy of Muslim Spain* (Handbook of Oriental Studies 1. The Near and Middle East 12), Leiden/New York/Köln 1992, 176–187. Einen Forschungsüberblick liefert Robert Ignatius BURNS, *Mudejar parallel societies*. Anglophone historiography and Spanish context, 1975–2000, in: Mark D. MEYERSON / Edward D. ENGLISH (Hg.), *Christians,*

Muslims, and Jews in medieval and early modern Spain. Interaction and cultural change, Notre Dame (Ind.) 2000, 91–124.

27 Vgl. MÜLLER, *Bettelmönche* (wie Anm. 25), 199.

28 Vgl. Allan Harris CUTLER, Innocent III and the distinctive clothing of Jews and Muslims, in: John R. SOMMERFELDT (Hg.), *Studies in medieval culture* 3, Kalamazoo (Mi.) 1970, 92–116.

2 Die Arabischkenntnisse und ihre bildungsgeschichtliche Institutionalisierung während des 13. und 14. Jahrhunderts im Abendland. Versuch der Überschreitung kultureller und sprachlicher Grenzen zwischen Christen und Muslimen²⁹

Zweifellos müssen auch gewisse sozio-religiöse und sprachliche Voraussetzungen für eine interreligiöse Grenzüberschreitung gegeben sein. Tatsächlich gibt es im gesamten Mittelalter keinen mit der Iberischen Halbinsel vergleichbaren kulturellen Großraum, in dem sich etwas Ähnliches wie das Mozarabische, eine arabisch-romanische Mischsprache der indigenen Bevölkerung³⁰, herausgebildet hat. Zu denken ist auch an die »semitische Nähe«, welche die sefardischen Juden der Halbinsel als Sprachverwandte zu den Arabern oder gar als arabische Muttersprachler in einer doppelten Übersetzerfunktion privilegiert, insofern sie allgemeine kulturelle und religiöse Transfer- und Transformationsleistungen, aber auch konkrete Übersetzungsleistungen erbringen, die in den zeitgenössischen Texten übrigens mit dem lateinischen Verb »transfere« gekennzeichnet werden³¹. Nicht selten stehen diese im ganz persönlichen Kontext einer Konversion – deutlich häufiger vom Judentum zum Christentum als vom Islam zum Christentum. Das Bekehrungserlebnis kann Auslöser für willentliche Transferleistungen in dem beschriebenen doppelten Sinne sein. Prominente Beispiele hierfür sind Petrus Alfonsi und Paulus Christiani.

Man kann den Erwerb von passiver und aktiver Sprachkompetenz aus interreligiösen Motiven auch als bildungsgeschichtliche Grenzüberschreitung werten. Zentral hierfür ist die Frage nach den lateinisch-christlichen Arabischkenntnissen seit dem 12. Jahrhundert: Wer besitzt wo, wann und warum diese Dolmetscher- oder Übersetzerfähigkeit? Die Frage nach diesen linguistischen Grenzüberschreitern ist untrennbar mit der abendländischen Bildungs- und Missionsgeschichte und ihren strukturellen Veränderungen verbunden³²: Nicht mehr die Einzelperson, ihr Charisma und ihre individuelle Ausbildung, sondern die Institution, ihre Struktur und ihr Bildungsprogramm sind für den Erfolg entscheidend. Da Mission seit dem Frühmittelalter eine zumeist monastische Angelegenheit ist, kann man hier eine innermonastische Grenzüberschreitung beobachten. Grenzüberschreiter ist nicht mehr der vornehmlich im christlichen Kontext lebende, herausgehobene, einzelne Benediktiner (Petrus Venerabilis), sondern der im außerchristlichen Milieu wirkende, »anonyme«

29 Vgl. zur ersten Orientierung Wilhelm Anton NEUMANN, *Über die orientalischen Sprachstudien seit dem XIII. Jahrhunderte mit besonderer Rücksicht auf Wien*. Inaugurationsrede gehalten am 17. October 1899, Wien 1899, 10-14 und 22-25; Berthold ALTANER, Zur Kenntnis des Arabischen im 13. und 14. Jahrhundert, in: *Orientalia Christiana periodica* 2 (1936) 437-452; Johann FÜCK, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 1955. Auf Arabischkenntnisse im Mittelalter geht nur sporadisch ein Bernhard BISCHOFF, *The study of foreign languages in the middle ages*, in: DERS., *Mittelalterliche Studien* 2, Stuttgart 1967, 227-245, hier 231 und 245.

30 Vgl. Jean-Pierre MOLÉNAT, *Les mozarabes. Un exemple d'intégration*, in: Louis CARDAILLAC (Hg.), *Tolède XII^e-XIII^e. Musulmans, chrétiens et juifs. Le savoir et la tolérance* (Éditions Autrement. Série Mémoires 5), Paris 1991, 95-101, hier 98f.

31 Vgl. Jacqueline HAMESSE, *La terminologie latine des traducteurs médiévaux, expression de la rencontre des cultures dans l'histoire de la pensée espagnole*, in: José María SOTO RÁBANOS (Hg.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero* 2, Madrid 1998, 1459-1496.

32 Vgl. MÜLLER, *Bettelmönche* (wie Anm. 25) (zur institutionen- geschichtlichen Perspektive auf die beiden Mendikantenorden); Thomas CZERNER, *Zwischen Mission und Rezeption – Beiträge zur Geschichte*

der Franziskaner und Dominikaner auf der Iberischen Halbinsel im 13. Jahrhundert, in: *Europa und die Welt in der Geschichte*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Dieter Berg, Bochum 2004, 593-612 (zum Studienwesen und zur Missionsarbeit der beiden Mendikantenorden auf der Iberischen Halbinsel); Carles RABASSA I VAQUER, *Las órdenes mendicantes y el proyecto de conversión de los musulmanes*, in: ebd., 484-498, hier 493-497 (zur geschichtlichen Einbettung, aber ohne Präzisierung der mendikantischen Spezifika der Muslimenmission auf der Iberischen Halbinsel). Zu den griechischen Sprachkenntnissen in den Bettelorden zu dieser Zeit vgl. Walter BERSCHIN, *Griechisch-lateinisches Mittelalter*. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues, Bern/München 1980, 299-306.

Franziskaner oder Dominikaner. Die Entwicklung von der vorwiegend benediktinischen Mission einzelner Ordenspersönlichkeiten des Früh- und Hochmittelalters zur institutionalisierten und dadurch monopolisierten Mission der Bettelorden im Spätmittelalter ist ein Charakteristikum des lateineuropäischen Ordens- und Bildungswesens. Hier werden sozusagen die Leistungsgrenzen der traditionellen monastischen Heidenmission überschritten. Vielleicht ist die Institutionalisierung von Mission in den neuen religiösen Gemeinschaften auch als Versuch zu werten, eine »religionsstrategische Überlegenheit« gegenüber dem in der Regel nicht-institutionalisierten Islam zu gewinnen, denn sicher spielen Verstetigung und Berechenbarkeit religiösen Denkens und Handelns in einer bis ins Äußere seiner Mitglieder wieder erkennbaren sozialen Gruppe keine unwichtige Rolle. Der bisherigen Individualität der Lösungsansätze stehen nun normierte kollektive Verhaltensweisen gegenüber. Die sichtbare Abgrenzung als religiöse Gruppe gegenüber ihrer Umwelt, die Schaffung einer stabilen Gegenwelt, mag auch in einer als religiös empfundenen muslimischen Gesellschaft nicht ohne Bedeutung sein.

Wenig untersucht ist bislang, in welcher Weise das keineswegs einheitliche Islam- bzw. Muslimenbild der Verantwortlichen der spätmittelalterlichen Mendikantenorden³³ ihre spezifischen Missionsmethoden in einem konkreten Raum wie beispielsweise der »Hispania« bestimmten³⁴. Auf dieses Wechselverhältnis kann im Folgenden nicht näher eingegangen werden. Immerhin soll aber der Blick auf die spezifische institutionelle Ausformung der dominikanischen Bildungs- und Missionsinitiativen auf der Iberischen Halbinsel das Bewusstsein für eine ebenso spezifische Sicht der Ordensangehörigen auf die iberische Ausformung des Islam schärfen helfen.

Dauerhafte Präsenz und Wirkung in den muslimischen Interaktionsräumen setzt Verständigungs- und Kommunikationsmöglichkeiten, also die Fähigkeit zur Überschreitung der Sprachgrenzen voraus. Nachdem sich das vornehmlich von den Franziskanern verfolgte Konzept traditioneller Missionseigenschaften wie Predigteifer (»praedicatio« in der Muttersprache mit einem Dolmetscher), Armut (»paupertas«), Demut (»humilitas«), Einfachheit (»sancta simplicitas«) und unbedingter Wille zum Martyrium (»martyrium«) im kulturell hochentwickelten muslimischen Gesellschaftskontext als untauglich erwiesen hat³⁵, kommt es zuerst im Dominikanerorden zum Strategiewechsel in Form der gezielt geförderten Erlernung und Unterrichtung orientalischer Landessprachen zunächst in den

33 Vgl. zu den Dominikanern Christiane DELUZ, *L'Islam et les musulmans vus par les frères mendiants missionnaires (XIII^{ème}-XIV^{ème} siècles)*, in: *Paroles sur l'Islam dans l'Occident médiéval. Actes du Colloque du 9 mars 2001 (Cahiers du Centre d'histoire Médiéval 1)*, Lyon 2002, 73-87; vgl. ferner generell Matthias M. TISCHLER (Rez.), Anne MÜLLER, *Bettelmönche in islamischer Fremde. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 15)*, Münster i. W./Hamburg/London 2002, in: *ZMR* 89 (2005) 156-159, hier 157f.

34 Robin J. E. VOSE, *Converting the faithful. Dominican mission in the medieval crown of Aragon (ca. 1220-1320)*, PhD [masch.] Notre Dame (Ind.) 2004, liegt bislang nicht gedruckt vor.

35 Vgl. Anne MÜLLER, »Nudis pedibus ad remotissimas partes mundi«. Armut und Demut als »Rüstzeug« mendikantischer Heidenprediger, in: Gert MELVILLE / Annette KEHNEL (Hg.), *In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 13)*, Münster i. W./Hamburg/London 2001, 117-133.

orientalischen Konventen, dann in eigens eingerichteten ordensinternen Partikularstudien hauptsächlich der »Hispania«³⁶ und in Gestalt der institutionell verankerten scholastischen Gelehrsamkeit an den europäischen Universitäten³⁷. Mehr oder weniger parallel zu dieser ersten Phase dominikanischer Bemühungen um neue ordenseigene Bildungsstrukturen³⁸ erfolgen in den 1240er Jahren einige gezielte königliche Initiativen in Aragón und Kastilien³⁹: Während König Jakob I. von Aragón in mindestens zwei Fällen Bettelmönche beider Orden zur Mission beauftragt – so wurden 1242 Franziskaner und Dominikaner von ihm mit der Missionspredigt unter Juden und Muslimen beauftragt, und auch 1263 sind sie in dieser Funktion für den König tätig gewesen⁴⁰ –, lässt der spätere König Alfons X. von Kastilien in zwei eben eroberten zentralen Städten Südspaniens Schulen errichten, an denen die Sprachen von Siegern und Besiegten zu vornehmlich missionarischen Zwecken gelehrt werden sollen. Bereits 1243 errichtet Alfons im eben eroberten Murcia mit Hilfe des Franziskaners Petrus Gallecus (ca. 1200-1267) ein »studium arabicum et latinum«. Dies ist

36 Vgl. MÜLLER, *Bettelmönche* (wie Anm. 25), 148-157 und 203-211. Zu den einschlägigen frühen Kapitelsbeschlüssen dieser Provinz vgl. *Acta capitulorum provinciae Hispaniae Ordinis Fratrum Praedicatorum*, hg. von Célestin DOUAIS, *Acta capitulorum provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum*. Première province de Provence. Province romaine – Province d'Espagne (1239-1302) 2, Toulouse 1895, 607-656; hg. von N. N., *Monumenta Provinciae Hispaniae Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum*, in: *ASOFP* 3 (1897-1898) 411-436; ebd. 4 (1899-1900) 479-493; hg. von Luis G. ALONSO GETINO, *Capitulos provinciales y priores provinciales de la Orden de Santo Domingo en España*, in: *CTom* 13 (1916) 67-96 und 210-244; hg. von Ramón HERNÁNDEZ, *Las primeras actas de los capitulos provinciales de la provincia de España*, in: *ArDom* 5 (1984) 5-41. Zitiert wird im Folgenden nach der Ausgabe von DOUAIS.

37 Vgl. Berthold ALTANER, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts*. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters (Breslauer Studien zur historischen Theologie 3), Habelschwerdt 1924, 89-94; André BERTHIER, *Les écoles de langues orientales fondées au XIII^e siècle par les Dominicains en Espagne et en Afrique*, in: *RAfr* 73 (1932) 4-103; Berthold ALTANER, *Die fremdsprachliche Ausbildung der Dominikanermissionare während des 13. und 14. Jahrhunderts*, in: *ZMR* 23 (1933) 233-241; José María COLL, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Periodo Raymondiano)*, in: *AST* 17 (1944) 115-138; – (Periodo postraymondiano), in: ebd. 18 (1945) 59-89; – (Controversias y misiones a

los judíos), in: ebd. 19 (1946) 217-240; Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Irradiación de la espiritualidad dominicana a misioneros y escritores de la orden en el siglo XIII*, in: *Espiritualidad Misionera*, Burgos 1954, 120-137; Ángel CORTABARRÍA BEITIA, *Originalidad y significación de los »studia linguarum« de los dominicos españoles de los siglos XIII y XIV*, in: *Pensamiento* 25 (1969) 71-92; DERS., *El estudio de las lenguas en la Orden dominicana*, in: *EstFil* 19 (1970) 79-127; DERS., *L'étude des langues au moyen âge chez les Dominicains. Espagne, Orient*, Raymond Martin, in: *MIDEO* 10 (1970) 189-248; DERS., *San Ramón de Penyafort y las escuelas dominicanas de lenguas*, in: *EsVe* 7 (1977) 25-154; Justo FORMETÍN IBÁÑEZ, *Funcionamiento pedagógico y proyección cultural de los estudios de árabe y de hebreo promovidos por san Ramón de Penyafort*, in: ebd., 155-175; Ángel CORTABARRÍA BEITIA, *Les études mozarabes en Espagne*, in: *MIDEO* 14 (1980) 5-74; Sebastián GARCÍAS PALOU, *Ramón Llull y el Islam*, Palma de Mallorca 1981, 107-122; Joaquim CHORÃO LAVAJO, *A ordem dos pregadores como resposta às exigências de renovação eclesial e intelectual de »Hispania« medieval*, in: *Arquivo histórico dominicano Português* 3, 1 (1984) 225-242; Ángel CORTABARRÍA BEITIA, *Los »studia linguarum« de los dominicos en los siglos XIII y XIV*, in: Carlos DEL VALLE RODRÍGUEZ (Hg.), *La controversia judeoocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII)*. Homenaje a Domingo Muñoz León (CSIC. Instituto de

Filología. Serie B: Controversia 11), Madrid 1998, 253-276. Die eben zitierte, nach ALTANER bzw. COLL erschienene spanisch- und portugiesischsprachige Forschungsliteratur berücksichtigen nicht: Dieter BERG, *Armut und Wissenschaft*. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert (GuG 15), Düsseldorf 1977, 101 und 135; Marian Michèle MULCHAHEY, *»First the bow is bent in study ... «*. Dominican education before 1350 (PIMS. Studies and Texts 132), Toronto 1998, 279, 344-350 und 373 Anm. 78.

38 Vgl. Célestin DOUAIS, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères prêcheurs au treizième et au quatorzième siècle (1216-1342)*. Première province de Provence – Province de Toulouse, avec de nombreux textes inédits et un état du personnel enseignant dans cinquante-cinq couvents du Midi de la France, Paris/Toulouse 1884; BERG, *Armut* (wie Anm. 37); Giulia BARONE, *La legislazione sugli »studia« dei Predicatori e dei Minoriti*, in: *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, 11-14 ottobre 1976 (Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale 17), Todi 1978, 205-247; Marian Michèle MULCHAHEY, *The Dominican »studium« system and the universities of Europe in the thirteenth century. A relationship redefined*, in: Jacqueline HAMESSE (Hg.), *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 9-11 septembre 1993 (Université Catholique de Louvain. Publications de l'Institut d'Études Médiévales. Textes, Études, Congrès 16), Louvain-la-Neuve 1994, 277-324; Kaspar ELM, *Studium und Studienwesen der Bettelorden*. Die »andere

eine Madrasa, eine Hochschule islamischen Typs, an der Christen, Juden und Muslime in Latein, Kastilisch, Arabisch und Hebräisch unterrichtet werden sollen. Hier zeigt sich Petrus an arabisch-lateinischen Übersetzungen interessiert, und hier arbeiten auch der Dominikaner Dominicus Marrochinus und sein Schüler Rufinus Alexandrinus⁴¹. In dem seit 1248 wieder christlichen Sevilla lässt Alfons dann ein Latein- und Arabischstudium errichten (28. Dezember 1254), das auch 1260 noch besteht (Bestätigung einer Urkunde durch Papst Alexander IV.)⁴².

Da die arabische Sprache ein identitätsbewahrender Schutzschild der Muslime ist⁴³, bietet der Erwerb dieses Idioms eine gute Möglichkeit, ihn zu durchbrechen: Der Spracherwerb ist die höchste Form der Akkulturation⁴⁴ zu Missionszwecken⁴⁵, eine Weiterentwicklung des von Papst Gregor dem Großen entwickelten Akkomodationskonzeptes *avant la lettre*. Früh schon moniert man im Dominikanerorden die Unzulänglichkeit der Fremdsprachenkenntnisse unter den eigenen Missionaren und strebt nach dem Pariser

Universität?, in: Alexander DEMANDT (Hg.), *Stätten des Geistes*. Große Universitäten Europas von der Antike bis zur Gegenwart, Köln/Weimar/Wien 1999, 111-126; Marian Michèle MULCHAHEY, *The rôle of the conventual 'schola' in early Dominican education*, in: *Studia e studia*. Le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo. Atti del XXIX Congresso internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 2001, Spoleto 2002, 117-150.

39 Zu einer relativierenden Sicht auf die bislang übermäßig betonte Kooperation von Bettelorden und Königtum auf der Iberischen Halbinsel vgl. Dieter BERG, *Mendikanten und Königtum*. Beiträge zur Geschichte der Bettelordensprovinzen auf der Iberischen Halbinsel bis zum 14. Jahrhundert, in: *WiWei* 65 (2002) 215-241, hier 227-238.

40 Vgl. ALTANER, *Dominikanermisionen* (wie Anm. 37), 90 und 97f.

41 Vgl. Auguste PELZER, *Un traducteur inconnu*. Pierre Gallego, franciscain et premier évêque de Cartagène (1250-1267), in: *Miscellanea Francese Ehrle* 1: Per la storia della teologia e della filosofia (StT 37), Rom 1924, 407-456; Atanasio LÓPEZ, Fr. Pedro Gallego, primer Obispo de Cartagena (1250-1267), in: *AIA* 24 (1925) 65-91; Thomas KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi* 1: A-F, Rom 1970, 328f.; José MARTÍNEZ GÁZQUEZ, *Traducciones árabo-latinas en Murcia*, in: *Filologia mediolatina* 2 (1995) 249-257; DERS., *Características de las traducciones árabo-latinas del 'studium' de Murcia*, in: Maurilio

PÉREZ GONZÁLEZ (Hg.), *Actas del II Congreso Hispánico de Latin Medieval*, León, 11-14 de noviembre de 1997 2, León 1998, 663-669; DERS. (Hg.), *Petri Galleci Opera omnia quae extant*. Summa de astronomia. Liber de animalibus. Regitiva domus (Millennio Medievale 20. Testi 8), Florenz 2000, X-XII.

42 Vgl. Cándido Maria Ajo GONZÁLEZ DE RAPARIEGOS Y SÁINZ DE ZÚNIGA, *Historia de las universidades hispánicas*. Orígenes y desarrollo desde su aparición hasta nuestros días 1: Medioevo y renacimiento universitario, Madrid 1957, 205f. Diese Gründung bezeichnet BERG, *Armut* (wie Anm. 37), 101, als »eine Konsequenz dominikanischer Aktivitäten in der spanischen Provinz.« So auch schon Heinrich DENIFLE, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin 1885, 495 und 498f.; Hastings RASHDALL, *The universities of Europe in the middle ages* 2, Oxford 1936, 90.

43 Dies freilich nur, solange diese Sprache nicht vermehrt von Christen beherrscht wird. Insofern dürften die abweichenden Versuche der Muslime, Christen bzw. Juden keine arabischen wissenschaftlichen Handschriften zukommen zu lassen – so die Warnung des Ibn 'Abdūn in seinem Traktat über die Regulierung des Marktes; vgl. Marie-Thérèse D'ALVERNAY, *Translations and translators*, in: Robert L. BENSON / Giles CONSTABLE (Hg.), *Renaissance and renewal in the twelfth century*, Oxford 1982, 421-462, hier 440 –, auch mit der Erkenntnis zusammenhängen, dass mit der bloßen Wissensaneignung zugleich Techniken der intellektuell-religiösen Nutzbarmachung durch die Christen im interreligiösen Mit- und Gegeneinander transferiert werden können.

44 Vgl. zum Begriff Ulrich GOTTER, »Akkulturation« als Methodenproblem der historischen Wissenschaften, in: Wolfgang ESSBACH (Hg.), *wir/ihr/sie*. Identität und Alterität in Theorie und Methode (Identitäten und Alteritäten 2), Würzburg 2000, 373-406, hier 384-399, wo aber Spracherwerb im Allgemeinen wie im religiösen und missionarischen Kontext nicht thematisiert wird.

45 Vgl. Berthold ALTANER, *Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts*, in: *ZMR* 21 (1931) 113-136; Dominique URVOY, *Les Musulmans et l'usage de la langue arabe par les missionnaires chrétiens au moyen âge*, in: *Traditio* 34 (1978) 416-427. Vgl. ferner BERSCHIN, *Griechisch-lateinisches Mittelalter* (wie Anm. 32), 300f.: »Für das geistige Leben hat diese Mission jedoch zunächst kaum Früchte getragen, offensichtlich weil es die Abendländer im Besitz des Lateins und der 'lingua franca' kaum für nötig hielten, noch andere Sprachen zu kennen. Hier bahnte sich um die Mitte des XIII. Jahrhunderts ein Gesinnungswandel an. Vielleicht besteht ein Zusammenhang zwischen dem beständigen Rückgang der politischen und militärischen Positionen des Abendlandes im östlichen Mittelmeer und dem Wachsen der Erkenntnis, daß 'orientalische Mission' ohne Kenntnis der orientalischen Sprachen nicht möglich sei.«

Generalkapitelsbeschuß von 1236, die Brüder der Grenzregionen sollen die Sprachen der benachbarten Nicht-Christen erlernen⁴⁶, immerhin individuelle Lösungen vor Ort an⁴⁷. Dies geschieht zu dem Zeitpunkt, als der Orden erstmals die Grenzen der christlichen Ökumene überschreitet. Umfassend scheint zunächst nur der päpstliche Lösungsansatz zu sein, als Innozenz IV. 1248 beabsichtigt, an der Sorbonne ein theologisches »studium« für zehn junge Männer einzurichten, die bereits in der arabischen oder einer anderen orientalischen Sprache erfahren sind⁴⁸. Über Strukturen, Aufgabenbereiche und Erfolge dieses ersten »päpstlichen Orientinstitutes«, das etwa 40 Jahre bestanden haben dürfte, sind wir aber kaum unterrichtet; auch ist zu Recht bezweifelt worden, ob es sich um eine orientalische Sprachschule handelt⁴⁹. Noch vor der Jahrhundertmitte werden dann erstmals konkrete Regelungen auf der Ordens- und Provinzebene des Dominikanerordens getroffen⁵⁰, die alle die in missionsstrategischer Hinsicht geographisch wie kulturell bevorzugte Lage der spanischen Ordensprovinz, also der »Hispania«, berücksichtigen: Zwischen 1242⁵¹ und 1245 errichtet Raimundus von Penyafort (um 1180-1275) mit Unterstützung des Ordensgenerals Johannes Teutonicus (1241-1252) und der Könige von Kastilien und Aragón, Ferdinand III. (1217/1230-1252) und Jakob I. (1218-1276), in Tunis ein »studium linguae arabicae«⁵², eine Arabischschule zu Missionszwecken, in die das Provinzkapitel von Toledo im Jahr 1250 acht namentlich genannte Brüder entsendet, mit der Hoffnung, bald noch vier weitere schicken zu können, um die für ein Ordenshaus obligatorische

46 Vgl. *Acta capitulorum generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum*: »Monemus quod in omnibus provinciis et conventibus fratres linguas addiscant, illorum quibus sunt propinqui«, hg. von Benedikt Maria REICHERT, *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum* 1: Ab anno 1220 usque ad annum 1303 (MOFPH 3), Rom/Stuttgart 1898, 6-10, hier 9; vgl. Ludwig OELSNER, Ueber die Pflege der Studien bei den Dominikanern im ersten Jahrhundert seit der Ordensstiftung, in: *HZ* 3 (1860) 410-424, hier 414.

47 Ein solcher individueller ordensinterner Lösungsansatz mit Bezugnahme auf den Papst ist für 1237 bezeugt, als Philipp, der zweite Dominikanerprovinzial der »Terra Sancta«, Papst Gregor IX. berichtet, er wolle für die Missionare das Sprachenstudium organisieren, weshalb er beschlossen habe, vier Brüder nach Armenien zu schicken, damit sie dort die Landessprache erlernen könnten. Die zur Mission nötigen Sprachen sollten in dem im Heiligen Land bereits gegründeten Konventen erlernt werden. Einige Brüder könnten bereits in Arabisch predigen; vgl. Matthaeus Parisiensis, *Chronica maiora*, hg. von Henry Richards LUARD, *Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica maiora* 3 (RBMAS 57, 3), London 1876, 396-399, hier 397 Z. 31-398 Z. 2 und 398 Z. 30-34; Alberich von Troisfontaines, *Chronica*, hg. von Paul SCHEFFER-BOICHORST, in: *MGH. SS* 23, Hannover 1874, 941f.,

hier 941 Z. 43-45 und 942 Z. 10-13; vgl. ALTANER, *Dominikanermissionen* (wie Anm. 37), 27f., 33, 46 und 74; DERS., Sprachstudien (wie Anm. 45), 117f.; DERS., Ausbildung (wie Anm. 37), 235f.

48 Vgl. Brief Papst Innozenz' IV. an Walter, den Kanzler der Universität zu Paris (vor 22. Juni 1248), hg. von Heinrich DENIFLE / Émile CHÂTELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis* 1, Paris 1889, 212 Nr. 180.

49 Vgl. ALTANER, *Dominikanermissionen* (wie Anm. 37), 91 und 92 Anm. 19; DERS., Die Heranbildung eines einheimischen Klerus in der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts, in: *ZMR* 18 (1928) 193-208, hier 195-197; DERS., Sprachstudien (wie Anm. 45), 120; Ugo MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo* (StT 110), Vatikanstadt 1944, 46f. Zur Finanzierung sind Mittel aus französischen Klöstern und Kirchen vorgesehen; vgl. *Chartularium Universitatis Parisiensis* 1 (wie Anm. 48), 212 Nr. 181. Das Institut wird auch von den Päpsten Alexander IV. (1258; ebd., 372 Nr. 324), Clemens IV., Gregor X. und Honorius IV. (1286; ebd., 638f. Nr. 527) gefördert.

50 Vgl. CZERNER, *Mission* (wie Anm. 32), 605-610.

51 Das Generalkapitel von Bologna 1242 bestimmt, dass die Ordensbrüder allen Eifer auf die Erlernung derjenigen Kenntnisse legen sollen, die der Auseinandersetzung mit Häretikern dienlich sind, worunter wohl auch

die nicht explizit erwähnten Fremdsprachenkenntnisse zählen; vgl. *Acta capitulorum generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum* 1 (wie Anm. 46), 21-24, hier 24; vgl. DOUAIS, *Essai* (wie Anm. 38), 83; ALTANER, *Ausbildung* (wie Anm. 37), 235.

52 Die ältere Meinung, dieses »studium« habe sich in Tunis (oder Murcia) befunden, versuchten zu erschüttern DENIFLE, *Entstehung* (wie Anm. 42), 496f.; ALTANER, *Dominikanermissionen* (wie Anm. 37), 92f. Für Mallorca plädierten hingegen Sebastián GARCÍAS PALOU, *El Miramar de Ramon Llull*, Palma de Mallorca 1977, 122-134 und 269-280; DERS., *Ramón Llull* (wie Anm. 37), 110 und 113; Laureano ROBLES [CARCEDO], *El »Studium Arabicum« del Capitulo dominicano de Toledo de 1250*, in: *EstLul* 24 (1980) 23-47, hier 36f. Für Tunis haben sich erneut zu Recht ausgesprochen Pedro RIBES MONTANÉ, *Inicio y clausura del »Studium Arabicum« de Túnez* (S. XIII), in: *AnAn* 26-27 (1979-1980) 615-618; Joaquim CHORÃO LAVAJO, *Túnis e o primeiro »studium arabicum« hispânico do século XIII. Problemática do capítulo dominicano de Toledo de 1250*, in: Adel SIDARUS (Hg.), *Islão e arabismo em terra Lusitana. Contribuições portuguesas para o XI Congresso da União Europeia de Arabistas Islamólogos*, Évora - Faro - Silves, 29 set. - 6 out. 1982 (Publicações do Universidade de Évora. Estudos árabes 4), Évora 1986, 57-84, hier 72-78.

kanonische Zahl 12 zu erreichen.⁵³ In diesem ersten Ausbildungszentrum für die künftigen Arabischlehrer des Ordens⁵⁴ sollen mindestens 20 Brüder Arabisch gelernt haben, vermutlich zunächst sogar von muslimischen Muttersprachlern unterrichtet⁵⁵. Unter den 1250 ausgesandten Brüdern befindet sich auch der später so berühmte Raimundus Martini⁵⁶. Aber die Geschichte des dominikanischen Arabischstudiums seit der Jahrhundertmitte ist der geradezu verzweifelt anmutende Versuch seiner dauerhaften Etablierung an stetig wechselnden Orten in Barcelona und/oder Valencia (1259)⁵⁷, in Murcia (1265)⁵⁸, dann wieder in Valencia (1275)⁵⁹ und schließlich in Játiva (1291)⁶⁰. Treibende Kräfte im Königreich Aragón sind dabei von Ordensseite Raimundus von Penyafort und natürlich der Landesherr Jakob I⁶¹. Genaue Entstehung und Bestandsdauer des jeweils neu eingerichteten »studium« sind in der Forschung umstritten. Deutlich erkennbar erfolgt die Gründung des jeweils neuen Hauses gezielt in den städtischen Zentren der eben eroberten Gebiete mit zumeist muslimischer Bevölkerungsmehrheit, um die Chancen, die muslimische Identität aufzubrechen, zu erhöhen⁶². Denn das Ziel des Sprachenstudiums nach zwei oder drei Jahren ist der Erwerb der »licentia disputandi«, jener Qualifikation, die zur Ausrichtung öffentlicher Glaubensdispute befähigen soll. Vermutlich kehren aber die ausgebildeten Predigerbrüder auch später zur Weiterbildung in das jeweilige »studium« zurück, zumal sie in Murcia, Barcelona und Játiva neben Arabisch nun auch Hebräisch lernen können.

53 Vgl. *Acta capitulorum provinciae Hispaniae Ordinis Fratrum Praedicatorum* (wie Anm. 36), 611–616, hier 612f.; vgl. HERNÁNDEZ, *Las primeras actas* (wie Anm. 36), 12.

54 Vgl. COLL, *Escuelas* (1944) (wie Anm. 37), 126.

55 Vgl. Anonymus, *Vita S. Raymundi*: »... propter quod magis ac magis accensus cum licentia Magistri Ordinis et cum auxilio domini regis Castellae et domini Regis Aragonum studium linguae arabice fieri procuravit, in quo viginti Fratres Ordinis Praedicatorum vel plures in lingua illa per ipsius diligentiam sunt instructi, – et magistri Fratrum in lingua scilicet arabica fere omnes per ipsorum industriam sunt conversi«, hg. von Franz BALME / Ceslaus PABAN, *Raymundiana seu documenta quae pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti vitam et scripta* [1] (MOFPH 6, 1), Rom/ Stuttgart 1898, 19–37, hier 32; vgl. BERTHIER, *Les écoles* (wie Anm. 37), 89–91; COLL, *Escuelas* (1944) (wie Anm. 37), 123 und 128; CORTABARRÍA BEITIA, *San Ramón de Penyafort* (wie Anm. 37), 140f.; CHORÃO LAVAJO, *Túnis* (wie Anm. 52), 65f. mit Anm. 18.

56 Vgl. ALTANER, *Dominikanermisionen* (wie Anm. 37), 92; HERNÁNDEZ, *Las primeras actas* (wie Anm. 36), 32.

57 Vgl. den Generalkapitelsbeschluss von Valenciennes im Jahr 1259: »Iniungimus priori Hispaniae, quod ipse ordinet aliquod studium ad addiscendum linguam arabicam in conventu Barchinonensi vel alibi, et ibidem collocet fratres aliquos, de quibus speretur, quod ex huiusmodi studio possint proficere ad animarum salutem. Quicumque autem et de quacumque provincia voluerit addiscere linguam Arabicam, scribet hoc magistro«, *Acta capitulorum generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum* 1 (wie Anm. 46), 94–101, hier 98; vgl. OELSNER, *Pflege* (wie Anm. 46), 414.

58 Vgl. Petrus Marsilius, *De felici obitu venerabilis fratris Raymundi de Pennafort* (= *Cronice illustrissimi regis Aragonum Jacobi victoriosissimi principis* c. 47): »Studia linguarum pro fratribus sui Ordinis Tunicii et Murciae statuit [sc. »Raimundus de Pennafort«], ad que fratres Cathalanos electos destinari procuravit, qui in multum fructum animarum profecerunt et in suae decoratum speculum nationis«, hg. von BALME/PABAN, *Raymundiana* (wie Anm. 55), 10–14, hier 12; vgl. COLL, *Escuelas* (1944) (wie Anm. 37), 120–125; CORTABARRÍA BEITIA, *San Ramón de Penyafort* (wie Anm. 37), 145; CHORÃO LAVAJO, *Túnis* (wie Anm. 52), 71f.

59 Vgl. CORTABARRÍA BEITIA, *San Ramón de Penyafort* (wie Anm. 37), 146.

60 Vgl. den Generalkapitelsbeschluss von Palencia im Jahr 1291, *Acta capitulorum generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum* 1 (wie Anm. 46), 260–265, hier 263; vgl. BERTHIER, *Les écoles* (wie Anm. 37), 98.

61 Wie Anm. 53.

62 Vgl. aus der Perspektive von Valencia etwa Robert Ignatius BURNS, *Christian-Islamic confrontation in the West. The thirteenth-century dream of conversion*, in: *AHR* 76 (1971) 1386–1434; Mark D. MEYERSON, *The war against Islam and the Muslims at home. The mejezar predicament in the kingdom of Valencia during the reign of Fernando »el Católico«*, in: *Sharq al-Andalus* 3 (1986) 103–113; Miquel BARCELÓ, »... per sarrains a preicar' o l'art de predicar a audiéncies captives«, in: Marcel SALLERAS (Hg.), *El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana, Girona, 25–27 d'abril de 1988* (Estudi general 9), Barcelona 1989, 117–132.

1255 spricht der neue Ordensgeneral Humbert von Romans (1254-1263)⁶³, der ein besonderes Interesse an der Verbesserung der Missionsmethoden seines Ordens hat⁶⁴, in einem im Anschluss an das Generalkapitel von Mailand veröffentlichten Rundbrief den »defectus linguarum« als weiterhin bestehenden Mangel an. Er fordert den Orden dazu auf, Brüder zu nennen, die sich berufen fühlen, Arabisch, Hebräisch, Griechisch oder eine andere heidnische Sprache (»lingua barbara«) zu lernen⁶⁵. Im Jahr darauf veröffentlicht Humbert nach dem Generalkapitel von Paris ein weiteres Rundschreiben. In ihm bezeugt er, dass die Resonanz auf das Werben im Vorjahr ausnehmend groß gewesen sei. Auch ist von Brüdern in Spanien die Rede, die, zuvor viele Jahre unter Muslimen lebend, Arabisch gelernt hätten und diese Sprache nun so gut beherrschten, dass es aufgrund des unmittelbaren Zusammenlebens (»cohabitatio«) zu Bekehrungen von Muslimen gekommen sei⁶⁶. Dies scheint ein Indiz dafür zu sein, dass das unter Johannes Teutonicus eingerichtete »studium linguae arabicae« in Tunis eine erfolgreiche Einrichtung zu werden verspricht. Doch drei Jahre später ergeht auf dem Generalkapitel von Valenciennes an den Provinzial der »Hispania« der Auftrag, im Konvent von Barcelona oder anderswo ein »studium ad addiscendam linguam arabicam« einzurichten⁶⁷, weil scheinbar das »studium« in Tunis aus politischen und religiösen Gründen schon nicht mehr existiert⁶⁸ oder bald geschlossen werden muss⁶⁹. Dieser Auftrag ist wesentlicher Bestandteil der ersten generellen Studienreform des Ordens, die auf diesem Generalkapitel beschlossen wird⁷⁰. Humberts Interesse besteht also darin, innerhalb der ordensinternen »ratio studiorum« dem formalen Erlernen der orientalischen Sprachen zu Missionszwecken eine feste institutionelle Form zu geben. Unter dem schon genannten Raimundus Martini erblüht dieses Studium dann im Barceloniner Konvent Santa Catalina⁷¹.

63 Vgl. Fritz HEINTKE, *Humbert von Romans, der fünfte Ordensmeister der Dominikaner* (HS 222), Berlin 1933; Edward Tracy BRETT, *Humbert of Romans. His life and views of thirteenth-century society* (PIMS. Studies and Texts 67), Toronto 1984; Anne MÜLLER, Die dominikanische Mission »inter infideles et scismaticos«. Konzepte, Leitbilder und Impulse bei Humbert de Romanis, in: Gert MELVILLE / Jörg OBERSTE (Hg.), *Die Bettelorden im Aufbau*. Beiträge zu Institutionalierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 11), Münster i. W. / Hamburg / London 1999, 321-382, hier 332-336, 341, 350-353, 356f. und 378-380.

64 Humbert ist bis ins 14. Jahrhundert der einzige Generalmagister des Dominikanerordens, der in einem Rundschreiben die Mission thematisiert; vgl. ALTANER, *Ausbildung* (wie Anm. 37), 237 Anm. 21.

65 Vgl. Humbert von Romans, *Epistolae*, hg. von Joachim Joseph BERTHIER, *B. Humberti de Romanis ... Opera de vita regulari 2*, Rom 1889, 490-494, hier 492f.; hg. von Benedikt Maria REICHERT, *Litterae encyclicae magistrorum generalium Ordinis Praedicatorum*. Ab anno 1233 usque ad annum 1376 (MOFPH 5), Rom /

Stuttgart 1900, 16-20, hier 19f. Dem entsprechend steht der nach dem Beschluß des Generalkapitels von Valenciennes im Jahr 1259 in der Ordensprovinz »Hispania« einzurichtende Arabischunterricht Brüdern aus allen Ordensprovinzen offen; vgl. Anm. 57.

66 Vgl. Humbert von Romans, *Epistolae*, hg. von BERTHIER, *B. Humberti de Romanis ... Opera 2* (wie Anm. 65), 500-504, hier 501f.; hg. von REICHERT, *Litterae encyclicae* (wie Anm. 65), 38-42, hier 39f.

67 Wie Anm. 57.

68 Vgl. CORTABARRÍA BEITIA, San Ramón de Penyafort (wie Anm. 37), 142; RIBES MONTANÉ, Inicio (wie Anm. 52), 617f.

69 Mit den Schwierigkeiten, das junge Arabischstudium im Orden zu etablieren, hängt sicher die Bestimmung des Provinzialkapitels von Zaragoza aus dem Jahr 1257 zusammen, dass die Brüder an dem ihnen übertragenen »negotium arabicum« festhalten und die Prioren der Ordensprovinz die Mitbrüder zur häufigen Fürbitte für dieses Engagement veranlassen sollen; vgl. *Acta capitulorum provinciae Hispaniae Ordinis Fratrum Praedicatorum* (wie Anm. 36), 617; vgl. BERTHIER, *Les écoles* (wie Anm. 37), 87.

70 Vgl. DOUAIS, *Essai* (wie Anm. 38), 51; Wilhelm WÜHR, *Das abendländische Bildungswesen im Mittelalter*, München 1950, 122f.; Isnard Wilhelm FRANK, *Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500* (AÖG 127), Wien 1968, 53f.; William A. HINNEBUSCH, *The history of the Dominican Order 2: Intellectual and cultural life to 1500*, New York 1973, 7f. und 27f.; BARONE, *La legislazione* (wie Anm. 38), 219f.; MULCHACHEY, *The Dominican »studium« system* (wie Anm. 38), 318f. und 323; ELM, *Studium* (wie Anm. 38), 118.

71 Vgl. André BERTHIER, *Un maître orientaliste du XIII^e siècle*. Raymond Martin O.P., in: *AFP* 6 (1936) 267-311, hier 277.

72 Vgl. hierzu zuletzt Matthias LUTZ-BACHMANN, *Rationalität und Religion*. Der Beitrag des Thomas von Aquin zu einer rationalen Grundlegung des Religionsdialogs in der »Summa contra gentiles«, in: DERS. / Alexander FIDORA (Hg.), *Juden, Christen und Muslime*. Religionsdialoge im Mittelalter, Darmstadt 2004, 96-118, hier 99. Die Entstehung der *Summa* soll nach dem Biographen des Raimundus von Penyafort, Petrus Marsilius, auf einen Auftrag des Raimundus zurückgehen, Thomas solle ein Werk »contra infidelium errores« schreiben; vgl. Petrus Marsilius, *De felici obitu*

Im Kontext des Generalkapitels von 1259 entsteht auch das religionsphilosophische Hauptwerk des Thomas von Aquin, die *Summa contra gentiles* (urspr. *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*), weniger apologetisches Handbuch für die in der Heidenmission und in der Häresiebekämpfung aktiven Ordensbrüder als vielmehr theoretische Grundlegung der intellektuellen Auseinandersetzung mit den Andersgläubigen für die in der wissenschaftlichen Ausbildung stehenden Brüder in den ordenseigenen »studia«⁷². Thomas ist auf diesem Generalkapitel als Sachverständiger für die Organisation des Studienbetriebs anwesend, denn er wird im Orden als die geeignete Persönlichkeit gesehen, dem Mangel an missionarischen Lehr- und Handbüchern (»tractatus contra errores«) abzuhelfen⁷³, einem Defizit, auf das der Ordensgeneral Humbert von Romans auch in seinem Ämterhandbuch *Instructiones de officiis ordinis* ausdrücklich hinweist⁷⁴.

Mit der *Summa* des Thomas ist die theoretische Grundlage für die intellektuelle Auseinandersetzung mit den Andersgläubigen geschaffen⁷⁵, zu deren praktischer Umsetzung in der Folgezeit auf der Iberischen Halbinsel die institutionelle und inhaltliche Aufbauarbeit geleistet wird. Es ist die Zeit der königlich geförderten Etablierung der dominikanischen Orientalischen Sprachschulen und der Theologischen Studien im missionarischen Kontext zur Erlernung von interreligiösen Disputationstechniken, insbesondere der Apologetik; es ist aber auch die Zeit des selektiven Wissenstransfers aus der arabischen Welt. In den Schulen kommen sogar muttersprachliche Lehrer zum Einsatz, so zwei maurische Konvertiten als Arabischlektoren im »studium arabicum« in Valencia (1281), oder je ein jüdischer und mudejarischer Gelehrter in dem neu errichteten »studium in hebraico et in arabico« in Játiva (1291)⁷⁶, die (angeblich) mit dem Christentum sympathisieren⁷⁷.

venerabilis fratris Raymundi de Penafort: »Conversionem etiam infidelium ardentem desiderans, rogavit eximium doctorem sacrae paginae, magistrum in theologia fratrem Thomam de Aquino ejusdem Ordinis, qui inter omnes hujus mundi clericos, post fratrem Albertum philosophum, maximum habebatur, ut opus aliquod faceret contra Infidelium errores; per quod et tenebrarum tolleretur caligo et veri solis doctrina credere nolitibus panderetur. Fecit magister ille quod tanti patris humilis deprecatio requirebat, et Summam, quae contra gentiles intitulatur, condidit, quae pro illa materia non habuisse parem creditur«, hg. von BALME/PABAN, *Raymundiana* (wie Anm. 58), 12. Daneben ist Thomas' *De rationibus fidei* zu berücksichtigen; vgl. MARTIN GRABMANN, Die Schrift »De rationibus fidei contra Saracenos Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum« des heiligen Thomas von Aquin, in: *Scholastik* 17 (1942) 187-216; Ludwig HAGEMANN, Missionstheoretische Ansätze bei Thomas von Aquin in seiner Schrift »De rationibus fidei«, in: Albert ZIMMERMANN (Hg.), *Thomas von Aquin*. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen (MM 19), Berlin/New York 1988, 459-483.

73 Vgl. Thomas OHM, Thomas von Aquin und die Heiden- und Mohammedanermision, in: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet 2 (BGPhMA, Supplementband III, 2), Münster i. W. 1935, 735-748; James WALTZ, Muhammad and the Muslims in St. Thomas Aquinas, in: *MW* 66 (1976) 81-95.

74 Vgl. Humbert von Romans, *Instructiones de officiis ordinis* cap. 1 dist. 7: »Licet autem de omni fructu animarum per ordinem faciendi sit ei multum curandum, tamen specialiorum curam et zelum ferventiorum habere debet [sc. »magister ordinis«] circa barbaras nationes et paganos, saracenos, iudaeos, hereticos, schismaticos et huiusmodi qui sunt extra Ecclesiam, ut per ordinis laborem et sollicitudinem in viam dirigantur salutis et Christi in eis gloria dilatetur. Et ideo curandum est ei [sc. »magistro ordinis«] ut semper in ordine sint aliqui tractatus contra errores eorum, in quibus fratres exercitare se valeant competenter; et ut aliqui fratres idonei insudent in locis idoneis ad linguas arabicam, hebraicam, graecam, et barbaras addiscendas. Et in provinciis quae sunt ad huiusmodi fructum faciendum aptiores, debet

super hoc excitare fratres, et non quoscumque, sed (eos) qui circa fructum huiusmodi fervent, et aliter sunt idonei ad huiusmodi negotia, deputare interdum«, hg. von Joachim Joseph BERTHIER, *B. Humberti de Romanis ... Opera de vita regulari* 2, Rom 1889, 179-371, hier 187f; vgl. CORTABARRIA BEITIA, *L'étude* (wie Anm. 37), 196.

75 Zur missionarischen Zwecksetzung dominikanischer Theologie vgl. Martin GRABMANN, Die Missionsidee bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts, in: *ZM* 1 (1911) 137-146.

76 Wie Anm. 60. Vgl. OELSNER, *Pflege* (wie Anm. 46), 414. Zu dem hier 1297 nachweisbaren jüdischen Lehrer Yom Tob vgl. ALTANER, *Ausbildung* (wie Anm. 37), 239f. mit Anm. 31.

77 Auf dem Provinzialkapitel von Zaragoza im Jahr 1302 werden die Prioren der Provinz aufgefordert, willige Sprachschüler ausfindig zu machen, die in Játiva studieren sollen; vgl. COLL, *Escuelas* (1945) (wie Anm. 37), 76f. Auf dem Provinzialkapitel von Valencia im Jahr 1303 wird dem Prior von Játiva aufgetragen, neben dem als Hebräischlehrer angestellten Bruder Petrus Scarramati einen Juden, der auch Arabisch kann, oder einen Muslim als Lehrer einzustellen; vgl. ebd., 77.

Wie ist angesichts dieser dominikanischen »Bildungsoffensive« vor dem missionarischen Hintergrund der Zeit die recht zögerliche Haltung des Franziskanerordens⁷⁸ zu bewerten? Zur Beantwortung dieser Frage ist auf ein wichtiges, in den Franziskanerorden hineinwirkendes Lehrer-Schüler-Verhältnis⁷⁹ einzugehen, das sich zwischen dem Kanzler der Universität Oxford und Bischof von Lincoln Robert Grosseteste (vor 1170 - 1253)⁸⁰ und seinem franziskanischen Schüler Adam von Marsh⁸¹ (um 1200 - um 1258) sowie zu dem von diesen beiden beeinflussten Franziskaner Roger Bacon (um 1219 - um 1292)⁸² entspannt. Robert⁸³ erkennt schon früh die Notwendigkeit der griechischen und hebräischen Sprachstudien, doch erwirbt er vertiefte Griechischkenntnisse erst in den späten Lebensjahren nach 1235. Arabisch spielt bei Robert noch keine Rolle. Aus seiner Feder stammen unter anderem zwei vor 1239 angefertigte lateinische Übersetzungen von Johannes' von Damaskus griechischen Werken, nämlich der *Liber de haeresibus* mit dem bekannten Schlußkapitel über den Islam (c. 100)⁸⁴ sowie als Appendix dazu die *Dubitatio ad Agarenos (Disputatio Christiani et Saraceni)*⁸⁵, beides Arbeiten, die zeigen, dass sich Robert zeitweilig mit dem Islam beschäftigt hat.

Auch Roger Bacon ist ein überzeugter Anhänger des Sprachenstudiums⁸⁶. Er besitzt Kenntnisse des Griechischen und Hebräischen, vielleicht auch des Arabischen⁸⁷, und er erstellt Grammatiken zur griechischen und hebräischen Sprache. Doch erst zwischen Sommer 1266 und Anfang 1268 verfasst er sein frühestes an Papst Clemens IV. (1265-1268) gerichtetes

78 Vgl. Martiniano RONCAGLIA, *I frati minori e lo studio delle lingue orientali nel secolo XIII*, in: *StFr* Ser. 3, 25 (1953) 169-184; Dieter BERG, *Kreuzzugsbewegung und Propagatio fidei. Das Problem der Franziskanermission im 13. Jahrhundert und das Bild von der islamischen Welt in der zeitgenössischen Ordenshistoriographie*, in: Albert ZIMMERMANN / Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG (Hg.), *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter* (MM 17), Berlin / New York 1985, 59-76.

79 Vgl. Ray C. PETRY, *The reforming critiques of Robert Grosseteste, Roger Bacon, and Ramon Lull and their related impact upon medieval society. Historical studies in the critical temper and the practice of tradition*, in: Jerald C. BRAUER (Hg.), *The impact of the Church upon its culture. Reappraisals of the history of Christianity (Essays in divinity 2)*, Chicago (Ill.) / London 1968, 95-120.

80 Vgl. Dorothea Elizabeth SHARP, *Franciscan philosophy at Oxford in the thirteenth century*, Oxford 1930, 9-46; Richard William SOUTHERN, *Robert Grosseteste. The growth of an English mind in medieval Europe*, Oxford 1986 [²1992]; James MCEVOY, *Robert Grosseteste (Great Medieval Thinkers)*, Oxford 2000.

81 Vgl. Andrew George LITTLE, *The Grey Friars in Oxford* (Oxford Historical Society Publications 20), Oxford 1892, 134-139; Hilarin FELDER, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br. 1904, Register 547; Laurence Anthony HESS, *The romanticism of St. Francis and other studies in the genius of the Franciscans*, London u. a. 1924, 190-235; Andrew George LITTLE, *The Franciscan school at Oxford in the thirteenth century*, in: *AfH* 19 (1926) 803-874, hier 831-837; Alfred Brotherston EMDEN, *A biographical register of the University of Oxford to A.D. 1500* 1-2, Oxford 1957-1958, 1225f.

82 Vgl. LITTLE, *The Grey Friars* (wie Anm. 81), 191-211; FELDER, *Geschichte* (wie Anm. 81), Register 548; Andrew George LITTLE, *Introduction. On Roger Bacon's life and works*, in: DERS. (Hg.), *Roger Bacon. Essays contributed by various writers on the occasion of the commemoration of the seventh centenary of his birth*, Oxford 1914, 1-31; Charles Borromée VAN DE WALLE, *Roger Bacon dans l'histoire de la philologie*, in: *FfFr* 11 (1928) 315-409; in: ebd. 12 (1929) 45-90 und 161-228, hier 77-90, 161-177 und 214-228; SHARP, *Franciscan philosophy* (wie Anm. 80), 115-171; EMDEN, *A biographical register* (wie Anm. 81), 87f.; Erich Heck, *Roger Bacon. Ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft*

(Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 13), Bonn 1957, 7-29; Martin Anton SCHMIDT, in: Kurt Dietrich SCHMIDT (†) / Ernst WOLF (Hg.), *Scholastik (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch 2. Lieferung G, 2. Teil)*, Göttingen 1969, G 67-G 181, hier G 135-G 137; Jeremiah HACKETT, *Roger Bacon. His life, career and works*, in: DERS. (Hg.), *Roger Bacon and the sciences. Commemorative essays (STGMA 57)*, Leiden / New York / Köln 1997, 9-23.

83 Vgl. Francis Seymour STEVENSON, *Robert Grosseteste, bishop of Lincoln. A contribution to the religious, political and intellectual history of the thirteenth century*, London 1899, 17, 20-23, 53f., 166 und 223-228; FELDER, *Geschichte* (wie Anm. 81), 263-266; Bernhard GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie* (Friedrich Ueberweg's Grundriß der Geschichte der Philosophie 2), Tübingen 1951, 358f., 371-379 und 731f., hier 371; Daniel Angelo CALLUS, *Robert Grosseteste as scholar*, in: DERS. (Hg.), *Robert Grosseteste. Scholar and bishop. Essays in commemoration of the seventh centenary of his death*, Oxford 1955, 1-69, hier 33-69; EMDEN, *A biographical register* (wie Anm. 81), 830-833, hier 832; SCHMIDT, *Scholastik* (wie Anm. 82), G 116f.

84 Vgl. Samuel Harrison THOMSON, *The writings of Robert Grosseteste, bishop of Lincoln 1235-1253*, Cambridge 1940, 45-47.

Gutachten zur Missionspraxis der Kirche im Rahmen des voluminösen *Opus majus*, einer umfassenden Wissenschaftslehre und Reformschrift⁸⁸: Die bisherigen Ziele des Christentums gegenüber dem Islam seien falsch gewesen. Man habe mehr die Unterwerfung und Beherrschung als die Konversion der Ungläubigen verfolgt, und man habe unangemessene, da zwanghafte, gewaltsame und kriegerische Methoden angewandt. Predigt und Verkündigung seien die einzig hilfreichen Mittel, um eine gewaltfreie Expansion des Christentums zu ermöglichen. Voraussetzungen seien hierzu die bislang fehlende Beherrschung der orientalischen Sprachen⁸⁹, das Studium der Lebensgewohnheiten und Glaubensüberzeugungen der religiös Anderen und die Entwicklung von schlagkräftigen Argumenten zur Widerlegung falscher Lehren. In der Auseinandersetzung mit dem Islam müsse man das Studium der Philosophie und der anderen »scientiae«, z. B. der Geographie, stärken. Hier werden offenkundig die keineswegs berauschenden Fremdsprachenkenntnisse im Dominikanerorden, insbesondere aber die strukturellen Mängel des eigenen Ordens einer massiven Kritik unterzogen. Tatsächlich wird im normativen Schriftgut der Minoriten nie die ordensinterne Organisation eines Fremdsprachenstudiums oder die an die Muslimenmission gekoppelte Öffnung des Ordens gegenüber den Wissenschaften erörtert⁹⁰. Doch auch nach Bacons Kritik wird kein Sprachenstudium im Franziskanerorden eingerichtet. Nur der Dominikanerorden mahnt im Jahr 1310 nochmals die Einrichtung von drei Studienhäusern an, in denen nun gleichzeitig Hebräisch, Griechisch und Arabisch unterrichtet werden soll⁹¹.

85 Vgl. Meridel HOLLAND, Robert Grosseteste's Greek translations and College of Arms MS Arundel 9, in: James MCEVOY (Hg.), *Robert Grosseteste*. New perspectives on his thought and scholarship (Instrumenta Patristica 27), Steenbrugge/Turnhout 1995, 121-147, hier 137f.

86 Vgl. FELDER, *Geschichte* (wie Anm. 81), 413-417; Samuel Abraham HIRSCH, Roger Bacon and philology, in: LITTLE (Hg.), *Roger Bacon* (wie Anm. 82), 101-151; VAN DE WALLE, Roger Bacon (wie Anm. 82), 365, 369, 375, 377, 383-394 und 404-409 sowie 49-71; SHARP, *Franciscan philosophy* (wie Anm. 80), 117 und 119f.; GEYER, *Philosophie* (wie Anm. 83), 463f., 466-473 und 760f., hier 464 und 468f.; Stewart C. EASTON, *Roger Bacon and his search for a universal science*. A reconsideration of the life and work of Roger Bacon in the light of his own stated purposes, Oxford 1952, 25f. und 105f.; EMDEN, *A biographical register* (wie Anm. 81), 87f., hier 88; SCHMIDT, *Scholastik* (wie Anm. 82), G135-G137; Ivo TONNA, La concezione del sapere in Ruggero Bacone (1214-1292), in: *Antonianum* 67 (1992) 461-471, hier 464f.; Irène ROSIER-CATACH, Roger Bacon and grammar, in: HACKETT (Hg.), *Roger Bacon* (wie Anm. 82), 67-102; Brigitte ENGLISH, »Artes« und Weltsicht bei Roger Bacon, in: SCHAEFER (Hg.), »Artes« (wie Anm. 13), 53-67.

87 Vgl. freilich die Zweifel bei Maurice BOUYGES, Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes?, in: *AHDL* 5 (1931) 311-316.

88 Vgl. Emmett Randolph DANIEL, *The Franciscan concept of mission in the high middle ages*, Lexington (Ky.) 1975, 55-66; Pascale BOURGAIN, Le sens de la langue et des langues chez Roger Bacon, in: Geneviève CONTAMINE (Hg.), *Traduction et traducteurs au moyen âge*. Actes du Colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes, les 26-28 mai 1986 (Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes [54]), Paris 1989, 317-331.

89 Vgl. Rogers Bemerkungen in seinem *Opus majus* III 11 bzw. III 13, hg. von John Henry BRIDGES, *The Opus majus of Roger Bacon* 3, Oxford 1900, 80-125, hier 115 Z. 3-7 und 118 Z. 14-24 bzw. 120 Z. 25-27, 121 Z. 12-16 und 20-26 sowie 122 Z. 5-13. Vgl. ferner seine Einleitungsschrift von 1267, *Opus tertium* c. 25 und 26: »De Arabica tango locis suis ... Nam pro studio theologiae parum valet, licet pro philosophia multum, et pro conversione infidelium« und »Et ad conversionem infidelium et schismaticorum manifesta est utilitas linguarum«, hg. von John Sherren BREWER, *Fr. Rogeri Baconi opera quaedam hactenus inedita* 1: Containing I. Opus tertium. II. Opus minus. III. Compendium philosophiae (RBMS 15, 1), London

1859, 3-310, hier 88 Z. 8-12 und 95 Z. 19f. Viele Lateiner könnten zwar griechisch, arabisch oder hebräisch sprechen, doch seien ihre Kenntnisse nur oberflächlich und die wenigsten beherrschten die Grammatik; vgl. ebd. c. 10: »nam non sunt quatuor Latini, qui sciunt grammaticam Hebraeorum, et Graecorum, et Arabum: bene enim cognosco eos, quia et citra mare et ultra diligenter feci inquiri, et multum in his laboravi. Multi vero inveniuntur, qui sciunt loqui Graecum, et Arabicum, et Hebraicum, inter Latinos, sed paucissimi sunt qui sciunt rationem grammaticae ipsius, nec sciunt docere eam: tentavi enim permultos«, ebd., 33 Z. 27-34 Z. 4. Vgl. ähnlich in seinem 1271 oder 1272 geschriebenen *Compendium studii philosophiae* c. 6, ebd., 393-519, hier 433 Z. 27-35.

90 Vgl. BARONE, La legislazione (wie Anm. 38); BERG, Kreuzzugsbewegung (wie Anm. 78), 70.

91 So der Auftrag des dominikanischen Generalkapitels in Piacenza an den Ordensgeneral, in drei (nicht näher genannten) Provinzen diese »studia« zu etablieren und aus den Ordensprovinzen jeweils einen Studenten in sie zu entsenden, hg. von Benedikt Maria REICHERT, *Acta capitulorum generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum* 2: Ab anno 1304 usque ad annum 1378 (MOFPH 4), Rom/Stuttgart 1899, 45-50, hier 50; vgl. OELSNER, Pflege (wie Anm. 46), 414; ALTANER, Ausbildung (wie Anm. 37), 240.

Damit ist die Idee von einem mindestens dreisprachigen Orientstudium an einem einzigen Ort formuliert, die schon Raimundus Lullus (1236-1315) vorschwebt⁹² und die zwei Jahre später auf dem Konzil von Vienne unter dem Vorsitz Papst Clemens' V. (1312) umfassend aufgegriffen wird⁹³. Auf Betreiben des Lullus⁹⁴, aber auch Arnolds von Vilanova (1238-1311), eines Schülers von Raimundus Martini⁹⁵, wird nun endlich die Errichtung von Sprachschulen mit je zwei Lehrstühlen für Hebräisch, Griechisch, Arabisch und Chaldäisch (= Syrisch) am jeweiligen Sitz der römischen Kurie sowie an den vier wichtigsten »studia generalia« des Abendlandes, also aktuell in Avignon sowie in Paris, Oxford, Bologna und Salamanca, vereinbart⁹⁶, nachdem Lullus' Petition von 1289, an der Sorbonne dem Studium der orientalischen Sprachen zur Bekämpfung der Muslime, der Tartaren und der Ostkirche in Form eines zu gründenden orientalischen Sprachinstituts mehr Bedeutung beizumessen, im Sande verlaufen ist⁹⁷. Der unter dem Einfluss der Forderungen des Roger Bacon stehende katalanische Theologe⁹⁸ stellt bereits vorher seinen individuellen Organisationswillen unter Beweis, als er 1276 das arabische Missionskolleg Miramar auf seiner Heimatinsel Mallorca zwar nach dominikanischem Vorbild⁹⁹ konzipiert, aber als Franziskanerkonvent errichtet, der immerhin bis etwa 1292/1293 Bestand hat¹⁰⁰. Doch auch die Beschlüsse von Vienne werden nicht ernsthaft und umfassend realisiert¹⁰¹. Ihre Kurzlebigkeit verdeutlicht, dass das linguistische und kulturelle Missionskonzept des Raimundus Lullus angesichts der im Geiste des Franziskus praktizierten herkömmlichen Missionsmethoden keine Chance auf eine dauerhafte Umsetzung im Minoritenorden hat. Aber auch wenn das Konzept, die zu Missionszwecken eingerichteten orientalischen Sprachschulen nun in außermonastischen Bildungseinrichtungen zu etablieren, kurzfristig erfolglos bleibt, ja sogar zum endgültigen Scheitern ihrer dauerhaften Installation innerhalb des Dominikanerordens beiträgt, so setzt sich die Idee ihrer Etablierung im universitären Rahmen in Form zunehmend erkenntnisorientierter Wissenschaftseinrichtungen mittel- und langfristig durch.

92 Vgl. Miquel BATLLORI, Teoria ed azione missionaria in Raimondo Lullo, in: *Espansione del Francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI Convegno Internazionale, Assisi, 12-14 ottobre 1978 (Società Internazionale di Studi Francescani 6), Assisi 1979, 187-211, hier 193.

93 Vgl. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio* (wie Anm. 49), 44; Roberto WEISS, England and the decree of the Council of Vienne on the teaching of Greek, Arabic, Hebrew, and Syriac, in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 14 (1952) 1-9.

94 Vgl. Berthold ALTANER, Raimundus Lullus und der Sprachenkanon (can. 11) des Konzils von Vienne (1312), in: *HJ* 53 (1933) 190-219.

95 Vgl. DANIEL, *The Franciscan concept* (wie Anm. 88), 93 mit Anm. 52 und 149f. Anm. 52.

96 Dies ist der bekannte Sprachenkanon 11, im Jahr 1317 von Papst Johannes XXII. publiziert in den von ihm herausgegebenen *Constitutiones Clementinae* V, 1, 1, hg. von Heinrich DENIFLE / Émile CHÂTELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis* 2, 1, Paris 1891, 154f. Nr. 695; hg. von Emil

FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici* 2, Leipzig 1922, 1179; vgl. Carl Joseph VON HEFELE, *Conciliengeschichte* 6, Freiburg i. Br. 1890, 535f. und 545. Vgl. dazu Raimundus Lullus, *Phantasticus* (= *Liber disputationis Petri et Raimundi phantastici*): »Ait clericus: »Raimunde, diu de te audivi, quod magnus sis phantasticus. Age, dic mihi, quid in hoc generale Concilium advenis impetraturus.« Ait Raimundus: »Tria intendo. Primum: Ut dominus papa et reverendi cardinales studia, in quibus varia discantur idioma, statuere velint, ut postmodum auditores, per omnia mundi climata proficiscentes, sancta Dei evangelia, sicut praeceptum est, praedicent, utque talis ordinatio eousque, dum omnes infideles ad christianorum ritum pervenerint, perduret«, hg. von Antoni OLIVER / Michel SENELLART / Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS, in: *Raimundi Lulli Opera Latina* 16 (CChr. CM 78), Turnhout 1988, 13-30, hier 14 Z. 8-17.

97 Vgl. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, hg. von DENIFLE / CHÂTELAIN, *Chartularium* 2, 1 (wie Anm. 96), 83f. Nr. 611. Vgl. auch Raimundus' *Petitiones pro conversione infidelium*

an die Päpste Cölestin V. (Neapel 1294) und Bonifatius VIII. (Rom/Anagni 1295), in denen er fordert, dass sich künftige Missionare in zu gründenden Fremdsprachenschulen auf christlichem wie tartarischem Boden ausbilden lassen sollen: Raimundus Lullus, *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam*, hg. von Ivo SALZINGER, *Raimundi Lulli Opera omnia* 2, Mainz 1722, 174f.; hg. von Girolamo GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano* 1: 1215-1300, Quaracchi 1906, 373-375; Raimundus Lullus, *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Bonifacium VIII papam*, hg. von Ephrem LONGPRÉ, *Deux opusculs inédits du b. Raymond Lulle*, in: *FrFr* 18 (1935) 145-151, hier 146-149; hg. von Hélène WIERUSZOWSKI, *Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu. Quelques nouveaux écrits sur la Croisade*, in: *Miscel·lània Lulliana*. Homenatge al B. Ramon Lull en ocasió del VII centenari de la seva naixença, Barcelona 1935, 403-436, hier 416-419; hg. von Azis Suryal ATIYA, *The crusade in the later middle ages*, London 1938, 487-489.

Zusammenfassung

Das noch relativ wenig erforschte Feld der religiösen Grenzen und ihrer Entgrenzung in den mittelalterlichen Grenzraumgesellschaften der Ränder Europas wird in dem vorliegenden Beitrag zunächst anhand der erkennbaren Demarkationslinien und ihrer Überschreitungspotentiale in der christlich-muslimischen Begegnung und Wahrnehmung problematisiert und in einem zweiten Abschnitt am Beispiel der Arabischkenntnisse des Abendlandes und ihrer allmählichen bildungs- und missionsgeschichtlichen Institutionalisierung durch die Dominikaner und Franziskaner seit dem 13. Jahrhundert illustriert.

Summary

The field of religious borders and their dissolution in medieval societies in the borderlands on the edges of Europe, which has only been investigated infrequently, relatively speaking, is problematized in this contribution, first of all on the basis of the discernible lines of demarcation and the potentials for crossing these lines in Christian-Muslim encounter and awareness. In the second part this field is illustrated using the example of the West's knowledge of Arabic and its gradual educational-historical and missionary-historical institutionalization by the Dominicans and Franciscans since the 13th century.

Sumario

El campo todavía relativamente poco investigado de las fronteras religiosas y de su superación en las sociedades fronterizas en los confines de la Europa del medioevo es problematizado en este artículo, en primer lugar, partiendo de las líneas de demarcación reconocibles y de su potencial de superación en el encuentro y la percepción entre cristianos y musulmanes; en segundo lugar, el artículo ilustra el tema apoyándose en los conocimientos de árabe de occidente y en la institucionalización paulatina de los mismos por los dominicos y los franciscanos desde el siglo XIII.

In seinem März 1309 in Montpellier vollendeten Plan zur Wiedergewinnung des Heiligen Landes, dem *Liber de acquisitione Terrae sanctae* II 1, schlägt Raimundus die Gründung von drei Missionsklöstern mit orientalischen Sprachstudien in Rom, Paris und Toledo vor: Raimundus Lullus, *Liber de acquisitione Terrae sanctae*, hg. von Ephrem LONGPRÉ, Le ›Liber de acquisitione Terrae Sanctae‹ du bienheureux Raymond Lulle, in: *Criterion* 3 (1927) 265-278, hier S. 271 Z. 32-35; hg. von Eugène KAMAR, *Projet de Raymond Lull ›De acquisitione Terrae Sanctae‹* (Introduction et édition critique du texte), in: *SOCC* 6 (1961) 103-131, hier 116 Z. 15-18; vgl. auch seinen im Vorfeld zu Vienne im September 1311 erschienenen *Liber de ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens* (= *De perseitate et finalitate Dei*) VI 1, hg. von Hermogenes HARADA, in: *Raimundi Lulli Opera Latina* 8 (CChr. CM 34), Turnhout 1980, 189-245, hier 239f.

98 Vgl. Tomas TOMASEK / Helmut G. WALTHER, ›Gens consilio et scientia caret ita, ut non eos rationabiles extitem.‹ Überlegenheitsgefühl als

Grundlage politischer Konzepte und literarischer Strategien der Abendländer bei der Auseinandersetzung mit der Welt des Orients, in: Odilo ENGELS / Peter SCHREINER (Hg.), *Die Begegnung des Westens mit dem Osten*. Kongressakten des 4. Symposiums des Mediävistenverbandes in Köln aus Anlaß des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophanu, Sigmaringen 1993, 243-272, hier 246f.

99 Maßgeblich war wohl der Einfluß des Raimundus von Penyafort; vgl. Edgar Allison PEERS, *Ramon Lull. A biography*, London 1929, 35f.; DANIEL, *The Franciscan concept* (wie Anm. 88), 68 und 72f.; BATLLORI, *Teoria* (wie Anm. 92), 190.

100 Vgl. ALTANER, *Dominikanermissionen* (wie Anm. 37), 94 Anm. 32; Ramón SUGRANYES DE FRANCH, *Raymond Lulle, docteur des missions*. Avec un choix de textes traduits et annotés (NZM. S 5), Schöneck-Berkenried 1954, 65f.; Rudolf BRUMMER, *Ramon Lull und das Studium des Arabischen*, in: *ZRP* 85 (1969) 132-143, hier 135-142; DERS., ›L'enseignement de la langue arabe à Miramar, faits et conjectures‹, in: *Actas del II Congreso internacional de Lulismo*, Miramar,

19-24 octobre 1976, 1, Palma de Mallorca 1979, 37-48 [vorab publiziert in: *Esthul* 22 (1978) 37-48].

101 Vgl. ALTANER, *Sprachstudien* (wie Anm. 45), 124-128; DERS., ›Die Durchführung des Wiener Konzilsbeschlusses über die Errichtung von Lehrstühlen für orientalische Sprachen‹, in: *ZKG* 52 (1933) 226-236. Vgl. etwa die Anfrage von Papst Johannes XXII. vom 25. Juli 1326, wie es um die orientalischen Sprachstudien an der Universität Paris stehe: *Chartularium* 2, 1 (wie Anm. 96), 293f. Nr. 857. Der von José Ruyschaert (1914-1993) auf dem *II Congreso internacional de Lulismo* (Miramar, 19-24 octobre 1976) gehaltene Vortrag zum Nachleben der orientalischen Sprachlehrstühle ist in den Kongressakten von 1979 nicht publiziert (vgl. Anm. 100) und wohl auch später nicht erschienen; vgl. die Liste seiner Publikationen in: *Roma Humanistica*. Studia in honorem Rev. adm. Dni Dni Iosaei Ruyschaert (Humanistica Lovaniensia 34 A), Louvain 1985, XVI-XXXVIII.

Die Türken und Europa

Eine vergessene Schrift

von J. H. Newman – neu gelesen

von Iso Baumer*

Artikel und Bücher zum Thema Türkei-Europa häufen sich seit einigen Jahren: Es wird darüber diskutiert und verhandelt, ob die Türkei in die EU aufgenommen werden soll (mit den Anschlussfragen: ist der Islam mit dem »christlichen« [?] Europa kompatibel; wird der demographische Druck nicht zu groß? – denn die Türkei wäre dann das bevölkerungsreichste Land der EU; gehört die Türkei nicht seit je eher zu Asien als zu Europa?); Literaturpreise werden türkischen Autoren verliehen. In dieser Situation mag eine gründliche Untersuchung aus der Mitte des 19. Jahrhunderts – nicht unbedingt in der Argumentation und den Schlussfolgerungen, wohl aber als Anregung –, hilfreich dazu sein, selbstkritisch die heutige Auseinandersetzung zu hinterfragen. So abseitig die vom späteren Kardinal J. H. Newman (1801-1890) ausgearbeitete Abhandlung *Die Türken in ihren geschichtlichen Beziehungen zur Christenheit* (später: – zu Europa)¹ scheinen mag, und so veraltet sie in mancher Hinsicht auch ist – und überdies marginal im Verhältnis zu seinem übrigen, weit bedeutenderen Werk –, sie sollte nicht einfach vernachlässigt werden.² Es ist schon einmal ein Aufsatz zu Newmans Studie über die Türken erschienen, der sich jedoch mit meiner Studie (deren Vorarbeiten auf das Jahr 1999 zurückgehen) kaum überschneidet; er ist mehr wissenschaftshistorisch ausgerichtet und steht Newman nicht kritisch gegenüber.³ Der Verfasser, Johannes Sobotta (1918-2007), Professor und Ministerialrat, war als Kirchengeschichtler, Slawist und Orientalist höchst ausgewiesen für diese Studie, worin er »Newmans Sorgfalt und abgewogenes Urteil in diesem für ihn peripheren Gebiet« bekundet.⁴

Die nachfolgende Arbeit soll nicht als wohlfeile Kritik an Newman gewertet werden, sondern als sachlicher Beitrag an eine komplexe Problematik; von Newman ausgehend (Teil 1, Abschnitte 1.1-1.4: Darstellung des Buches und Aufweis seiner Grenzen), werden die Kreise etwas weiter ausgezogen (Teil 2: Darstellung des heutigen Wissensstandes); abschließend wird gezeigt, wie eine weniger von philosophischen und theologischen Vorgaben freie Wissenschaft manche Probleme nüchterner angehen könnte, was zu einem fruchtbaren Dialog führen mag (Teil 3, Abschnitte 3.1 und 3.2).

1 Das Buch und seine Grenzen

1.1 Anlass und Durchführung der Vorträge Newmans

Der 52-jährige, acht Jahre zuvor von der anglikanischen zur katholischen Kirche übergetretene Priester John Henry Newman sah sich 1853 veranlasst, das Verhältnis der Geschichte der Türken zu Europa (in der ersten Auflage hieß es noch: zur Christenheit) vor einem gebildeten Publikum zur Sprache zu bringen. Der Anlass war die sich anbahnende kriegerische Auseinandersetzung Russlands mit der »Hohen Pforte« (in der türkischen Kanzleisprache Bezeichnung der Residenz des Sultans, dann der Regierung und besonders des Auswärtigen Amtes), in die auch westliche Mächte verwickelt werden sollten. Ein Motiv,

welches das zaristische russisch-orthodoxe Imperium in den Vordergrund stellte, war der zu fordernde Schutz aller orthodoxen Christen im Osmanenreich; die andere Triebfeder war seit je der Drang nach dem Zugang zum Meer. Die Osmanen wurden in Europa seit ihren Vorstößen über den Balkan bis Ungarn, ja bis vor Wien als christenfeindliche Muslime wahrgenommen.⁵ Ihr unaufhaltsam scheinender Vorstoss wurde abgelenkt, und vom 18. und vor allem vom 19. Jahrhundert an begann das Reich unter dem Druck europäischer Mächte zu zerfallen: Frankreich (gegen Nordafrika), England (gegen Ägypten), Habsburg und Russland (gegen den Balkan).

Newman war um Vorträge vor dem »Catholic Institute« in Liverpool angegangen worden, einem Verein für junge Männer unter dem Patronat des heiligen Philipp Neri, eben gegründet in der Hoffnung, auf diese Weise Nachwuchs für das Oratorium zu finden.⁶ Newman rechtfertigte die Wahl seines Themas mit der »Weltlage, durch welche sie [die Türken] uns nahe gebracht und zu einem Gegenstande der gesellschaftlichen Unterhaltung gemacht werden, über welchen wir nothwendig irgend eine bestimmte Meinung uns zu bilden suchen müssen« (168).⁷ Ihn interessiert aber nicht nur die erzählte, sondern auch die »philosophische Geschichte« (187). Schon im (nicht paginierten) Vorwort wehrt sich Newman dagegen, dass man seinen Ausführungen praktische Folgerungen entnehmen wolle: »Ein Buch wie dieses möchte in dem gegenwärtigen Augenblicke zwecklos erscheinen, wenn es nicht den Leser in den Stand setzt, sich irgendwie ein bestimmtes Urtheil darüber zu bilden, was in Betreff des Orients jetzt gerade zu wünschen und was zu thun sei; aber ein Diener der Religion muss es sich wohl höflichst verbitten, dass man ihn zum Politiker mache.« Und er fügt auch gleich die Begründung bei: »Die Politik entscheidet ihre Fragen meist nach Gründen der Zweckmässigkeit, über welche dem Theologen nur mittelbar und unter besonderen Umständen mitzureden vergönnt ist.« Bemerkenswert ist der Eindruck Newmans, dass die Machtpolitik schon in der Mitte des 19. Jahrhunderts wenig geneigt war, die Stimmen der Kirchen und Religionen in ihre Entscheidungsfindung mit einzubeziehen: Vor allem gilt das in Bezug auf die katholische Kirche, »deren Stimme in dieser Sache seit fünfihundert Jahren von den europäischen Mächten nicht mehr beachtet worden ist.«⁸

* Meine Newman-Forschungen wurden sehr gefördert bei zwei längeren Aufenthalten im Internationalen Newman-Studienzentrum in Littlemore Oxford (1989 und 1993).

1 *Lectures on the History of the Turks in its Relation to Christianity*. By the Author of Loss and Gain, Dublin/London 1854 (2. Auflage London 1872 im Sammelband *Historical Sketches I*, 1-237 mit dem abgeänderten Titel *in their Relation to Europe*). – J. H. NEWMAN, *Die Türken in ihren geschichtlichen Beziehungen zur Christenheit*. Vier Vorträge ... Aus dem Englischen von Gerhard SCHÜNDELEN, Köln 1854. – Newman war in Großbritannien als Verfasser des autobiographischen Romans *Loss and Gain* bekannt, Schündelen stellte den Verfasser aber mit allen Funktionen vor: Dr. theol., Superior des Oratoriums zu Birmingham und Rector der katholischen Universität zu Dublin.

2 So hat sich die Internationale Deutsche Newman Gesellschaft an ihrer Jahrestagung 2007 mit dem Thema »Newman und der Islam«

befasst; doch konnten der Ende 2008 noch nicht schriftlich vorliegende Hauptvortrag und die Zusammenfassung der Diskussion von mir nicht eingesehen werden.

3 Johannes SOBOTTA, Ein Beitrag J. H. Newmans zu historischen Beziehungen von Türken und Christen, in: Reimund HAAS (Hg.), *Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen*. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa, Festgabe für Gabriel Adriányi, Köln 2000, 673-712. – Sobotta hat später dem Newman-Übersetzer ein Buch gewidmet: *Gerhard Schündelen (1808-1876)*. Übersetzer von Werken John Henry Newmans in Deutschland. Ein Beitrag zur Newman Rezeption, Leutesdorf/Rhein 2004.

4 Günter BIEMER im Nachruf auf J. Sobotta in einem Rundschreiben an die Mitglieder der Newman-Gesellschaft.

5 Vgl. ein früheres Zeugnis: Mariano DELGADO, »Man muss die Türken lieben«. Zum Pazifismus des Humanisten Juan Luis Vives (1492-1540), in: Norbert BRIESKOM / Markus

RIEDENAUER (Hg.), *Suche nach Frieden*. Politische Ethik in der frühen Neuzeit II (Theologie und Frieden Bd. 20), Stuttgart 2002, 105-130.

6 Johannes ARTZ, *Newman-Lexikon*, Mainz 1975, 172f. – »Oratorium« bezeichnet hier die vom hl. Philipp Neri gegründete Weltpriestervereinigung, der Newman angehörte.

7 Ich zitiere nach der deutschen Übersetzung von G. SCHÜNDELEN (vgl. Anm. 1), die das nötige Zeitkolorit gibt und das Werk damit auch als zeitbedingt ausweist. Um die Fußnoten zu entlasten, folgt die Seitenzahl (in Klammern) direkt im Text.

8 Über das Wesen des Politischen hat sich Julien FREUND in seiner umfangreichen Habilitationsschrift *L'Essence du politique*, Paris 2004 (1. Auflage 1965, 2. Aufl. 1978, 3. Aufl. 1986) Gedanken gemacht. Den Weg dazu hat er geschildert in: *Was meinem Leben Richtung gab*. Bekannte Persönlichkeiten berichten über entscheidende Erfahrungen, Freiburg i. Br. 1982, 48-56.

Newman machte sich im Juni 1853 an die Ausarbeitung der Vorträge. Am 29. September erklärte die Pforte Russland den Krieg, um sich seinen Zumutungen entgegenzustellen. Vom 17. Oktober an hielt Newman Woche für Woche seine Vorträge in Liverpool – sie waren unterdessen brandaktuell geworden. Er gliederte sein Thema in sechs Vorträge, wobei er den fünften und sechsten zusammen vortrug. Das dauerte dann allerdings drei Stunden, vor einem breiten Publikum (offenbar waren nicht nur die jungen Männer des Instituts da).⁹ Der Krimkrieg sollte drei Jahre dauern, Frankreich trat auf die Seite Russlands, Österreich band die Kräfte der Osmanen, die Piemontesen traten in den Krieg ein mit der erklärten Absicht, sich europäisch zu »profilieren« – und in der Tat, die Kriegsbeteiligung war ein großer Schritt im Hinblick auf eine Einigung Italiens.

Für den Druck gab Newman den Vorträgen eine leicht andere Gliederung; jedenfalls ist im Buch von vier Vorträgen die Rede, von denen die ersten drei je zwei Unterkapitel aufweisen, der vierte ihrer drei; beim »fünften und sechsten Vortrag« dürfte es sich um Kapitel IV, 2 und 3 gehandelt haben. Den Seitenzahlen der gedruckten Vorträge nach zu schließen, müssen die Vorträge zwischen 1 ¼ und 3 Stunden gedauert haben, die meisten um zwei Stunden herum, unter Benutzung bestenfalls einer stark vereinfachten Landkarte, die er dann auch dem Buch beigegeben hat, vermutlich ohne weiteres Bild- oder Kartenmaterial. Wir von der Bilderflut übersättigten Menschen, aber auch wissenschaftlich an sorgfältig aufbereitete farbige thematische Atlanten¹⁰ gewohnten Leser können nur staunen über die Fassungskraft junger (und anderer) Leute, die mehrstündigen, umsichtig formulierten und geistig wie sprachlich anspruchsvollen Vorträgen folgen konnten.

Newman nennt seine Vorträge einmal »mein Geschwätz«, ein andermal »mein Opus magnum«¹¹, beide Male wohl ironisch gemeint. Sie müssen ein großes Echo hervorgerufen haben; schon im gleichen Jahr wurden sie vom bewährten Newman-Übersetzer Pfarrer Gerhard Schündelen auf Deutsch herausgegeben. Ignaz von Döllinger (1799-1890), der später dem Altkatholizismus den Weg ebnen sollte (ohne zu ihm überzutreten), schrieb Newman am 15. Juli 1854 aus München (auf Englisch) aufgrund der Lektüre des Originals: »Ich habe mit grösstem Interesse und Vergnügen ihre Vorträge über die Türken gelesen, in steter Bewunderung vor der Vielseitigkeit Ihres Genies und der Richtigkeit Ihrer historischen Sicht; bitte, lassen Sie uns bald eine weitere Frucht aus den reichen Vorräten Ihres Geistes zukommen.«¹²

9 *Letters & Diaries (L&D) XV*, 476.

10 In Frankreich wetteifern die Verleger und Autoren auf diesem Gebiet: die »geopolitischen« Atlanten, oder »für politische Geschichte«, sie sind thematisch (»Atlas der Grossreiche« – von Babylon bis zur Sowjetunion, der grossen »Völkerwanderungen«) oder geographisch gegliedert (»der Völker des Orients«, »der Völker Zentraleuropas«, »von Mittel- und Balkan-Europa«, »des mittleren Orients und der arabischen Welt«, »der Mittelmeerwelt« usw.) bei Payot, La Découverte, Editions Complexe, Bouquins – sie sind unschätzbare Arbeitsinstrumente geworden. – Zur »Geopolitik« s. unten Abschnitt 3.1. – Für unser Thema: Yves LACOSTE, *Géopolitique de la Méditerranée*, Paris 2006, bes. 271-254 (La Turquie); sowie: Revue Française de Géopoliti-

que, dirigée par Aymeric Chauprade: *Géopolitique de la Turquie*, Dossier no. 4, Paris 2006.

11 *L&D XV*, 477; ebd., XVI, 8.

12 *L&D XVI*, 226.

13 *Muhammed's Religion nach ihrer inneren Entwicklung und ihrem Einflusse auf das Leben der Völker*. Eine historische Betrachtung von JOH. JOS. IGNAZ DÖLLINGER, ordentlichem Professor der Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität, Regensburg 1838.

14 Ian KER, *John Henry Newman. A Biography*, Oxford New York 1990, 403. – Sheridan GILLEY, *Newman and his Age*, London 1990, 276f. hebt v. a. den rhetorischen, apokalyptisch-beschwörenden Schwung hervor, mit dem Newman die Türken dämonisiert. – Die Anstrengung der Vorträge, Reisen nach Irland dazwischen und

viele andere Aufgaben trugen Newman eine dreiwöchige Erkrankung ein: *L&D XV* 491 (7. Dez. 1853).

15 KER, *Newman* (wie Anm. 14), 403; GILLEY, *Newman* (wie Anm. 14), 276: »Turkey must go« (aus einem Brief Newmans), eine ziemlich brisante Aussage Newmans, denn England hatte gar kein Interesse daran, dass Russland durch seinen Vorstoss die handelspolitischen Verbindungswege der Engländer kappen und die osmanischen Länder als Hauptabnehmer der englischen Industrieprodukte vereinnahmen könnte. Vgl. Günther STÖKL, *Russische Geschichte*. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart 5. erweiterte Auflage 1990 (Kröners Taschenausgabe 244), 501-507 (Der Krimkrieg), hier 503.

Döllinger war befugt zu seinem Urteil, hatte er sich doch selbst mit dem Thema befasst, wie der Übersetzer des Newman'schen Werkes in seiner Nachschrift bemerkt, und zwar noch »um Vieles tiefer, als Newman es sich vorgesetzt hatte.«¹³ Ian Ker, der hervorragende Kenner von Leben und Werk Newmans, nennt die Schrift jedoch »eher uninteressante Vorträge«, höchst einseitig in der Verteilung der Werturteile und mit nur wenig bemerkenswerten Gedanken.¹⁴ Wir werden sehen, dass es sich trotzdem lohnt, das Buch genauer anzusehen.

1.2 Ziel und Gliederung der Vorträge Newmans

Bei der Darstellung der Problematik ging es Newman also nicht primär darum, politische Fragen zu erörtern, sondern die Aktualität geschichtlich und geschichts-philosophisch zu vertiefen. Dabei stand er innerlich nicht auf der Seite Englands und Frankreichs, sondern meinte, man sollte Russland – immerhin eine christliche Macht – gegenüber dem islamischen Osmanenreich gewähren lassen.¹⁵ Newman beschreibt die »türkische Geschichte vorerst nur in ihrer äusseren Erscheinung« (100), dann aber unterstreicht er: »Wir müssten über Personen und Ereignisse in der Geschichte nicht nach der äusseren Erscheinung, sondern nach ihrer inneren Bedeutung urtheilen« und »nicht bloss die Wanderungen der Türken und ihre glücklichen Waffenthaten mit Theilnahme verfolgen«, sondern sie auch »in ihrem sittlichen Werthe betrachten« (108). Letztlich geht es um »eine innere Geschichte« (186), um »philosophische Betrachtung« der Ereignisse, die »wohlgewürdigter Gegenstand für wissenschaftliche Untersuchungen und gelehrte Vorträge« werden können; denn gerade in seinem Untersuchungsgebiet – hier spricht er von »Sarazenen« – kann man feststellen, dass »ihre Streitigkeiten oft eine geistige Grundlage hatten und aus ihrer Religion hervorgingen« (187). Eine geschichtsphilosophische Betrachtung wird allerdings »nur allgemeine Regeln« aufstellen, »von denen es allerdings Ausnahmen geben kann, die zu erklären uns vielleicht nicht immer möglich ist« (190). Methodisch bemerkt er, dass in der Geschichte oft gelte: »Beweisen heisst beschreiben« (221), was ihn nicht hindert, immer wieder zu unterstreichen, dass er die Ereignisse »einer philosophischen Betrachtung unterwerfen« will (222). Er geht bei seinem Thema ausführlich auf die Geschichte ein, um die Gegenwart besser verstehen und sogar für die Zukunft einige Leitlinien aufzeigen zu können – ohne »politischer Prophet« sein zu wollen (168).

Soweit zur Zielsetzung. Wie hat Newman sie durchgeführt? Er gab seinen Vorträgen eine klare Gliederung und stützte sich sorgfältig auf »Materialien, wie sie in einer mässig ausgestatteten Bibliothek sich finden«, die er dann »einheitlich zusammengestellt« hat. Er bleibt bescheiden und fügt bei: »Altbekannte Thatsachen hat er [der Verfasser] nur in eigenthümlicher Weise zu gruppieren versucht, und er darf wohl hoffen, dass seine mangelhafte Bekanntschaft mit Geschichtswerken und Reisebeschreibungen, sowie das Ungenügende, was überall da, wo es sich um Beurtheilung lebendiger Zustände handelt, der aus Büchern allein geschöpften Kenntniss anklebt, ihn doch nicht zu oberflächlichen Allgemeinheiten verleitet haben werde.«

Was es mit der »mässig ausgestatteten Bibliothek« auf sich hat, wird der Besucher von Newmans immer noch bestehenden Bibliothek im Oratorium von Birmingham als englisches Understatement halten müssen, und die Quellenangaben in den Fussnoten (sehr summarisch, oft nur mit Verfassernamen, selten mit Titel und gar nie mit Seitenzahl) zeigen eine große Belesenheit: er hat mehr als vierzig Bücher und Aufsätze zitiert. Newman stützt sich in seiner Abhandlung mehrfach auf das große Werk *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (6 Bände 1774-1781) von Edward Gibbon (1737-1794). Etwa 15 % darin

behandeln den Islam. 1862-63 kam eine deutsche Übersetzung des Gesamt-Werkes heraus. Der Islam-Teil daraus wurde 2003 gesondert ediert.¹⁶

Dass ihm aber das Wissen eines Fachgelehrten in diesem Bereich abgeht, hat damit zu tun, dass es solche damals noch kaum gab: die universitären Fächer Islamologie oder Turkologie¹⁷ existierten noch nicht, die entscheidenden Quellen waren noch nicht erforscht. Wohl aber blühte eine umfassende »Orientalistik«, genährt u. a. auch von philologischem Interesse an orientalischer Literatur. Es hat wenig Sinn, den Newman'schen Gedankengang nachzuzeichnen; er stimmt einfach mit dem überein, was im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts über das Thema gedacht und geschrieben wurde. Diesen »Wissensstand« hat ein Fachmann so zusammengefasst:

»a Der Westen sah im osmanischen Reich ein militärisches Reich, türkisch, asiatisch und barbarisch, fanatisch muslimisch, das zivilisierte und christliche Völkerschaften Europas unter seinem Joch hielt, die nur nach einem strebten: nach der Zerstörung des Reiches und ihrer Befreiung vom türkischen Joch.

b Die eingeborenen christlichen und nicht-türkischen muslimischen Völkerschaften sahen im Reich einen rein türkischen Herrschaftsstaat, das hauptsächlichste Hindernis zur Verwirklichung ihrer nationalen Bestrebungen, wobei die Griechen zusätzlich nach einem Ersatz des türkischen Staates durch einen griechischen strebten, der den gesamten osmanischen Herrschaftsbereich decken sollte.

c Die muslimische türkische Bevölkerung schliesslich betrachtete das Reich als eine rein türkische Konstruktion, eine Schöpfung des türkischen Genies, die den zerstörerischen Tendenzen der christlichen und nicht-türkischen muslimischen Völkerschaften unterworfen war.«¹⁸

Diese allgemein verbreiteten Vorstellungen, die auch Newman teilte, leiden darunter, dass sie nicht wahrhaben wollen, dass das Osmanische Reich ein Vielvölker- und Vielreligionen-Staat war, in dem alle Glieder ein beträchtliches Mass an Freiheit und sogar Aufstiegs-möglichkeiten besaßen, wenngleich natürlich nicht im Sinn und Geist der viel später aufgestellten allgemeinen Menschenrechte und einer modernen Demokratie, von der es übrigens auch mehrere Varianten gibt.

Die Weite des Ausgriffs in der Newman'schen Darstellung zeigt sich im Inhaltsverzeichnis:

1. Vortrag: *Der Türken Stammland*
 1. Die Völkerstämme des Nordens
 2. Die Tartaren
2. Vortrag: *Erstes Auftreten der Türken*
 1. Tartaren und Türken
 2. Türken und Sarazenen
3. Vortrag: *Die Eroberungen der Türken*
 1. Türken und Christen
 2. Der Papst und die Türken
4. Vortrag: *Aussichten der Türken*
 1. Barbarei und Civilisation
 2. Vergangenheit und Gegenwart der Osmanen
 3. Die Zukunft der Osmanen

Schon die Terminologie (durchaus zeitgerecht) macht Mühe: Mit »Tartaren« (eigentlich »Tataren« – aber die Vermischung mit dem vorchristlichen Höllenschlund Tartarus hat zur Verstärkung des Vorurteils beigetragen!) sind eigentlich die Mongolen gemeint, mit Sarazenen die Araber. Die überaus reiche christliche und die nicht-türkische – zumeist arabische und iranische – muslimische Präsenz im Riesenreich der Osmanen wird zuwenig deutlich, was auch damit zu tun hat, dass das türkische Millet- (Religionsgemeinschafts-) System die Christen auf zwei Millet (das griechische und das armenische) reduziert hat, denen die übrigen Christen (Syrier, Kopten, Katholiken) willkürlich zugeordnet wurden. Die Vielfalt der Turkvölker, gar der Mongolen und Tungusen, konnte Newman noch nicht näher kennen.

Dem Werk ist eine knappe Übersichtskarte »der Tartarenzüge von Norden nach Süden« sowie eine ausführliche Zeittafel beigelegt, die zunächst die »Haupt-Epochen der türkischen Geschichte« nennt (übrigens recht detailliert) und sodann die »Haupt-Personen und Ereignisse« chronologisch zusammenfasst, angefangen von vorchristlichen Jahrhunderten (Homer!) bis zur Schlacht bei Lepanto 1571. Die so früh abgebrochene Zeittafel könnte trügen, denn Newman bringt recht häufig Reisebeschreibungen aus dem 18. und 19. Jahrhundert, die die Kontinuität von Volkscharakter, Sitten und Bräuchen sowie militärischen und politischen Strukturen aufzeigen sollen.

Ob auch das lateinische Motto, das er seinem Buch voranstellt, etwas von seiner Grundüberzeugung widerspiegelt? Es lautet: *Auferte gentem perfidam, / Credentium de finibus, / Ut unus omnes unicum / Ovile nos Pastor regat* – also: Vertreibt die treulosen Völker von den Grenzen der Gläubigen, damit uns alle *ein* Hirte in *einem* Schafstall leite. Die Muslime werden also treulos, man könnte auch sagen: ungläubig, genannt, und es geht darum, das gläubige Abendland unter dem Papst ungestört leben zu lassen.

1.3 Kommentar zum Text und seinen Grenzen

Man stellt im Vorgehen Newmans bei der Beurteilung der Türken im Lauf ihrer Geschichte eine entschiedene Verteilung von Licht und Schatten fest: Uneingeschränktes Licht fällt auf das Papsttum, dem er den größten Ruhm zuspricht in der Verteidigung des Abendlandes gegen die Osmanen; ein leicht abgeschwächtes Licht fällt auf die christlichen Mächte des Mittelalters und der neueren Zeit, einige Lichtschimmer auch auf Mongolen, Türken und Araber, aber insgesamt leben diese in finsterster religiöser und kultureller Dunkelheit: »Hunnen, Türken, Mongolen – sie alle liegen bis jetzt noch in der tiefsten Nacht« (35).

Positiv hervorzuheben ist im Unternehmen Newmans der Versuch, aus einer unübersichtlichen Fülle von Fakten einige wesentliche Züge hervorzuheben und so die Ereignisse einprägsamer zu machen. Weiterhin greift der Autor historisch weit zurück, nämlich zu den Anfängen der Turkvölker, von denen die Türken der Türkei nur einen Teil, wenn auch den wichtigsten geschlossenen Teil, ausmachen. Er beschränkt sich allerdings darauf, die

16 Neuausgabe: Edward GIBBON, *Verfall und Untergang des römischen Imperiums*. Bis zum Ende des Reiches im Westen. Übersetzt von Michael WALTER und Walter KUMPMANN, Einführung von Wilfried NIPPEL, 6 Bände, München 2003; DERS., *Der Sieg des Islam*. Übersetzt von Johann SPORSCHL [aus der Erstübersetzung im 19. Jh.!] mit einem Essay von

Reinhard SCHULZE [S. 321–363], Frankfurt am Main 2003; der Literaturanhang zeigt, dass man sich auch heute noch ausgiebig mit Edward Gibbon befasst.

17 Wir sprechen in unserer Studie dem heute üblichen wissenschaftlichen Gebrauch folgend von Turkvölkern und Turksprachen, gebrauchen aber türkisch bei engerem Bezug

auf die Türkei (Türkisch ist ein Zweig der Turksprachen, Türkei: Anatolien, Kleinasien). Diese Sprachen und Kulturen erstrecken sich von der Türkei über ganz Zentralasien bis nach dem heutigen China; vgl. ausführlich unten Abschnitt 5.

18 Dimitri KITSIKIS, *L'Empire ottoman*, Paris 1985, 5f.; 3. korrigierte Auflage 1994.

Einheit der verschiedenen Stämme aus der Gemeinsamkeit von »Wohnort und Klima« abzuleiten; ethnologische, anthropologische und linguistische Kriterien treten nicht in sein Gesichtsfeld. So bleibt nicht viel übrig, als auf das Hauptmerkmal, die Reiternomaden, und die damit verbundenen Kriegszüge hinzuweisen; die ganze geistige und materielle Kultur bleibt unberücksichtigt. Er vermerkt zwar den Unterschied zwischen nomadisch und sesshaft, und dass letztere Gruppen naturgemäß eine weniger flüchtige Kultur hervorgebracht haben. Er unterschlägt auch nicht positive Charaktereigenschaften: »Treu und wahrhaft, gerecht und gastfreundlich zu sein, gemäss dem Standpunkt, von dem aus sie die Dinge betrachten, das gehört, muss man gestehen, zu dem eigenthümlichen Naturgepräge, welches die Geschichte bis auf unsere Zeit herab den Scythen, Tartaren und Türken beilegt« (30). Entscheidend ist die Bemerkung: »gemäss dem Standpunkt, von dem aus sie die Dinge betrachten« - d. h. gemäß der Art und Weise, wie sie Dinge und Werte wahrnehmen und sie beurteilen. Nur hat Newman dieses an sich richtige Prinzip nicht durchgehalten und ist ständig in seine eurozentrische und unkritisch-christliche Interpretation zurückgefallen.

Damit sind wir bei den Schattenseiten der Newman'schen Darstellung. Sie haben, wie gesagt, zunächst mit einem (von heute aus gesehen) beschränkten und schon einseitig vorgeprägten Wissensstand zu tun, dessentwegen man ihm keinen Vorwurf machen kann. Sie haben aber auch mit einer dem Christentum (zeitgebunden und streckenweise, d. h. bis zum 2. Vatikanischen Konzil) anhaftenden Denkweise zu tun, deren Lauterkeit hier übrigens nicht bestritten werden soll.

Der Islam wird von Newman »Muhammets falscher Glaube« genannt (74), er ist »ein Betrug, der den Namen Religion trägt« (90), er ist »der Affe des Christentums« (213). Aber auch das nestorianische Christentum wird als »nestorianische Irrlehre« gekennzeichnet (36). Die Türken, ursprünglich »Nomaden und Heiden« (56), wurden immerhin im Kontakt mit den zivilisierteren »Sarazenen« (Araber) in gewisser Weise »erzogen« (61). Während sich die »Tartaren« durch »die leichte Erregbarkeit und Ungestüm bei ganz gewöhnlichen Anlässen« auszeichnen (74), hat der Islam die »tartarische Natur veredelt«: »Er hat ihrer Kampflust eine bestimmte Richtung, ihrer Politik eine Grundlage, ihrem Verhalten zu einander ein einigendes Band gegeben. Er hat sie unter ein Gefühl von Verantwortlichkeit gestellt, hat sie in eine feste Form gegossen, Ordnung und Gesetz gelehrt und an Beständigkeit gewöhnt« (76). Aber dann werden die Türken wieder »unter den Geschlechtern der Erde der grosse Antichrist« genannt; »nachhaltige tartarische Wucht vereinigt sich mit dem Fanatismus der Sarazenen« (109). Wenn er dann auch positive Eigenschaften hervorkehrt, schränkt er gleich wieder ein: »alle Gaben und Vorzüge, wie immer sie beschaffen sein mögen, machen sie doch nur zu so viel gefährlicheren Feinden des Glaubens und der Civilisation« (115).

Mit diesen Zitaten mag es sein Bewenden haben. Umso lichtvoller wird der Widerstand des Papsttums durch alle Jahrhunderte gezeichnet, und so auch die Kreuzzüge. Diese fielen leider nicht so wirkungsvoll aus, wie sie gedacht waren, weil erstens die Türken »ein fanatisches Volk« waren (141) und sich darum zur Wehr setzten, und weil sich leider die Christen auch nicht immer christlich benahmen; aber »es liegt in der Natur der Sache, dass Sünde sich aus Sünde gebiert«. Immerhin hat selbst der Papst die Übergriffe auf dem

19 Vgl. dazu meine Arbeiten über Prinz Max von Sachsen, insbesondere Band 1 (1990), 98-136 und Band 3 (1996), 83-106 und die dort verzeichnete Literatur, Freiburg Schweiz.

20 KER, Newman (wie Anm. 14) findet diesen Vortrag noch den »interessantesten« in dem sonst »eher uninteressanten« Buch, gibt aber sonst kein Urteil darüber ab, sondern resümiert ihn nur kurz.

4. Kreuzzug mit der Eroberung und Zerstörung Konstantinopels 1204 verurteilt. Vor allem war damit eine Rückführung der Griechen zur katholischen Kirche wieder in weite Ferne gerückt: »Denn war es schon unter den gewöhnlichen Umständen schwer, die Griechen auf den rechten Weg zu führen, so wurde das durch die Beleidigung, die ihnen nun widerfahren war, zu einer doppelt schwierigen Aufgabe gemacht, wiewohl das Unrecht zuerst von ihnen ausgegangen war« (145).

Newman bezieht sich hier auf den Tatbestand, dass der Eroberung Konstantinopels ein Pogrom der Byzantiner gegen die als Kaufleute niedergelassenen Lateiner vorausgegangen war; er meint wohl den Aufstand der Byzantiner vom April 1182. Newman verharmlost die brisante politisch-wirtschaftliche Situation, wenn er das Problem auf eine zeitliche Priorität der Untaten reduziert und diese Kaufleute mit den englischen Kaufleuten vergleicht, die »jetzt in allen Städten des Festlandes ihre Niederlassungen haben« (144). Er nimmt die Lateiner seltsam in Schutz, wenn er feststellt, dass es für sie »in der That gleichbedeutend [erschien], ob die Türken oder die Griechen in Constantinopel herrschten; diese Gleichgültigkeit der ersteren wurde gerechtfertigt durch die Erklärung der Griechen, sie wollten lieber den Turban in Constantinopel sehen, als die Tiara« (144). Wir können hier nicht näher auf die Kreuzzüge eingehen; noch 1910 wehrt sich Pius X. heftig dagegen, dass »jene heiligen Unternehmungen, die sog. Kreuzzüge, gleichsam als Raubzüge dargestellt werden« (im Verurteilungsschreiben gegen Prinz Max von Sachsen »Ex quo« vom 26. Dezember 1910).¹⁹

Die Geschichte wird von Newman v. a. als gewaltiger Geisteskampf gesehen; doch geht es darin – so wird man einwenden müssen – oft viel banaler um Erringung, Erhaltung und Verteilung von politischer, wirtschaftlicher und demographischer Macht, wozu alle Motive, auch die religiösen, immer wieder zupass kommen.

1.4 Geschichtsphilosophische Ansätze

Der rasche Übergang von der historiographischen Erzählung zur geschichtsphilosophischen Reflexion zeigt sich, nach mancherlei Bemerkungen in den vorangehenden Vorträgen, im Vortrag IV/1: »Barbarei und Zivilisation«.²⁰ Hier geht Newman vom 1. Vordersatz aus, wonach das »Schicksal« eines Staates mit seiner »Natur« einen Zusammenhang haben müsse (170), sowie vom 2. Vordersatz, der Staat sei »eine Gesellschaft«, also »eine Gesamtheit von Individuen, die durch die Theilnahme an irgend einem gemeinsamen Besitze [...] zu Einem Ganzen verbunden sind«, sodass, wenn dieses Besitztum verloren gehe, der Staat sich auflöse. Leider definiert Newman nicht, was diese Theilnahme an gemeinsamem Besitztum sei. Heute würde man als Mindestbeschreibung die Elemente Territorium (mit Grenzen), Volk (die darauf lebende Bevölkerung) und die politische Struktur, m. a. W. die Regelung der Souveränität und die Definition der zustehenden Rechte nennen.

Newman fährt nun weiter mit der entscheidenden Distinktion: »Die Staaten können wir nun ferner ganz allgemein in *barbarische* und *civilisierte* eintheilen: ihr Gemeingut oder Leben ist ein Etwas, das entweder nur in Kraft der *Einbildung* (*imagination*), oder als Gegenstand der *sinnlichen Wahrnehmung* (*sense*) Bestand hat (von *idealem* oder *realem* Werthe – so die Beifügung des Übersetzers G. Schündelen!); vergiftet (engl. *bane*: könnte auch heißen: verflucht, I. B.) und zerstört wird dasselbe entweder *von aussen* oder *von innen*«. Und dann, zusammenfassend: »*Barbarische* Staaten leben in einer gemeinsamen *Einbildung* und werden *von aussen* her zerstört, indess die *civilisierten* durch etwas *sinnlich Wahrnehmbares* zusammengehalten (*live in some common object of sense*) und *von innen* heraus aufgelöst werden.« (171, Hervorhebungen von Newman).

Newman erläutert nun die zentralen Begriffe:

1 Zu den idealen Werten bzw. zur Einbildung oder zu den Gedanken (*objects of imagination*) gehören: Religion (sei sie nun wahr oder falsch – denn die Imagination hat es mit dem Wahren ebenso gut als mit dem Falschen zu tun), die göttliche Sendung eines Herrschers oder eines regierenden Hauses und der große Name in der Geschichte. – Könnte man das heute als »Staatsidee« bezeichnen?

2 Zu den sinnlich wahrnehmbaren Dingen (*objects of sense*) gehören: die zeitlichen Interessen, das Land, die Heimat, die Sicherstellung der Person und des Eigentums; anderswo nennt er »inneren Frieden, Schutz des Lebens und des Eigentums und persönliche Freiheit« (181). – Entspricht diesen Begriffen nicht die Definition der Aufgabe des Staates: Schutz der Bürger nach Außen und Vermittlung von Sicherheit und Wohlstand im Innern?

3 »Barbarisch« ist einfach der Zustand der Natur (*a state of nature*) (wobei Newman dann mit Vergleichen zum Kind, zum Tier, zum Wilden spielt).

4 »Zivilisiert« ist der Zustand selbstbewusster Bildung und Zucht (*a state of mental cultivation and discipline*). Hier folgt eine längere Erläuterung: »Civilisation ist der Zustand, nach welchem die menschliche Natur hindeutet und hindrängt; sie besteht in dem geordneten Gebrauche, in der Veredelung und gegenseitigen Unterstützung jener Fähigkeiten, die den Menschen als solchen kennzeichnen; und als das, was sie sein soll, betrachtet, ist sie die Vollendung und höchste Befriedigung unseres Daseins. In ihr soll sich die Kunst zur Herrschaft über die Natur entfalten, Selbstbestimmung der Leidenschaft, Wissen dem Meinen, Glauben der Vernunft obsiegen«; in rhetorischer Steigerung spricht Newman von »Mass, Ordnung, Absicht, Geschick, Plan in Allem, Klugheit, Vorsicht, Beobachtung, Forschung, Erfindung, Benutzung, Entschlossenheit und Beharrlichkeit (*aims, rules, views, habits, projects; prudence, foresight, observation, inquiry, invention, resource, resolution, perseverance*) – das sind ihre charakteristischen Merkmale. Gerechtigkeit, Wohlwollen, Sittsamkeit, gegenseitige Achtung, Frömmigkeit (*justice, benevolence, expedience, propriety, religion*) bilden ihre mit Bewusstsein festgehaltene, den Willen bewegende Grundlage; die übernatürliche Wahrheit ist ihr höchstes Gesetz« (174f.).²¹ – Und abschließend: »Das ist die Civilisation ihrer Idee nach, und so ist sie gleichbedeutend mit dem Christenthum« (175) – mit andern Worten: das Christenthum ist die Krone der Zivilisation, die auch Vorstufen kennt.

21 Man sieht, dass der Übersetzer gelegentlich etwas frei mit dem Original umgeht. – Der letzte Satz (»die übernatürliche Wahrheit ...«) ist bei Newman gesperrt gedruckt.

22 Ich verweise auf die Ausstellung über die Mongolen im Museum Allerheiligen in Schaffhausen 1989; dazu u. a.: ANNE EGGBRECHT (Hg.), *Die Mongolen und ihr Weltreich*, Mainz 1989; und die beiden Ausstellungsbände (Begleitband und Katalog) von WALTHER HEISSIG / CLAUDIUS C. MÜLLER, *Die Mongolen*, Innsbruck/Frankfurt a/M 1989; WALTHER HEISSIG, *Die Mongolen*. Ein Volk sucht seine Geschichte, Düsseldorf/Wien 1979, Neuaufgabe Bindlach 1989; MICHAEL WEIERS (Hg.), *Die Mongolen*. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur, Darmstadt 1986. Ein grundlegendes Handbuch zur Geschichte der Mongolen

ist auch: RENÉ GROUSSET, *L'Empire des Steppes*. Attila, Gengis-Khan, Tamerlan, Paris 1980.

23 FRANÇOIS THUAL, *Géopolitique du chiisme*, Paris 2002.

24 BODO GUTHMÜLLER / WILHELM KÜHLMANN (Hg.), *Europa und die Türken in der Renaissance*, Tübingen 2000; FRANCO CARDINI, *Europe et Islam*. Histoire d'un malentendu. Traduit de l'italien par Jean-Pierre BARDOS (gleichzeitig in fünf Sprachen und Ländern herausgekommen), Paris 2000 und 2002 (ital.: *Europa e Islam*. Storia di un malinteso, 2000); Die neueste Darstellung, klar und ausgewogen, mit guten Literaturangaben: HEINZ KRÄMER / MAURUS REINKOWSKI, *Die Türkei und Europa*. Eine wechselhafte Beziehungsgeschichte, Stuttgart 2008; Und allgemeiner: GUDRUN KRÄMER, *Geschichte des Islam*, München 2008. Es sei

hier auch erlaubt, auf jenes Buch hinzuweisen, das ich als Gymnasiast las: EMANUEL KELLERHALS, *Der Islam*. Geschichte, Leben und Lehre, Basel 1945 (letzte Auflage: Moers 2002).

25 *Im Lichte des Halbmonds*. Das Abendland und der türkische Orient [Katalog zu Ausstellungen in Dresden und Bonn 1995 bzw. 1996]. Hg. Staatliche Kunstsammlungen Dresden / Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland GmbH; GÉRARD-GEORGES LEMAIRE, *Orientalismus*. Das Bild des Morgenlandes in der Malerei, Köln 2000 (Originalausgabe Paris 2000 u. d. T.: *L'univers des Orientalistes*). Von mir leider nicht eingesehen: A. N. S. T. CLAIR, *The Image of the Turks in Europe*, New York 1973.

So kann denn Newman durchaus zivilisatorische Züge bei den alten Griechen und Römern erkennen, aber auch in seiner eigenen Zeit in Europa, wie sie sich in »der Wissenschaft und Kunst, in Physik, Politik, Oekonomie und Mechanik« spiegeln (176). Das gilt jedoch nicht für die Türken, die durch und durch Barbaren waren, sind und bleiben werden – denn so endet Newman seine Vorträge: »Viele Dinge sind möglich, eins aber ist nicht denkbar: dass die Türken als Nation Civilisation annehmen sollten; und weil sie das nicht können, darum ist auch nicht denkbar, dass sie sich in ihrem Lande behaupten könnten – gegen die Übergriffe Russlands, gegen den selbstsüchtigen, verachtungsvollen Schutz Europa's, endlich gegen den Hass der Völkerschaften, die bisher ihr Joch getragen haben« (244f.).

Was die heikle Scheidung Newmans von Barbarei und Zivilisation betrifft, muss man nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts neu über die Hefte gehen: was sind KZ und Gulag, Holocaust und Genozid anderes als »Barbarei« (aber ist das Wort passend? denn mit Barbaren bezeichneten die Griechen einfach die Ausländer, die Femdsprachigen), nur mit den raffiniertesten Mitteln technischer Zivilisation durchgeführt? Und – umgekehrt – was ist denn die Architektur, die Ornamentik, die Schreibkunst, die Literatur, die Musik im osmanischen Reich – bis Ende des 19. Jahrhunderts – anderes als Zivilisation? – Um sich die Turkvölker in ihren Anfängen vorstellen zu können, ist ein Vergleich mit den ihnen in mehrfacher Hinsicht verwandten Mongolen nützlich: was diese, gemeinhin als blutrünstige Reiterhorden verschrieenen Völker an »Kultur« und »Zivilisation« hervorgebracht haben, müsste unsere Vorstellungen revidieren.²²

Die Hauptschwäche der Newman'schen Argumentation – aber sie ist noch heute zu finden – liegt darin, dass er nicht zwischen den Türken als Volk und der osmanischen Völkergemeinschaft, also dem osmanischen Vielvölker- und Vielreligionenstaat, unterscheidet, und im Islam nicht zwischen der Religion und der Zivilisation (Kultur), der Lebensform, weiterhin nicht zwischen den verschiedenen ihm angehörigen Völkern, die eine wie auch immer intendierte und reale, aber eben sehr verschiedenartige islamische Gemeinschaft bilden, und schließlich, dass er nicht das Regierungssystem analysiert.

Heute ist es leichter, sich die Vielfalt des Islams klar zu machen: handelt es sich um den arabischen, den schwarzafrikanischen, den zentralasiatischen, den indo-iranischen, den südostasiatischen oder den türkischen Islam? Das europäische Christentum – besser Europa – hat mit all diesen Islam-Völkern verschiedene Erfahrungen gemacht. Zu bedenken sind sodann die vielen innerislamischen Strömungen bzw. Bekenntnisse, vor allem die oft kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Sunniten (ca. 88 % der Gesamtzahl der Muslime) und Schiiten (ca. 12 %).²³ Um einen Sprung in die Gegenwart zu machen: es gibt in Europa Länder mit vorwiegend nord-afrikanischen (Frankreich) oder mit türkischen und balkanischen Muslimen (Deutschland, Schweiz). Das Verhältnis des ursprünglich christlich geprägten Europas bzw. des europäisch geprägten Christentums mit dem türkischen (genauer: osmanischen) Islam hat eine lange Geschichte, die erst jetzt nach und nach aufgeheilt wird.²⁴ Dieses Verhältnis konnte durchaus die Form der Faszination annehmen, wie sie sich an der Orientalismus-Mode des 18. und 19. Jahrhunderts ablesen lässt. Die europäischen Höfe ließen es sich angelegen sein, mit der »Pforte«, der Regierung des Sultans in Istanbul, rege Beziehungen aufrecht zu erhalten.²⁵

Abgesehen davon, finden sich bei Newman eine Menge bemerkenswerter Beobachtungen und Charakterisierungen – etwa wenn er den »Zauber des Althergebrachten« (die Werte traditioneller Kulturen, würden wir heute sagen) dem relativierenden Denken (moderner Kulturen) gegenüberstellt und damit die Zivilisation recht gut kennzeichnet (185). Auf Tradition fußende Staaten haben eine Abneigung gegen Neuerungen, darum wandeln

sich barbarische Staaten nur langsam zu zivilisierten – während solche nicht mehr in Barbarei zurückfallen können: wohl aber können sie »vom Antlitz der Erde weggefegt werden«, »das Joch der Knechtschaft« übergestülpt bekommen, ihre Form »geht in neuen Gestaltungen auf oder unter« oder zehrt von den »überlieferten Sitten und Gebräuchen der Civilisation« (193). Letzteres findet Newman auch im religiösen Bereich vor: das nur mehr »bloss materielle Festhalten an den Lehren des Christenthums, wie wir es in dem protestantischen Hochkirchentum [des Anglikanismus] und mehr noch im griechischen Schisma finden« (194).²⁶

Wie gesagt, Newman kann nicht dafür verantwortlich gemacht werden, dass er für die Darstellung der gewaltigen zeitlichen und räumlichen Erstreckung seines Themas nur über die Mittel seiner Zeit verfügt und darum – aus heutiger Sicht – verständlicherweise danebengreift.²⁷ Umso mehr muss es uns angelegen sein, aufgrund unseres besseren Wissensstandes zu einer ausgewogeneren Deutung des geschichtlichen Geschehens zu kommen.

2 Die komplexe Problematik – Skizze des heutigen Wissensstandes

Newman hat das Thema klar zweigeteilt: er hat zuerst vom *Stammland der Türken* gesprochen und *ihr erstes Auftreten* skizziert; sodann hat er sein engeres Thema entfaltet, wie nämlich Türken und Christen aufgrund der *türkischen Eroberungen* aufeinander trafen, was dann zur Bildung des osmanischen Großreiches führte, in dem erst ein eigentliches Zusammenleben zwischen Christen und Muslimen auf Jahrhunderte hinaus bewerkstelligt werden musste. Das erste Thema muss heute primär linguistisch angegangen werden, erst sekundär ethnologisch und dann im engeren Sinne historisch; beim zweiten Thema sind politisch-kriegerische Ereignisse, wirtschaftliche Zustände und Entwicklungen sowie die materielle und geistige Kultur gleichmässig zu berücksichtigen.²⁸

2.1 Ursprung und Ausbreitung

Ich zitiere (übersetze) aus der Zusammenfassung des französischen Turkologen Louis Bazin: »Die alte Geschichte der turksprachigen Völker [...] ist noch unvollständig bekannt, trotz der ständigen Fortschritte der betreffenden Wissenschaften. Es scheint immerhin gewiss, dass sie ursprünglich – noch in vorchristlicher Zeit – einen weiten Gürtel in Zentralasien innehatten, vom Baikalsee bis zum Balkachsee, in den Steppen und bewaldeten Bergen, die sich im Norden der Wüstenregion vom Takla-Maklan bis zur Wüste Gobi erstrecken. Von

²⁶ Auch sonst lässt Newman in diesen Vorträgen bisweilen solche Urteile über die »Griechen« – die orthodoxe Kirche – fallen, womit er einfach das Globalurteil der katholischen Kirche (man könnte sagen bis zum 2. Vatikanischen Konzil) teilt. Dass man bei Newman trotzdem einen »Zugang zur Ostkirche« finden kann, habe ich in einem Aufsatz in: *IKaZ Communio* 21 (1992) 229–242

gezeigt; neu abgedruckt in: ISO BAUMER, *Begegnungen*. Gesammelte Aufsätze 1949–1999, Freiburg Schweiz 1999, 197–210.

²⁷ Über die Ideen Newmans zum Islam allgemein (nicht nur bei den Türken), vgl. das entsprechende Stichwort bei ARTZ, *Newman-Lexikon* (wie Anm. 6).

²⁸ Es kann hier keine vollständige Bibliographie zum Thema geboten werden; einen hervorragenden Überblick bietet Jean-Paul ROUX, *Histoire des Turcs*. Deux mille ans du Pacifique à la Méditerranée, Paris 2000 (es handelt sich um die Neubearbeitung eines erstmals 1984 erschienenen Werkes). Eine gute Übersicht bietet Rudolf FISCHER, *Die Turkvölker*. Geschichte und Wirkung, Feldbrunnen 2005.

hier aus schweiften sie in den folgenden Jahrhunderten aus, Hirten- und Krieger-Nomaden, in die allerverschiedensten Richtungen: nach der Mongolei, nach Nordchina, ins Becken des Tarim, in die asiatische Steppe bis zum Kaspischen Meer, dann weiter in die südlichen Steppen Europas, um dann Kleinasien und den Balkan zu erobern und bis vor die Mauern Wiens und nach Nordafrika vorzustossen – ganz zu schweigen von den Stämmen, die an das Waldleben der Jäger gewohnt waren und unermessliche Gebiete Sibiriens besetzten und bis zur Taiga, ja zum Polareis vorstießen. Im Laufe dieser Wanderungen mischten sich die verschiedenen Völker türkischer Sprachen mehr oder weniger innig mit den vorherigen Bevölkerungen der besetzten Gebiete und nahmen oft ihre Religionen an: von daher stammt eine grosse anthropologische Vielfalt, aber auch eine grosse Verschiedenheit von Glaubensformen und Kulturen: noch heute gibt es unter den turksprachigen Völkern Schamanen, Buddhisten, Muslime, Christen, Juden, an Zahl sehr unterschiedlich (der Islam überwiegt alle), aber von gleichmässig authentischer und oft sehr alter Überlieferung; es gibt sesshafte und nomadische Türken, Hirten oder Jäger.²⁹

Die Turkvölker gehören also ursprünglich zu den Nomadenvölkern, auf die wir hier natürlich nicht weiter eingehen können.³⁰

2.2 Sprachen, Schriften

Die Turksprachen sind heute vornehmlich verbreitet in der Türkei, in mehreren ehemaligen sowjetischen Republiken und autonomen Regionen Zentralasiens und in China (Sinkiang), ohne von weiteren Sprachinseln zu reden. Die Turksprachen weisen eine Verwandtschaft zu mongolischen und tungusischen Sprachen auf, die manche Wissenschaftler in einer altaischen Sprachgruppe zusammenfassen. Die Verwandtschaft kann genetisch begründet und/oder durch Sprachkontakte (Entlehnungen, Vermischungen) veranlasst sein. Die Turksprachen selber werden in verschiedene («dialektale») Gruppen aufgeteilt, was hier nicht näher auseinandergesetzt werden soll.³¹ Bemerkenswert ist aber, dass sie wechselseitig weitgehend noch verstehbar sind; jedenfalls ist nach dem Studium des Türkischen der Zugang zu den andern leicht zu bewerkstelligen.³² Die Turksprachen wurden im Lauf der Geschichte (und werden noch heute) in vielen Schriften festgehalten: »manichäisch« (dem syrischen Estrangelo-Alphabet verwandt), »uigurisch« (ebenfalls aus einem semitischen Alphabet entwickelt; davon ist die mongolische Schrift abgeleitet), arabisch, lateinisch, kyrillisch – der Wechsel der Schrift hat oft politische Gründe.³³

Von einer türkischen Rasse oder Ethnie zu sprechen, hat keinen Sinn, ihr fundamentaler Zusammenhang ist linguistischer Art – und als zusätzlicher Kohäsionsfaktor kommt der Islam dazu. Diese Kombination allerdings hat politischen Sprengstoff in sich³⁴ und müsste in die geopolitischen Überlegungen mit einbezogen werden!

²⁹ Louis BAZIN, La Turcologie: Bilan provisoire, in: *Diogenes. Revue internationale des sciences humaines*, no. 24, Octobre-Décembre 1958, 98-130, hier 99.

³⁰ Vgl. Jaroslav LEBEDYNSKY, *Les Nomades. Les peuples nomades de la steppe des origines aux invasions mongoles (IX^e siècle av. J.-C. – XIII^e siècle apr. J.-C.)*, Paris 2003, insbesondere: Les grandes fédérations turcophones médiévales (S. 201-236).

³¹ Vgl. Johannes BENZING / Karl Heinrich MENGES, Classification of the Turkic Languages, in: *Philologiae Turcicae Fundamenta*, Bd. 1, Wiesbaden 1959, 1-10.

³² BAZIN, Turcologie (wie Anm. 29), 100.

³³ *Alphabete und Schriftzeichen des Morgen- und des Abendlandes*. 2. von Fachwissenschaftlern überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin / Wiesbaden 1969.

³⁴ LOUIS BAZIN, Les peuples turcophones en Eurasie. Un cas majeur

d'expansion ethnolinguistique, in: *Hérodote. Revue de géographie et de géopolitique*, no. 42 (juillet-septembre 1986), 75-108, hier 108. – Vincent MONTEIL, *Les Musulmans soviétiques*, Paris 1957 – eine für seine Zeit hervorragende Einführung des Islamforschers auf wissenschaftlicher Grundlage. – Seine Gesamtdarstellung ist heute noch lesenswert: Vincent MONTEIL, *Le monde musulman*, Paris 1963, reich illustriert und mit sicherem Text und Bibliographie.

2.3 Sich überlagernde Eroberungswellen

Erste Einbrüche in Europa geschahen durch die Hunnen (möglicherweise ein Turk-Stamm) und die (Proto- oder Wolga-)Bulgaren, die sich später slavisierten und christianisierten.

Im ersten Abschnitt wurde schon die hauptstäbliche türkische Expansion beschrieben bis zu ihrer größten Ausdehnung im osmanischen Reich an ihrem Höhepunkt. Diese Ausdehnung geschah nicht so, dass die unterworfenen Völker ausgerottet oder fortgetrieben wurden (wenngleich Tötungen, normal in jedem Krieg, und Vertreibungen – eher ein Vorwärts-Treiben – im Einzelnen vorgekommen sind), sondern die Türken bildeten ein – meist numerisch geringeres – Superstrat (eine Überlagerungsschicht), und sie zwangen nicht einmal überall ihre Sprache auf (sie selber verwendeten zeitweise das Iranische als Verwaltungssprache); sie ließen Völker, Sprachen, Religionen bestehen und unterwarfen sie »nur« ihrem muslimischen Recht.

Die türkischen Eroberungen wurden aber ihrerseits überlagert von anderen Eroberungen, zunächst von den islamisch-arabischen, die im 7. und 8. Jahrhundert bis Zentralasien und dem Kaukasus vorstießen. Anatolien und der Nahe Osten hatten unter den europäischen Kreuzzügen zu leiden (1099-1291). Sodann sind die Mongoleneinfälle zu nennen, zunächst unter Dschingis-Khan und seinen Nachkommen – anti-islamisch und anti-christlich – in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts (sie werden in der russischen Geschichtsschreibung Tataren oder Tartaren genannt), dann unter seinem Enkel Hulagu, dessen Mutter und Gattin Christinnen waren. Einige Mongolen waren schon früh zum (so genannten »nestorianischen«) Christentum bekehrt worden, doch ging dieses Christentum unter den später islamisierten Mongolen fast gänzlich zugrunde.³⁵ Ein zweiter Mongoleneinfall wird angeführt von Tamerlan (Timur-Lenk), einem turkisierten und islamisierten Mongolen, der Mongolen, Mameluken und Osmanen bekämpfte und die osmanische Ausbreitung für eine Zeit stoppt (um die Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert); seine Nachkommen (die Timuriden) bauen z. T. die eroberten Gebiete wieder auf und führen sie zu kultureller Blüte (Iran).

Die Seldschuken zunächst (vom 11. bis Anfang des 14. Jahrhunderts) und dann die Osmanen (ab 1281 bis 1924!) setzen sich in Anatolien fest, das das Kernland des byzantinischen (oströmischen) Kaiserreiches war. Sie kreisen die Hauptstadt Konstantinopel ein und erobern sie 1453.

2.4 Das Osmanen- (oder Ottomanen-)Reich

Die Dynastie der Osmanen währte 663 Jahre, und die Nachfolge des byzantinischen Weltreiches traten sie 1453 an; Anfangs des 16. Jahrhunderts erreichten sie ihren territorialen und zivilisatorischen Höhepunkt. Nachher verfiel das Reich langsam, aber rapid erst im

35 W. BAUM / D.W. WINKLER, *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der so genannten Nestorianer*, Klagenfurt 2000; CHRISTOPH BAUMER, *Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse. Eine Zeitreise entlang der Seidenstrasse zur Kirche des Ostens*, Stuttgart 2005.

36 Youssef COURBAGE / Philippe FARGUES, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Paris 1992 (Taschenausgabe 1997 und 2005):

eine genau dokumentierte vorwiegend demographische Studie. – Das langsame Verschwinden der Christen wird durch den Israel-Palästina-Konflikt und das militärische Eingreifen der USA im Nahen Osten beschleunigt: Aunic LAURENT, *Les chrétiens d'Orient vont-ils disparaître? Entre souffrance et espérance*, Paris 2008; Rudolf GRULICH, *Christen unter dem Halbmond. Vom Osmanischen Reich bis in die moderne Türkei*, Augsburg 2008.

19. Jahrhundert: Schritt um Schritt verlor es seine Besitzungen in Nordafrika, Ägypten, im Balkan, im Nahen Osten, von allen Seiten her bedrängt (Franzosen, Engländer, Habsburger, Russen); im ersten Weltkrieg zerfiel es vollends, und was daraus entstand – der Staat der Türkei – war etwas völlig anderes.

Das Osmanische Reich – es wurde schon mehrfach gesagt – war ein Vielvölker- und Vielreligionen-Staat. Der Islam kennt eine Duldung der eroberten Bevölkerungen (er dominiert sie zunächst ja nur militärisch und dann auch administrativ, aber nicht demographisch); eine gewisse Vorzugsstellung genießen die »Leute des Buches« (die Muslime selbst, sodann die Juden und die Christen). Er auferlegt den letzteren beiden allerdings eine einschränkende Gesetzgebung, die ihre Freiheiten mehrfach beschneidet, aber immerhin Kultus- und Äußerungsfreiheit besagt, im Gegenzug dazu auch einen gewissen Schutz gewährt (dhimmi). Die Osmanen führen das schon erwähnte System der »Millet« ein: ein Ordnungsprinzip, das nicht territorial und nicht ethnisch, sondern religiös begründet ist, was zwischen den willkürlich zugeteilten Christengruppen natürlich nur zu Ärger und Verdruss führen konnte. Das jeweilige Oberhaupt der Kirche war für alle persönlichen Rechtsfragen zuständig und musste auch zugunsten der Osmanen die Steuern, insbesondere die Kopfsteuer, einziehen. Die vielen Nachteile, die das mit sich brachte, können hier nicht aufgezählt werden. Doch ist festzuhalten, dass auf diese Weise die Christen durchaus überleben konnten, ja mehr als das: sie vermehrten sich viel stärker als die Muslime und konnten bisweilen auch höhere Ämter erringen, zudem waren sie in Handel und Verwaltung geschickter und standen so auch sozial oft höher. Der Anteil der Christen war im ganzen osmanischen Reich, aber insbesondere in Anatolien, stets beträchtlich: zwischen 1478 und 1691 z. B. zwischen 30 und 40 %, 1881-1914 noch um die 20 %. Man darf festhalten: den Christen erging es im osmanischen Reich besser als den muslimischen Arabern in Spanien nach der gebietsweisen Reconquista (Wiedereroberung) durch die katholischen Herrscher vom 8. bis 15. Jahrhundert, v. a. seit dem 12. Jahrhundert.

Zwangsbekehrungen und Verfolgungen waren bis Ende des 19. Jahrhunderts nicht üblich, doch gab es immer Übertritte, aus Opportunitäts- und Karrieregründen oder durch Mischehen. Einzig die Infanterie wurde aus zwangsweise (manchmal auch freiwillig) rekrutierten Christenknaben gebildet (Janitscharen-Korps), die in einer Mischung von Mönchs- und Militärzucht zu einem gefürchteten Werkzeug osmanischer Kriege wurden. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts setzten v. a. Armenier-Behehligungen ein, die im Genozid von 1915 ihren Höhepunkt fanden. Neben den Armeniern wurden auch andere Christen (Syrer, Assyrer-Chaldäer), einzeln und in Gruppen, regelrecht verfolgt. Die Zahlen der direkt oder indirekt (bei den Deportationsmärschen durch die Wüste) Getöteten schwankt zwischen 300.000 (nach türkischen Behauptungen) und 1-1,5 Millionen (nach neutralen oder christlichen Quellen). Das fast völlige Verschwinden der Christen aus der Türkei brachte die »jung-türkische« Regierung des Weltkriegs sowie der offiziell »laizistische« Staat der Nachkriegs-Türkei innert 10 Jahren (1914-1924) zustande: heute gibt es bestenfalls noch 0,2 % Christen in der Türkei, die ein äußerst bedrängtes Leben führen müssen, weitgehend auf Istanbul beschränkt. Man muss sich allen Ernstes fragen, ob nicht schon (bald) ein kritischer Punkt überschritten ist, der das vollständige Verschwinden der letzten Christen unausweichlich macht.³⁶

Was Newman 1854 so dramatisch für seine Zeit beschreibt, ist eigentlich – vom Standpunkt des Christentums aus – erst ab 1914/24 ernsthaft bedrohlich geworden, und dies noch vor aller Überlegung in Bezug auf Unterschiede zwischen Islam und Islamismus.

Was bei Newman auch angetönt wird, ist die Geschichte der Ursprünge der Turkvölker und ihres Weiterlebens in Zentralasien. Selbst in diese dunklen Vorzeiten fällt heute das

Licht der Forschung, sodass man nicht mehr nur den einfachen Ablauf ihrer Geschichte, sondern auch ihre Kultur einigermaßen rekonstruieren kann.³⁷

Erwägenswert ist der Vorschlag des Spezialisten für griechische und türkische Geschichte Dimitri Kitsikis, die Grenze zwischen Kontinenten geschichtlich und geographisch sinnvoller zu ziehen: statt sie quer durch Konstantinopel zu legen, müsste eine »Région intermédiaire« festgelegt werden, die Mittel- und Nord-Asien umfasst, den orthodoxen Osten, sodann die überwiegend islamischen Staaten des Mittleren Orients und Nordafrikas inkl. des Balkans. Von dieser »mittleren Region« wären der (Ferne) Osten mit China, Japan, (Vorder- und Hinter-)Indien und Indonesien, die negro-afrikanische Zivilisation und schliesslich der Okzident abzugrenzen, der auch Australien und Nord- und Südamerika umfasst.³⁸ Der Vorschlag ist allerdings brisant, da er die orthodoxen Völker des Balkans sozusagen auf die Seite des Islams schlägt – andererseits wird gerade dort immer wieder die Grenzfunktion der gläubigen Orthodoxie gegenüber dem ungläubigen Westen hervorgehoben.

Hinter der Abneigung Newmans gegenüber den Türken als Volk schimmert immer auch die Abneigung gegenüber den Türken als Muslimen durch. Er spricht vom »türkischen Volk, welches unter allen Nationen der Erde der Kirche grösster Feind werden sollte« (55). Der Islam ist immerhin ein Fortschritt gegenüber dem Heidentum (90). Aber »Seldschuken und Osmanlis [sind] Feinde des Christentums, gegen welche der Stellvertreter Christi jederzeit laut zum Kampfe mahnend, auf der Wache gestanden« (91). »Seit dem Jahre 1048 sind die Türken unter den Geschlechtern der Erde der grosse Antichrist gewesen!« (110).³⁹ Allerdings, die Aufrufe der Päpste hatten nicht immer Erfolg; »die Osmanen blieben [oft] Sieger, weil jene [die Christenheit] so kläglich in sich zerfallen, dem Glauben abgestorben und des Heldenmuthes baar geworden war« (113). Schon Othman, der Begründer der Osmanen (oder Ottomanen) rief »zu einem Gazi, d. h. zum heiligen Krieg gegen die Bekenner des christlichen Glaubens auf« (137).⁴⁰

In der einseitigen Konzentration auf das Papsttum als dem alleinigen Widerstandspol gegen die Türken wird dann auch das griechische Christentum seit der Trennung von 1054 pauschal als »immer mehr erstorben und erstarrt« bezeichnet (204). Ja, das griechische Schisma blüht allein noch, »wo es der Barbarei sich anklammern kann, um dem Stolze eines auserwählten Volkes zu schmeicheln« (218). Newman meint damit ausdrücklich das orthodoxe Zarenreich: »Der Czar ist die von Gott verordnete Quelle aller religiösen Macht; sein Land ist die ›heilige Russia‹; und es ist sein und seines Volkes hoher Beruf, das, was sie für den orthodoxen Glauben halten, weiter auszubreiten.« Von dieser Konzeption ist der Sultan nicht weit entfernt: »Die Osmanlis stehen in der Behauptung einer ihnen besonders übertragenen göttlichen Sendung hinter den Tartaren [= Mongolen] und den Russen

37 Wolfgang-Ekkehard SCHARLIPP, *Die frühen Türken in Zentralasien*. Eine Einführung in ihre Geschichte und Kultur, Darmstadt 1992. Die Zeit, die er behandelt, dauert von der Gründung des ersten unabhängigen türkischen Reiches (552) bis zur Unterstellung eines uigurischen Königreiches unter die Mongolen (1209). Das Literaturverzeichnis umfasst nicht weniger als 10 dichte Seiten! – Bis heute führt die kurze Darstellung von Vincent FOURNIAU, *Histoire de l'Asie Centrale*, Paris 1994, die immerhin 25 Titel im Literaturverzeichnis auflistet und damit den Leser

auch weiterführt. Schließlich sei noch erwähnt: Catherine POUJOL (dir. par), *Asie centrale. Aux confins des Empires, réveil et tumulte*, Paris 1992; Klaus PANDER, *Zentralasien*, Köln 1996; Jean-Paul ROUX, *L'Asie centrale. Histoire et civilisation*, Paris 1997; Olivier ROY, *L'Asie centrale contemporaine*, Paris 2001.

38 KITSIKIS, *L'Empire* (wie Anm. 18), 15f. mit Karte.

39 Mit der Jahreszahl meint Newman den Entscheid des Togrul Beg, des Seldschuken, der sich auf seinen Feldzügen gegen Westen wendet (262).

40 Türkisch *Gazi* ist ein »Krieger für den Glauben«. – »Heiliger Krieg« (dann auch »Anstrengung für das Gute und gegen das Schlechte«) heisst arabisch *djihad*.

41 Peter REHDER (Hg.), *Das neue Osteuropa von A-Z*, München 1992, unter dem Stichwort: Osmanen-herrschaft 454-456, hier 454. Zum Osmanenreich weiter: Norman ITZKOWITZ, *La Sublime-Porte*, in: Bernard LEWIS, *L'Islam*, Paris 2003 (engl. Original 1976 u. d. T.: *The World of Islam*. Faith, People, Culture) 395-432; Elie KEDOURI, *L'Islam aujourd'hui*, in: *ibid.*, 471-520. Volkstum-

nicht zurück« (218). Auch hier ist die primär religiös behauptete Motivation höchstens eine unter anderen; wirtschaftliche, territoriale, geopolitische Motive waren (und sind) weit wirkkräftiger und fundamentaler.

Es stimmt, dass die Osmanen als Glaubenskämpfer (*gazi*) gegen das christliche Byzanz auszogen.⁴¹ Aber bald ging es dann primär um Machtinteressen wirtschaftlicher Art: man wollte die Handelsmacht der italienischen Stadtstaaten im Orient brechen.⁴² Und den »christlichen« Mächten, waren sie nun römisch-katholisch, protestantisch oder orthodox, ging es im Widerstand und im nachfolgenden Nachstoßen auch nicht nur um christliche Werte! Das Problem der ganzen »orientalischen Frage« im 19. Jahrhundert war das subtile Gleichgewicht zwischen Integrität und Teilung des Osmanischen Reiches, um es – wo möglich ganz – unter den Siegermächten aufzuteilen.

2.5 Die moderne Türkei

Dieses Thema überschreitet aus chronologischen Gründen die Fragestellung Newmans, ist aber doch kurz zu erwähnen zur Entkräftigung von Prognose-Versuchen: Die Behauptung, die Türken würden nie und nimmer ein zivilisiertes Volk werden, war schon zur Zeit Newmans nicht haltbar, weil der Begriff »Barbarei« ein Wertbegriff und kein deskriptiver Begriff ist. Die gegenüber dem osmanischen Reich territorial stark verkleinerte Türkei hat sich nach dem 1. Weltkrieg in die Reihe der »zivilisierten« Nationen eingereiht mit der demokratischen Verfassung und der Trennung von Religion und Staat. Dass sie heute noch nicht allen Standards fortgeschrittener Demokratie genügt (schon Newman kennzeichnete aber die Zivilisation als grundsätzlich fortschrittsfähig⁴³), v. a. nicht in der Behandlung christlicher und kurdischer Minderheiten, ist offensichtlich und bedauerlich. Immerhin wurden die Weichen für eine solche Entwicklung gestellt. Man nahm nach dem ersten Weltkrieg Abschied von einer Fortsetzung des osmanischen Traums (alle Religionen und Völker um den Sultan zu sammeln), vom Pan-Islamismus (der Scharung aller Muslime um den Sultan), vom Pan-Türkismus (der wieder bis nach Zentralasien ausgriff), vom Pan-Turanismus (der alle Völker, die eine dem Türkischen verwandte Sprache hatten, von den Mongolen bis Ungarn, einschloss).⁴⁴ Doch ist seit dem Zusammenbruch des Sowjetregimes eine erneute Fühlungnahme der Türkvölker untereinander unübersehbar, die zwar langfristig mögliche, kurzfristig aber noch nicht wahrscheinliche Entwicklungen vermuten lässt.⁴⁵

Von seinen Voraussetzungen ausgehend, dass eine »barbarische Macht« von außen her langsam zerstört wird, sah Newman voraus, dass es so auch dem osmanischen Reich ergehen werde. Was die Tatsache anbelangt, hatte er recht, aber ob man nur äußere Gründe (den fortlaufenden Verlust all seiner Glieder bis auf den Rumpf, die heutige Türkei) anführen

lich, aber solid: Olivier BERTHELOT, *Turquie. Des tribus Türk au peuple turc*, Préface de Jean-Paul ROUX, Avignon 1997.

42 Yves LACOSTE (sous la dir. de), *Dictionnaire de géopolitique*, Paris 1993, Stichwort: Ottoman (Empire), 1161f., wo die Osmanen als »Gegner und Partner des Okzidents« bezeichnet werden.

43 Es gibt die »Civilisation der Idee nach« (175); der Mensch »kommt [im Gegensatz zum Tier] zur Welt vielmehr nur mit der Fähigkeit, als mit den Mitteln und der Fertigkeit, zu leben, ausgerüstet« (174) – eine

ausgezeichnete Charakterisierung des Menschen als unbestimmten Lebewesens, das der Mitmenschen und der Kultur zur Fortbildung bedarf! – Civilisation ist nicht schon »Bezeichnung der Vollkommenheit, nach welcher die Natur verlangt und strebt, ohne sie aus sich selbst erreichen zu können«, sie ist die Bezeichnung »einer Vollendung unseres Wesens in dem, was es ist, um zu bleiben, was es ist [nämlich eines fortschrittsfähigen Lebewesens. I. B.], indem es die Kräfte des verständigen Erwägens und Urtheilens, des scharfsinnigen Denkens und des dichten-

den Schaffens in ihrer ganzen Fülle sich entfalten lässt und die heftigeren Empfindungen und Begierden in eben genügendem Masse überwacht« (176).

44 COURBAGE/FARGUES, *Chrétiens et Juifs* (wie Anm. 36), 221.

45 LACOSTE, *Dictionnaire* (wie Anm. 42), 1526f. (Stichwort: Turquie, Seiten 1522-1527); BAZIN, *Turcologie* (vgl. Anm. 29), 107; Jochen BLASCHKE/ Martin von BRUIJESSEN (Hg.), *Islam und Politik in der Türkei*, Berlin 1989.

kann, ist einseitig: innere Zerfallsprozesse waren mitbeteiligt. Wenn aber das Osmanenreich als solches verschwunden ist, so ist doch die Türkei heute noch ein geopolitisch sehr wichtiger Faktor. Das gleiche gilt vom unterdessen ebenfalls zerfallenen Sowjetreich: Russland (mit oder ohne GUS »Gesellschaft unabhängiger Staaten«) spielt weiterhin eine große internationale Rolle, was die Weltlage allerdings gar nicht vereinfacht; es scheint, dass die inzwischen (vorläufig?) zur alleinigen Supermacht aufgestiegenen Vereinigten Staaten zu einem gefährlichen Faktor für den Weltfrieden werden (Irak-Krieg 2003), und Russland zeigt wieder imperialistisches Machtgehabe (Georgien 2008, Gaskonflikt Russland-Ukraine 2009).

Was den Islam anbelangt, so ist die Diskussion in vollem Gange; er jedenfalls ist nicht im Zerfall, im Gegenteil: seine religiöse und politische Bedeutung nimmt unaufhörlich zu. Das 2. Vatikanische Konzil hat in der »Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen« *Nostra Aetate* vom 28. Oktober 1965 Wegzeichen gesetzt (Abschnitt 3 über die Muslime). Die sich seither anhäufenden Bücher und Artikel können hier gar nicht mehr erwähnt werden. Es stellt sich nur die Frage, ob die Empfehlung des Konzils, angesichts der vergangenen vielen »Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslimen« »das Vergangene beiseite zu lassen« (lateinisch noch präziser: »*praeterita obliuiscetes*« – »das Vergangene vergessend«) langfristig hilfreich ist. Der Ausdruck »vergessen« heißt in der kirchlichen Sprache viel eher »nicht mehr polemisch darauf zurückkommen« und schließt die dringend nötige historische Aufarbeitung der Vergangenheit nicht aus. Dabei geht es sehr wohl um die verschiedene Wahrnehmung der beiden Partnern gemeinsamen

46 An leidvolle Erfahrungen erinnert etwa: Bat YE'OR, *Les Chrétientés d'Orient entre Jihad et Dhimmitude*, Paris 1991; deutsch: DIES., *Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam*, Gräfelting 2002; DIES., *Juifs et Chrétiens sous l'Islam*. Les dhimmis face au défi intégrité, Paris 1994. Die gegenwärtige Situation beleuchtet: Sami A. ALDEEB ABUSAHLEH, *Les Musulmans face aux droits de l'homme*. Religion & droit & politique. Etude et documents, Bochum 1994. Der Autor (geb. 1949) ist arabischer Christ palästinischer Abstammung und schweizerischer Nationalität; er hat in Freiburg Schweiz sein Lizentiat und Doktorat in Jurisprudenz gemacht. Leider beschränkt er sich auf die arabischen Länder, lässt also die Türkei, den Iran und andere muslimische Länder aus. Ein viel schöner gefärbtes Bild entwirft Hassan HANAFI, *La situation des minorités religieuses dans le monde musulman: le cas d'Égypte*, in: René PAHUD DE MORTANGES (éd.), *Minorités religieuses et droit*, Fribourg 1998, 91–97. Jean-Pierre VALOGNES, *Vie et mort des chrétiens d'Orient*. Des origines à nos jours, Paris 1994, mit einem eigenen Kapitel über die Türkei. Adel Th. KOURY, *Christen unterm Halbmond*. Religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islams, Freiburg i. Br. 1994. Eine eigenständige Sicht auf die Grundproblematik, die in dieser Studie untersucht wird, bietet:

Georges CORM, *L'Europe et l'Orient*. De la balkanisation à la libanisation. Histoire d'une modernité inaccomplie, Paris 2002 (1. Auflage 1989/1991) mit neuem Vorwort; vom gleichen Verfasser: *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, Paris 2002 und 2004. In beiden Büchern geht es dem Verf. darum, die Kurzzeitigkeit des Okzidents aufzudecken, der die gegenwärtige Problematik gern auf den so genannten »Islamismus« reduziert; die erneute Zersplitterung des Balkans und die im Nahen Osten gehen auf eine andere Wurzel zurück: auf den Zerfall der Vielvölkerstaaten der Habsburger, der Osmanen und der Zaren und den damit verknüpften Aufstieg der Nationalstaaten. 47 Jean-Pierre PÉRONCEL-HUGOZ, *Le radeau de Mahomet*, Paris 1984, eine fulminante, ironisch blitzende Abrechnung mit einem blinden Verbrüderungseifer. – Johannes WIRSCHING, *Allah allein ist Gott*. Über die Herausforderung der christlichen Welt durch den Islam, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2002; der Verfasser will den »Islam hier als eigenständige Weltreligion« erfassen, wodurch »er in seiner geschichtlichen Rivalität zum Christentum« hervortritt. – Im Zusammenhang mit der Religionsfreiheit ist dieser Frage Mariano Delgado nachgegangen in seinem Aufsatz: Toleranz und Religionsfreiheit. Konvergenz und Divergenz zwischen Europa und der isla-

mischen Welt, in: Urs ALTERMATT, Mariano DELGADO, Guido VERGAUWEN (Hg.), *Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag*, Band 1, Stuttgart/Berlin/Köln 2006, 325–347. 48 Vgl. meinen Aufsatz: Erkenntnis in der Volkskunde. Die Bedeutung von Giambattista Vico für die Theorie- und Methoden-Diskussion (1977), jetzt in: BAUMER, *Begegnungen* (wie Anm. 26), 69–87. 49 Karl JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949. 50 Hans Urs von BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, Ein Grundriss. Neue Fassung, Einsiedeln 1959. 51 Drei Bände und ein Registerband, total 3268 Spalten, Olten und Freiburg im Breisgau, 1954, 2. Auflage 1958. 52 Roland BRETON, *Les Ethnies*, Paris 1981, hier: Tabelle auf S. 16 mit nachfolgenden Erläuterungen. 53 LACOSTE, *Dictionnaire* (vgl. Anm. 42), in der grundlegenden Einleitung des Werkes, 30. 54 Die Übersetzung dieses Satzes stammt aus meinem Aufsatz »Geopolitik und Theologie der Ostkirchen« in: Iso BAUMER / Guido VERGAUWEN (Hg.), *Ökumene*. Das eine Ziel – die vielen Wege, Freiburg Schweiz 1995; in französischer Überarbeitung: Géopolitique et Théologie des Eglises orientales, in: *Le Lien* (Beyrouth) 62 (1997) no. 1, 64–73, no. 2, 65–72. Wegleitend bei meinen geopolitischen

Vergangenheit. Die Ansprüche der Muslime im Westen und die früheren und gegenwärtigen Erfahrungen der Christen unter muslimischer Herrschaft (oder doch: in muslimischen Mehrheitsverhältnissen) muss sorgfältig erwogen werden.⁴⁶ Sicher aber ist es ein empfehlenswertes Ziel, »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« (Nostra Aetate, 3). Die bis in die Mitte unseres Jahrhunderts vorherrschende Verkennung des Islams bzw. seine einseitig negative Beurteilung darf m. E. heute nicht ins Gegenteil umschlagen, das darin besteht, dass man jede Kritik religiöser und juristischer Art als »Aufbau (bzw. Perpetuierung) eines Feindbildes« denunziert. Man beginnt sich heute vermehrt gegen eine blauäugige Islamfreundlichkeit zu wehren, die ja auch nicht hilfreich ist.⁴⁷

3 Von Newman zu heute

3.1 Geopolitik als Beurteilungshilfe

Der Versuch Newmans, an die Geschichte der Türken in ihrer Beziehung zur Christenheit (bzw. zu Europa) vorwiegend geschichtsphilosophische Maßstäbe anzulegen, muss als gescheitert betrachtet werden. Die Kenntnisgrundlage war zu schmal – wofür er nichts konnte –, und der unreflektierte eurozentrische und kirchlich-konfessionelle Standpunkt war nicht hilfreich für eine ausgewogene Beurteilung. Es stellt sich die Frage, ob (trans-)regionale historische Abläufe einer geschichtsphilosophischen Betrachtung überhaupt zugänglich sind. Sie können viel zu leicht falsifiziert werden. Die Geschichtsphilosophie wendet sich mit mehr Ertrag der Weltgeschichte zu. Ihre Ausführungen sind auch dann sehr oft erwägenswert, wenn die Voraussetzungen an historischen Kenntnissen unterdessen relativiert werden müssen.⁴⁸ Doch sind alle Entwürfe kaum je vollständig konsensfähig. So hat Karl Jaspers versucht, mit dem Begriff der »Achsenzeit« einer einseitig christlich akzentuierten *Geschichtsphilosophie* zu entrinne,⁴⁹ während Hans Urs von Balthasar in seinem geschichtstheologischen Entwurf selbstverständlich von Jesus Christus als Angelpunkt aller Zeitlichkeit und Geschichte ausgeht.⁵⁰ Als gigantisches Unternehmen, aus christlich-abendländischer Sicht – aber höchst weltoffen – die gesamte Weltgeschichte darzustellen, ist immer noch das *Handbuch der Weltgeschichte* von Alexander Randa⁵¹ mit weit über 150 Mitarbeitern zu erwähnen, das den Stoff übersichtlich, innerlich zusammenhängend und mit Verweisen und Registern leicht erschließbar ausbreitet.

Fruchtbarer sind andere Kategorien, wenn es um die Erschliessung regionaler Tatbestände geht. Ich möchte nur zwei Entwürfe vorstellen, die sich sehr gut auf unsere Fragestellung anwenden lassen. Sie beziehen sich auf den Begriff der Ethnie⁵² – den ich hier nicht näher behandeln kann – bzw. den der Geopolitik⁵³, von dem ich auch nur eine der Überlegung wertige Definition vorlegen will:

»Die Geopolitik untersucht

die Auseinandersetzungen um die *Macht*

in bestimmten *Gebieten*

und deren *Widerhall in der [öffentlichen] Meinung*;

aufgrund einer Anzahl von *Vorstellungen* kann man

die *strategische Bedeutung*

oder den *symbolischen Wert* dieser Gebiete erfassen,

welche Spielball oder Austragungsort von *Rivalitäten und Auseinandersetzungen* sind.«⁵⁴

Die Definition von Y. Lacoste kann auch die Ereignisse im Osmanenreich und in der modernen Türkei besser verstehen lassen. Die einzelnen Ausdrücke sind wertneutral und darum vielseitig verwendbar. Das sieht man etwa am Begriff der »Vorstellungen« (*représentations*), die jemand bzw. ein Kollektiv von einem Geschehen hat, oder am »Widerhall in der öffentlichen Meinung«, der ja die Ereignisse nicht unbedingt sachgerecht wahrnimmt. Mit deskriptiven Begriffen kommt man weiter als mit weltanschaulich-emotionalen.

3.2 Dialog

Damit sind wir wieder – von der Besprechung einer kleinen Abhandlung von Newman als »Exempel« für die Schwierigkeit jeweils zeitgenössischer Analysen ausgehend – in unsere Zeit zurückgekehrt. Es gibt ja zu denken, dass jetzt – da man z. B. ein »Projekt Weltethos« vorstellt (»Kein Weltfriede ohne Religionsfrieden«)⁵⁵ – überall auf der Welt Konflikte neu aufbrechen, die zwar als primär national, ökonomisch, sozial, politisch usw. eingestuft werden, in denen aber der religiöse Faktor immer auch (manchmal virulent) präsent ist oder als Vorwand genommen wird: es genügt an Irak, den Balkan, die Molukken, den Sudan oder Indien zu denken.⁵⁶

Ein Dialog mit dem Islam ist unausweichlich – fragt sich nur, auf welcher Ebene er zu bewerkstelligen ist. P. Dr. Josef Maalouf, griechisch-katholisch-melkitischer Priester aus dem Libanon, hat Küngs »Projekt Weltethos« ins Arabische übersetzt und ist aus eigener Erfahrung der Überzeugung, dass nur ein ethischer Dialog Aussicht auf Erfolg hat. Seiner Meinung nach muss ein dogmatischer, aber auch ein historisch-politischer Dialog (vorläufig wenigstens) scheitern.⁵⁷ Selbst ein Dialog auf mystischer Ebene, wie ihn u. a. Louis Massignon pflegte, ist nur wenigen Gesprächspartnern auf beiden Seiten möglich.⁵⁸ Zuletzt bleibt nur der Versuch loyalen Zusammenlebens und der Nachdruck auf das Lebensrecht aller Menschen, oder auch nur das Gebet und die Hingabe, wie es die sieben Trappisten in Algerien vor-gelebt und vor-gestorben haben. Aber auch ihr Zeugnis musste ergänzt werden durch das mehr realitätsbezogene des Bischofs von Oran, Pierre Claverie, der dann ebenso wie die Trappisten und andere Christen – nebst Zehntausenden von Muslimen – Opfer des islamistischen Terrorismus wurde.⁵⁹

Was oben am Beispiel einer längst vergessenen und dennoch bedenkenswerten Schrift von John Henry Newman dargelegt wurde, könnte sehr gut mit folgenden Worten aus einer Tagung zum Thema »Gottesstaat oder Staat ohne Gott« zusammengefasst werden⁶⁰:

Studien waren mir außer der Zeitschrift »Hérodote« und dem Nachschlagewerk von LACOSTE, *Dictionnaire* (wie Anm. 42) die Bücher von François THUAL, von denen ich erwähne: *Géopolitique de l'Orthodoxie*, Paris 1993, 2. Aufl. 1994, *Le douaire de Byzance. Territoires et Identités de l'Orthodoxie*, Paris 1998 sowie André DULAIT / François THUAL, *Bagdad 2000. L'avenir géopolitique de l'Irak*, Paris 1999. Aus der gleichen »Schule«: Blandine CHÉLINI-PONT / Raphaël LIOGIER, *Géopolitique du christianisme*, Paris 2003.

55 HANS KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990 und seine Fernsehreihe von 1999 zum gleichen Thema, worin er die großen Weltreligionen

aus seiner Sicht darstellt mit dem ständigen Verweis auf die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Verständigung unter ihnen als Voraussetzung einer Verständigung unter Völkern und weltweit überhaupt. – Dass mit ihm nicht jedermann einig geht, kann man nachlesen bei: Robert SPAEMANN, *Weltethos als »Projekt«*, in: DERS., *Grenzen*. Zur ethischen Dimension des Handelns, Stuttgart 2001, 525–538.

56 Ganz eindeutig vertritt der Islamologe und Orientalist Jean-Paul Roux die These, dass die treibenden Kräfte letztlich doch immer die religiösen Vorstellungen (Lacoste würde sagen: les représentations) sind, wenn

auch kaum die religiösen Überzeugungen (convictions): Jean-Paul ROUX, *Un choc de religions. La longue guerre de l'islam et de la chrétienté 622–2007*, Paris 2007, wobei er sich bewusst ist, dass er im Titel eigentlich beifügen müsste: et de la civilisation post-chrétienne.

57 Im Anschluss an diesen Vortrag und die Diskussion darüber verfasste ich eine kurze Notiz »Zugänge zum christlich-islamischen Gespräch«, in: *Heiliges Land* (Luzern) 95 (2000) H. 2, 10–12.

58 ISO BAUMER, *Gastfreundschaft, stellvertretende Hingabe, verpflichtendes Wort*, Fürsprache: Louis Massignon (1883–1962) – Pilger des Absoluten, in: *CIBEDO* (Beiträge zum

- ♦ »Islam ist nicht gleich Islam – das wird all denen einleuchten, die auf die offenkundige Vielfalt islamischer Denk- und Lebensformen blicken, und jene stören, die Islam in erster Linie als normative Tradition verstehen, deren notwendige Einheitlichkeit sie betonen.
- ♦ Islam ist nicht gleich Islamismus – das wird diejenigen überzeugen, die sich an die Realitäten halten, und jene irritieren, die im Einklang mit dem islamistischen Credo im Islam Religion und Politik zwingend und unauflöslich miteinander verbunden glauben.
- ♦ Islamismus ist nicht gleich Gewalt – das wird auf den Widerspruch derer stossen, die Islamismus eng definieren und auf bestimmte (militante) Gruppierungen beschränken, die sie politisch bekämpfen.

Wenn Islam sich aber – auf einheitlicher normativer Quellenbasis – in unterschiedlichen Formen manifestiert und daher stets plural gedacht werden muss, wird man in politischen Fragen keine Einheitlichkeit erwarten dürfen. Die normativen Quellen formulieren keine spezifisch islamische politische Doktrin. Damit fällt auch jede Argumentation, im Islam seien Religion und Staat in vorgegebener Weise miteinander verbunden: Weder lässt sich behaupten, sie müssten unauflöslich miteinander verknüpft, noch aber, sie müssten notwendig voneinander getrennt sein. Sowohl die theokratische wie die säkulare Lösung bilden lediglich extreme Möglichkeiten politischer Gestaltung; sie sind Idealtypen, die in Vergangenheit und Gegenwart kaum je rein anzutreffen waren. Das gilt für das frühe Kalifat der Umayyaden ebenso wie für das späte der Osmanen, und für die Islamische Republik Iran ebenso wie für die Türkische Republik. «

Wendet man den Blick vom politischen Aspekt des Islam zum religiösen, so muss man sich fragen: Welche Arten der Annäherung erheischt das religiöse Phänomen – ganz allgemein, und dann in Hinsicht auf den Islam. Der Hauptredner an einer Tagung, die diesem Thema gewidmet war, schloss seinen Vortrag mit folgenden Worten, denen ich mich auch anschliessen möchte: »Die Religionen, so scheint mir, sind Vorratsräume spiritueller Energien, die zum Guten wie zum Bösen gebraucht werden können. Der Islam ist einer dieser Vorratsräume; ich würde sagen: eines dieser Ausstrahlungszentren. Jenseits aller Ideologie und jeder politischen und religiösen Propaganda ist der Islam wahrhaft eine Religion: eine Religion, die einen Glauben mit sich trägt, dessen weiteres Schicksal allein Gott kennt.«⁶¹

Newman steht mit seinem Werk in der Tradition europäischer Auseinandersetzung mit dem Islam. Er wollte zwei geographisch-geschichtlich-politische Größen vergleichen: Europa und die Türkei (Osmanenreich), aber er meinte zwei Religionen, das Christentum (näherhin die katholische Kirche) und den Islam. Dass die Türkei einmal zu Europa gehören könnte, daran konnte Newman nicht im Geringsten denken.⁶² Während man sich auf

Gespräch zwischen Christen und Muslimen) 10 (1996) Nr.1, 11–25; frühere Fassung in: *IkaZ Communio* 23 (1994) 449–467. Neu abgedruckt in: BAUMER, *Begegnungen* (wie Anm. 26), 211–236. In veränderter Fassung von Lea SVANCAROVÁ ins Tschechische übersetzt: *Teologický sborník* (Brno/Brünn) 2/99, 74–89. 59 Sie sind im deutschen Sprachbereich viel zu wenig bekannt. Ich habe ihnen und den übrigen algerischen Blutzugehörigen darum eine Schrift gewidmet: Iso BAUMER, *Das Glaubenszeugnis algerischer Christen*. Ein Beitrag zum interreligiösen Dialog, Freiburg Schweiz 2001.

60 Gudrun KRÄMER, Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik im Islam, in: Severin J. LEDERHILGER (Hg.), *Gottesstaat oder Staat ohne Gott*. Politische Theologie in Judentum, Christentum und Islam, Frankfurt a. M. 2003, 91–103.

61 Jacques WAARDENBURG, *L'islam: une religion*. Suivi d'un débat: Quels types d'approches requiert le phénomène religieux, Genève 1989, hier: S. 50 (von mir aus dem Französischen übersetzt). Das Doppelphänomen von Religion und Staat im Islam ist auch Thema einer NZZ-Beilage unter dem Sammel-Titel »Islam – wohin?« in Nr. 51 vom 2./3. März 2002, 81–92. Und schon vorher: Faray SARKOHI, Islam als Religion und Staatsideologie.

Aspekte einer schwierigen Symbiose, in: NZZ Nr. 28 vom 3./4. Februar 2001, 83 (und weitere Artikel auf S. 84). Aus evangelischer Sicht: Tharwat KADES, *Der Dialog zwischen Christen und Muslimen im Spannungsfeld von Tradition und Moderne* (Theion XXI), Frankfurt a. M. u. a. 2008.

62 Aus neuester Sicht hat die NZZ die Thematik wieder aufgenommen (Nr. 32 vom 8./9. Februar 2003) 73–74 (in der Beilage »Literatur und Kunst«). – Ganz allgemein: *Krisenherd Naher Osten*. Konflikte zwischen Mittelmeer und Persischem Golf. NZZ Fokus Nr. 33 / September 2007.

»europäischer« Seite bemüht, die Missverständnisse zwischen Islam und (christlichem und unchristlichem) Westen abzubauen, kann man das Gleiche nicht unbedingt von türkischer Seite feststellen.⁶³ Das Thema, das Newman aufgegriffen hat, bleibt also von brennender Aktualität. Es stellt uns nämlich vor die Aufgabe, den Islam verstehen zu wollen⁶⁴ – aber nicht blindlings, sondern in entschiedenem Festhalten abendländischer Errungenschaften.

Wir sollten vor allem den Christen im Nahen und Mittleren Osten ihre Rolle zubilligen und sie darin unterstützen, Brücke zu sein: »Brücke zwischen Christentum und Islam, zwischen Orient und Okzident auf der kulturellen Ebene (gegenwärtig spielen die Christen diese Rolle ganz gründlich in der arabischen Welt), Brücke zwischen Christen auf der ökumenischen Ebene. Desgleichen können die nach dem Westen ausgewanderten und dort eingewurzelten orientalischen Christen eine sehr nützliche Brücke schlagen zwischen dem (christlichen und muslimischen) Orient und dem Okzident. Auf diese Weise können sie eine wesentliche Rolle spielen im Dialog der Kulturen und Zivilisationen, wie auch im interreligiösen Dialog. Aber, wie jedermann weiss, muss eine Brücke, die das auch wirklich sein will, die beiden Ufer eines Flusses verbinden, beiden Ufern zugehören. Überdies – und das ist das Härteste – die ›Berufung‹ einer Brücke – ihr Wesen – besteht darin, jedermann sie überqueren zu lassen, um auf die andere Seite zu kommen, und das ist nie angenehm.«⁶⁵ Man wird sagen dürfen, dass die Westmächte ihre Aufgabe in der Unterstützung, ja auch nur in der Wahrnehmung der Ostchristen in sträflicher Weise vermissen lassen. Wenn die Westmächte von den Ostchristen nicht lernen wollen, ist das zu ihrem eigenen Schaden, der sich langfristig bemerkbar machen wird.

63 Rik DE GENDT, La Turquie et l'islam aux portes de l'Europe, in: *Chosir* (Genève) No 489 (septembre 2000), 18-21. Der Verf. berichtet über eine internationale Tagung in Istanbul vom 3. bis 7. Mai 2000 zum Thema: »Die Religion in der Türkei am Vorabend ihres Eintritts in die Europäische Union«. Was dort von offizieller türkischer Seite verbreitet wurde, muss schon nachdenklich stimmen. Nur schon in 10 Jahren (1989-1999) ist der Christenanteil an der Gesamtbevölkerung von 1,7 % auf 0,2 % zusammengeschrumpft. Die Situation kann, wer sich – wie der Verfasser dieser Studie – einmal in Istanbul aufhielt und mit einigen christlichen Vertretern (griechisch-orthodoxen, armenisch-apostolischen, römisch-katholischen) die Lage besprechen konnte, mit Händen greifen.

64 Xavière REMACLE, *Comprendre la culture arabo-musulmane*, Lyon 2002 – ich würde nur beifügen, dass es sich darum handelt, überhaupt die islamische Kultur zu verstehen, auch die iranisch-muslimische, indisch-muslimische, türkisch-muslimische, südost-asiatisch-muslimische usw. Und umgekehrt gilt: Man muss sich bewusst sein, dass die islamische Kultur sich mit der europäischen auseinandersetzen muss. Eindrücklich hat dies ein zweieinhalbstündiger TV-Film auf *Arte* gezeigt »Der zersprungene Spiegel – Muslime Europas, Christen des Orients« (Hinweis in *NZZ* Nr. 280 1.12.2006, S.48); das zugehörige Buch Jacques DEBS, *Musulmans d'Europe, Chrétiens d'Orient*, Paris / Tel Aviv 2006.

65 Kamil SAHIR KAMIL, *Le christianisme du Proche-Orient, modèle d'une diversité conviviale?*, in dem am Ende von Anm. 54 zitierten Werk von CHÉLINI-PONT / LIOGIER, *Géopolitique du christianisme*, 135-146, hier: S. 146, von mir aus dem Französischen übersetzt. – P. Kamil Sahir Kamil S. J., Professor in Kairo und Beirut, hielt am 16. Mai 2002 einen hervorragenden Vortrag in der Aula der Universität Freiburg Schweiz über das Verhältnis Islam/Christentum. – Christoph Kardinal Schönborn hat an einer internationalen Konferenz »Europe and the Arab World« in Wien (17.-19. Dezember 2008) unterstrichen, dass die orientalischen Christen arabischer Sprache eine »Brücke der Verständigung und des Friedens« zwischen Europa und der Arabischen Welt darstellen (*KIPA*, Freiburg Schweiz Nr. 354 vom 19.12.2008, S. 13).

Zusammenfassung

Eine Schrift von 1854, herausgegangen aus Vorträgen des späteren Kardinals J. H. Newman, wird hier vorgestellt, weil das Thema erneut hoch aktuell ist. Newman sprach aus Anlass des drohenden und dann ausgebrochenen Krimkriegs, wir stehen in der Diskussion um den Beitritt der Türkei zur EU, aber auch in allen Ländern der westlichen Welt in Kontakt mit Muslimen. Doch handelt es sich nicht nur um eine politische, sondern auch um eine theologische Frage, nämlich um das Verhältnis von Christentum und Islam. Am kompetentesten könnten sich dazu die seit Jahrhunderten unter dem Islam lebenden Ostchristen äussern, deren Stimme aber kaum gehört wird. Der Essai von Newman lehrt auch Vorsicht im Urteilen: denn vieles hängt vom Wissensstand in den Einzelwissenschaften und von neuen Erkenntnissen in der Theologie ab. Geopolitische Einsichten könnten ernüchternd wirken und den Dialog versachlichen.

Summary

The contribution presents an essay from 1854, the product of talks given by the later Cardinal J. H. Newman, since its theme is once again highly topical. Newman talked on the occasion of the imminent Crimean War which then broke out, and we are in the midst of a discussion about Turkey's joining the EU, but also standing in all the countries of the Western world in contact with Muslims. Yet this is not only a political question, but also a theological one, that is, one concerning the relationship between Christianity and Islam. Eastern Christians who have lived under Islam for centuries could speak most competently about this, but their voices are hardly being heard. Newman's essay also teaches circumspection when judging, for much depends on the state of knowledge in the individual disciplines and on new findings in theology. Geopolitical insights could have a sobering effect and make the dialogue more objective.

Sumario

El artículo presenta una publicación de 1854, la compilación de unas conferencias dadas por el futuro cardenal J. H. Newman, porque el tema es de renovada actualidad. Newman tomó la palabra con la guerra de Crimea en el horizonte, hoy se discute sobre la entrada de Turquía en la Unión Europea, pero también estamos en contacto con musulmanes en todos los países del mundo occidental. Pero no se trata sólo de una cuestión política, sino también teológica, es decir, de la cuestión de la relación entre cristianismo e islam. Los más competentes en esta materia son los cristianos orientales que desde siglos viven bajo el islam, pero su voz apenas se percibe. El ensayo de Newman nos enseña también a ser prudentes en los juicios, pues muchas cosas dependen del estado del saber en las diferentes ciencias así como de nuevos conocimientos en la teología. Consideraciones geopolíticas podrían tener una influencia serena y aterrizar el diálogo.

Die Jungfrau Maria als Schlachthelferin

Chilenische Marienerscheinungen zur Zeit der Conquista

von Oliver Grasmück

Auch in Chile kommen, wie in ganz Lateinamerika, seit dem 19. Jahrhundert Berichte über Marienerscheinungen in der Traditionslinie der großen europäischen Erscheinungen Lourdes (1858) und Fátima (1917) bis in die Gegenwart hinein immer wieder vor, auch wenn diese zumeist nur ein kaum über das Lokale hinausgehendes Interesse erregen.¹ Jedoch ist bereits aus der Zeit der spanischen Eroberung des späteren »Generalkapitanats Chile« ein in mehreren Versionen und Kontexten auftauchender Erscheinungsbericht überliefert: die Jungfrau Maria als »real-sichtbar« erscheinende Schlachthelferin auf Seiten der spanischen Conquistadoren, zumeist begleitet (oder auch vertreten) durch den Apostel Jakobus d. Ä. (span. Santiago). Diese »ersten Erscheinungen« der Jungfrau Maria in Chile in der Mitte des 16. Jahrhunderts erlangten zwar weder in der religiösen Überlieferung noch im Sinne der Verehrung eine herausragende Bedeutung, doch waren sie wichtig genug, um in zahlreichen chilenischen Chroniken und Geschichtswerken in immer wieder neuen Varianten tradiert zu werden, und sie sind bis zum heutigen Tag in lokalen chilenischen Mariendevotionen präsent. Im Folgenden soll nun auf diese Überlieferungen ein näherer Blick geworfen und sie sollen gleichzeitig in einen größeren spanischen und lateinamerikanischen Kontext eingebettet werden.

1 Valdivias Expedition und die »himmlische Rettung« der Stadt Santiago

Nachdem ein erster Versuch, das Gebiet des heutigen Chiles zu erobern, unter Diego de Almagro (1475-8.7.1538) in den Jahren 1535-1537 gescheitert war, brach im Jahr 1540 erneut eine Expedition, diesmal unter dem Befehl von Pedro de Valdivia (um 1500-25.12.1553) von Cuzco aus in Richtung Süden auf. Valdivia durchquerte mit seinen Soldaten zunächst ohne nennenswerte militärische Auseinandersetzungen die Atacama-Wüste. Etwa ab der Höhe des Copiapó-Tals trafen die Spanier jedoch vermehrt auf indigenen Widerstand. Trotz dieser Schwierigkeiten erreichte Valdivias Expedition nach etwa einem Jahr – vermutlich im Februar 1541 – das fruchtbare Mapochotal und gründete dort die spätere Hauptstadt Chiles unter dem Namen »Santiago de la Nueva Extremadura«. Nachdem es den Conquistadoren zunächst gelungen war, sich in der Umgebung Santiagos militärisch zu behaupten, griffen die *indígenas* die neugegründete Siedlung im September 1541 erneut an.² Valdivia selbst war mit einem Teil seiner Truppen mittlerweile weiter nach Süden vorgedrungen. Nach zweitägigen Kämpfen konnten die Spanier schließlich – angetrieben von der spanischen Gefährtin Valdivias, Inés Suárez – in einem gewagten Ausfall, an dem Suárez in voller Rüstung teilnahm, die *indígenas* in die Flucht schlagen.

Mit dieser ersten Schlacht um das neugegründete Santiago wird nun erstmals auch der Bericht über eine Erscheinung der Jungfrau Maria bzw. des Apostels Jakobus in Chile und deren wundersames Eingreifen in die Schlacht in Verbindung gebracht. Pedro de Valdivia selbst deutet in einem seiner Briefe (Brief II,³ La Serena, 4.9.1545) an Kaiser Karl V. (14.2.1500-21.9.1558) die religiöse Zuschreibung des unerwarteten Sieges zumindest kurz an, indem er diesen der Gunst des Apostels zuschreibt: »Dann erhielt ich die Nachricht, daß sich das ganze Land zu zwei Parteien zusammengeschlossen hatte, um gegen uns Krieg zu führen. Mit neunzig Leuten zog ich aus, um den stärkeren Teil anzugreifen und ließ meinen Stellvertreter mit fünfzig Mann, dreißig davon zu Pferde, zum Schutz der Stadt zurück. Doch während ich mit den einen zu tun hatte, fielen die anderen über die Stadt her und kämpften einen ganzen Tag lang mit den Christen. Dabei töteten sie dreiundzwanzig Pferde und vier Christen und legten die ganze Stadt [...] in Schutt und Asche, [...]. Schließlich, bei Einbruch der Nacht, zeigten die Christen dank ihres Anführers solchen Kampfgeist, daß sie, obwohl alle verwundet waren, [mit der Hilfe des Herrn Sanctiago [sic!]; Zusatz fehlt in der Übers., Hervorh. OG] Verwirrung unter den Indianern stifteten und eine große Zahl von ihnen töteten.«⁴

Erst bei späteren Chronisten finden sich ausführliche Beschreibungen des mutmaßlichen himmlischen Eingreifens in diese erste Schlacht um Santiago, in denen auch eine Erscheinung der Jungfrau Maria ihren zentralen Platz hat. Diese schließlich wurden fester Bestandteil traditioneller chilenischer Historiographie. Die älteste Version der Schlachtenhelferüberlieferung von Santiago findet sich in der *Crónica del Reino de Chile* des Pedro Mariño de Lobera (um 1520-1595):⁵ »Und obwohl schon das Tageslicht zu fehlen begann, ohne dass sich der Sieg einer Seite abgezeichnet hätte, fingen die Indios aufgrund all dessen an nachzulassen und verloren das Terrain der Stadt; und die unseren wurden ermutigt durch ihre Lauheit; und indem sie sich alle an einem Platz versammelten, zogen sie los mit großer Heftigkeit und riefen dabei den Namen der ruhmreichen Jungfrau Maria, unserer Herrin, und des ruhmreichen Apostels Santiago an; unter deren Schirmherrschaft stehend sahen sie, wie sich die Indios geordnet in Richtung des Flusses zurückzogen: [...] Die Christen waren schließlich müde geworden, soviel herumzulaufen und nach so vielen Männern mit ihren Lanzen zu stechen, und gingen sich in der Stadt zu sammeln, wobei sie

1 Eine der großen Ausnahme in der chilenischen Religionsgeschichte war die Marienerscheinung von Peñablanca (nahe Valparaíso), die in der Jahresmitte 1983, einem der ersten großen »Krisenjahre« der Pinochet-Diktatur, bis zu über 100.000 Menschen anzog, monatelang eines der wichtigsten Medienereignisse des Landes blieb und eine kontroverse öffentliche Diskussion auslöste, innerhalb derer v. a. seitens der katholischen Amtskirche der Verdacht einer politisch motivierten Manipulation durch die Militärregierung aufkam. Umgeben von einem sich rasch ausbildenden Unterstützerkreis setzten sich die Erscheinungen des Visionärs Miguel Ángel Poblete Poblete bis Juni 1988 fort. Bis heute existiert auf dem Erscheinungshügel ein von seinen Anhängern regelmäßig besuchtes kleines Heiligtum, ausführlich vgl. Oliver GRASMÜCK, *Peñablanca,*

Chile (1983-1988). Eine Marienerscheinung unter der Pinochet Diktatur, Dissertation Universität Bremen, Berlin vorr. 2009.

2 Vgl. Pedro de VALDIVIA, *Die alltägliche Conquista*, Zwölf Briefe des Pedro de Valdivia von der Eroberung Chiles 1545-1552, hg. und übers. von Petra MAY und Wolfgang REINHARD, Frankfurt/M. 1995, 14f.

3 Die Nummerierung der Briefe Valdivias folgt: Pedro de VALDIVIA, *Cartas de Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de Chile*, ed. facs. dispuesta y anotada por José Toribio MEDINA, Sevilla 1929.

4 Ebd., 21, Übers.: VALDIVIA, *Conquista* (wie Anm. 2), 24. Der auf denselben Tag datierte Brief an Hernando Pizarro (ebd., 51-72) erwähnt zwar die Schlacht, enthält aber kei-

nen Hinweis auf ein entsprechendes Wunder, vgl. Diego BARROS ARANA, *Historia general de Chile*, Teil 1: Los indígenas. Descubrimiento y Conquista, Santiago de Chile 2000 (1887), 194.

5 Der Soldat Mariño de Lobera war Teilnehmer der Expedition Valdivias und verfasste in seinen letzten Lebensjahren in Lima die genannte *Crónica*, deren Manuskript er dem Jesuitenpater Bartolomé de Escobar (1561-1624) zur Veröffentlichung überließ, wozu es jedoch nicht kam. Erst 1865 erschien der Text gedruckt im Rahmen einer Edition chilenischer Geschichtswerke. Es ist unklar, ob der ausführliche Bericht über das wundersame Eingreifen der Jungfrau Maria und des Apostels Jakobus in die Schlacht um Santiago von Mariño de Lobera selbst oder von seinem Editor Escobar stammt, vgl. BARROS ARANA, *Historia* (wie Anm. 4), 194, Anm. 17.

viele gefangene Indios in Händen ihrer indianischen Hilfstruppen [*yanaconas de servicio*] vor sich her führten, und diese waren angsterfüllt und erzählten erregt, dass jener Reiter auf dem weißen Pferd, der sie in dem ersten Kampf besiegt habe auch wieder in diesem gegen sie kämpfte, und dass er es gewesen sei, der gegen sie Krieg geführt habe und sie mit der Heftigkeit seiner Kräfte und der Strenge seines Aussehens in große Furcht versetzt hätte. Außer diesem verkündeten sie, dass, als das Scharmützel auf seinem Höhepunkt war, aus der Stadt eine Frau heraus gekommen sei, die ihnen Erde in die Augen geworfen habe und sie geblendet habe, so dass sie die Christen nicht mehr gesehen hätten und gezwungen waren, vor dem Feind zu fliehen, ohne zu wissen, wohin ihre Füße traten und ob sie im Himmel seien oder auf der Erde. [...] Und um sich noch mehr zu rächen, stellten sie Doña Ines Juarez vor sie hin, und sagten ihnen, dass dies die Frau gewesen sein muss, die sie gesehen haben und die ihnen die Sicht genommen hat; doch als sie sie sahen, machten viele von ihnen sich lustig und sagten, dass zwischen der einen und der anderen ein solcher Unterschied sei wie zwischen der dunklen Nacht mitten im Winter und dem hellen, wolkenlosen Tag, wenn die Sonne ihn im Frühling erhellt. Indem es den Spanier so durch diese gegebenen, unzweifelhaften Informationen beglaubigt worden war, dankten sie Gott und seiner heiligen Mutter für diese so große Wohltat: Und um der erhabenen Königin des Himmels Dankbarkeit zu erweisen, erbauten sie ihr eine Kirche mit dem Namen Nuestra Señora del Socorro [Mariahilf]«. ⁶

Der zitierte Bericht bei Mariño de Lobera wird in der legendarischen Chronologie zwar am weitesten zurückdatiert, setzt jedoch überlieferungsgeschichtlich gesehen wohl die im Folgenden noch zu betrachtenden Schlachtenhelferüberlieferungen an anderen Orten des kolonialen Chiles, aber auch aus Perú und Mexiko (s. u. 3) voraus, wie etwa die von Valdivia selbst in einem seiner späteren Briefe geschilderte Erscheinung während der Schlacht von Penco/Concepción. Man könnte sagen, dass das Schlachtenhelfermotiv mit der Jungfrau Maria und dem Apostel Jakobus als »handelnde himmlische Personen« ein regelrechter Begleiter der Conquista und deren religiöser Ausdeutung und Legitimation durch die spanischen Eroberer war. Die hier zitierte Textstelle führt bereits die zentralen Strukturelemente der Überlieferung vor Augen: Anrufung der Jungfrau Maria und des Apostels Santiago um Hilfe, sichtbares Erscheinen für *indígenas* oder aber für *indígenas* und Spanier gleichermaßen, Vertreibung der Feinde durch den Anblick, durch Blenden mit Staub (in anderen Versionen auch durch direkte Ansprache) seitens der Jungfrau, durch tatsächliches Eingreifen in die Schlacht seitens des Apostels, Sieg der Spanier durch das direkte Eingreifen der himmlischen Mächte. ⁷

2 Die Jungfrau Maria als Schlachtenhelferin in Südchile

Während das neu gegründete Santiago – trotz des spanischen Sieges – fast vollständig niederbrannte, traf Pedro de Valdivia, der mit einem Teil seines Invasionsheeres weiter nach Süden gezogen war, nun selbst auf erbitterten militärischen Widerstand der dortigen indigenen Bevölkerung. Die Mapuche südlich des Río Maule, die von den Spaniern »Araukanier« genannt wurden, hatten schon den zahlreichen Eroberungsversuchen der Inka stand gehalten und waren – im Gegensatz zu den Einwohnern des Valle Central – nie Teil des Inkareichs gewesen. Nun wehrten sie sich ebenso gegen die neuen, die spanischen Eroberer. Anfang des Jahres 1550 nun – nach aufreibenden Kämpfen – hatte Valdivia sich entschlossen, mit seinen Truppen einige Zeit auszuruhen. An einer Stelle, welche die indigene Bevölkerung Pegnco bzw. Penco nannte, errichteten die Spanier ein befestigtes

Heerlager und gründeten unweit davon eine neue Stadt unter dem Namen »Concepción de la Nueva Extremadura«. Wie kaum anders zu erwarten, waren sie auch hier erneuten Angriffen der Mapuche ausgesetzt. Im Kontext dieser militärischen Auseinandersetzungen taucht nun die – im Gegensatz zum Bericht über die Schlacht von Santiago – überlieferungsgeschichtlich älteste chilenische Version des Berichts vom Erscheinen der Jungfrau Maria und des Apostels Santiago als Schlachtenhelfer auf. Valdivia erwähnt das wundersam-siegreiche Eingreifen in die Schlacht um Penco, die er auf den 12.3.1550 datiert, in seinem Brief VIII an Kaiser Karl V. vom 15.10.1550. Dabei deutet er das Eingreifen der himmlischen Helfer nicht nur militärisch, sondern ebenso religiös. Was sich hier laut der Schilderung Valdivias abspielt, ist nicht nur ein Kampf der Spanier gegen die Mapuche und ihre »falsche« Religion, sondern ein Kampf der Christen und ihres Gottes gegen den Teufel selbst – den Anführer der Mapuche – und dessen Verehrung:

»Mit Gottes Hilfe, dem Beistand Unserer lieben Frau und des Apostels St. Jakob, die sich uns bei diesem Feldzug gnädig zeigten und den Indianern erschienen, wovon später noch berichtet wird, befriedete ich in vier Monaten die ganze Gegend, deren Bewohner nun der Stadt, die ich hier angelegt habe, untertänig sind. [...] Anscheinend will unser Gott dieses Land in seinem Dienst erhalten, auf daß er darin verehrt werde und der Teufel daraus entweiche, der hier so lange verehrt wurde. Denn die Indianer sagen, daß an dem Tag, als sie gegen unser Fort zogen, gerade in dem Augenblick, als die Reiter sie angriffen, plötzlich inmitten ihrer Haufen ein alter Mann auf einem weißen Pferde erschien und ihnen zurief: ›Flieh alle, diese Christen werden euch töten‹, und so groß war der Schrecken, der sie ergriff, daß sie flohen. Weiter erzählten sie, drei Tage vorher, als sie den *Bio-Bio* überschritten, um uns zu überfallen, sei bei ihnen an einem Samstag, gerade um die Mittagszeit, ein Komet niedergegangen. Viele Christen sahen ihn auch von unserem Fort aus in jene Richtung ziehen, viel leuchtender als andere Kometen, die sie früher beobachtet hatten. Nachdem er niedergegangen war, trat eine sehr schöne weißgekleidete Frau daraus hervor und sprach zu ihnen: ›Unterwerft euch den Christen und leistet ihnen nicht länger Widerstand, denn sie sind sehr tapfer und werden euch alle töten.‹ Als die Frau wieder aus ihrer Mitte verschwand, kam Satan, ihr Patron und Führer und sagte ihnen, sie sollten sich massenhaft zusammenrotten, und er werde mit ihnen ziehen; denn wenn wir solche Scharen von Feinden auf uns zukommen sähen, würden wir vor Angst tot umfallen, und so hätten sie den Angriff fortgesetzt.«⁸

Noch ein zweites Mal taucht die ausführliche Schilderung Valdivias auf, namentlich in dem Brief an seine Bevollmächtigten bei Hofe vom selben Tag.⁹ Interessant ist ein Detail, das sonst in keiner Variante der Schlachtenhelferüberlieferung auftaucht: die Jungfrau Maria sei aus einem Kometen heraus erschienen, den auch die Christen gesehen und als besonders hell empfunden hätten. Die hier bei Valdivia erstmals greifbare Überlieferung über das Eingreifen der Jungfrau Maria und des Apostels Jakobus in die Schlacht von

6 Pedro MARIÑO DE LOBERA, *Crónica del Reino de Chile*, reducida a nuevo método y estilo por el padre Bartolomé de ESCOBAR Santiago de Chile 1865, 64f. (Übers. OG).

7 Entgegen der in den Ausführungen von Mariño de Lobera explizit gelegneten Ähnlichkeit zwischen der den *indigenas* erschienenen Frau und der kämpfenden Inés Suales, sieht

Barros Arana eben jene sowie einen weiteren Kämpfer, der sich laut verschiedener Chronisten besonders hervorgetan hatte, als historischen Kern der Legendenbildung: ein Priester namens Juan Lobo, der zu Pferd (den *indigenas* waren Pferde vor Kontakt mit den Spaniern unbekannt gewesen), »zwischen den Indianern wie ein Wolf [*lobo*] zwischen armen Lämmern« gewüet hätte, vgl. BARROS ARANA, *Historia* (wie Anm. 4), 194.

8 VALDIVIA, *Cartas* (wie Anm. 3), 204f, Übers.: VALDIVIA, *Conquista* (wie Anm. 2), 122f.

9 Ebb., 137f.

Penco/Concepción taucht in der Folgezeit bei unterschiedlichen Chronisten bis ins 19. Jahrhundert hinein immer wieder auf. Diese bekräftigen immer wieder die Echtheit des Wunders¹⁰, wobei sowohl Varianten hinsichtlich der Wichtigkeit der Jungfrau Maria bzw. des Apostels Jakobus als auch in den Details der Erzählung zu beobachten sind.

Der Chronist Pedro de Córdoba Figueroa (1682-1755) war Anfang des 18. Jahrhunderts selbst Bürgermeister von Concepción und berichtet in seiner *Historia de Chile* über eine Notiz vom 17.12.1554 in den später verloren gegangenen Akten des Gemeinderates, die besagt, dass »nicht der geringste Zweifel« an der Echtheit des Wunders bestehe. Die Ratsmitglieder hätten in Anwesenheit des zuständigen apostolischen Provinzialvikars, Fernando Ortiz de Zúñiga, das Eingreifen des Apostels Jakobus¹¹ in die Schlacht bezeugt. Der Vikar habe daraufhin den Bau einer Kapelle am Ort des Kampfes genehmigt.¹² Die entsprechende Notiz findet sich fast wortwörtlich reproduziert in der *Historia militar, civil y sagrada* des Jesuitenpaters Miguel de Olivares (1713-1793).¹³ Góngora Marmolejo (1524-1575) erwähnt das Wunder von Penco ebenfalls und hegt keinen Zweifel an seiner Echtheit, ergänzt dies jedoch mit einer rationalen Erklärung des Siegs von Penco: Während ein Teil der indigenen Truppen bereits an anderen Schlachten gegen die Spanier teilgenommen hätte und über entsprechende Erfahrung verfügte, sah ein anderer an diesem Tag zum ersten Mal Pferde und gepanzerte Kämpfer, so dass diese *indígenas* aus Entsetzen die Flucht ergriffen.¹⁴ Diego de Rosales (1603-1677) wiederum schreibt in seiner *Historia jeneral* den Sieg der Spanier v. a. dem Eingreifen der Jungfrau Maria zu. Diese habe den angreifenden Mapuche Staub

10 Zu den wenigen Chronisten, die explizit Zweifel an der Echtheit des Wunders von Concepción äußerten, gehörte der Jesuit Juan Ignacio Molina (24.6.1740-1829). »Quando estos [die Spanier; OG] vieron que la retirada era de veras, comenzaron á atribuir la fuga á favor especial del cielo, y en el fervor del entusiasmo no faltaron algunos que aseguraron que habian visto al Apostol Santiago sentado sobre un caballo blanco aterrará á los enemigos con una espada refulgente. La deposicion de ellos fué facilmente creida. Todo el ejército de comun acuerdo hizo voto de fabricar una capilla en el lugar de la batalla, la qual efectivamente se dedicó algunos años despues. Pero este pretendido milagro, que á fuerza de ser copiado se ha hecho mas increíble, no provino sino del carácter del circunspecto *Lincoyan* [ein Anführer der Mapuche; OG].« Juan Ignacio MOLINA, *Compendio de la historia civil del Reyno de Chile*, Madrid 1795, 130. José Antonio Pérez García (geb. 1726), ein zeitgenössischer Chronist, griff ihn für seine Zweifel am Wunder von Penco scharf an, vgl. BARROS ARANA, *Historia* (wie Anm. 4), 301, Anm. 15.

11 Die Jungfrau Maria fehlt also in dieser Version.

12 Alonso de FIGUEROA Y CÓRDOBA, *Historia de Chile: 1492-1717*, Santiago de Chile 1862, Buch 2, Kap. 1, zit. nach BARROS ARANA, *Historia* (wie Anm. 4), 301, Anm. 15.

13 Buch 2, Kapitel 10 (zit. nach ebd.).

14 Vgl. ebd.

15 Diego de ROSALES, *Historia general de el Reyno de Chile: Flandes Indiano*, Valparaíso 1877, 439f.

16 Wohl aber erinnert das genannte Kreuz an die Überlieferungsvariante bei Diego de Rosales. Im Gegensatz zu der Notiz von Rosales, der zufolge eine entsprechende Kapelle in der Folge des Wunders errichtet worden war, steht aber im Fall dieser Überlieferung der bereits existierende Kultbau mit einer verehrten Marienstatue im Mittelpunkt.

17 Der Boldo (*Peumus boldus*) ist ein in Chile heimisches, bis zu sechs Meter hohes immergrünes Strauchgewächs.

18 An der Stelle der Kapelle von Penco entstand in späterer Zeit ein Kloster der Trinitarierinnen, das i. J. 1730 zusammen mit dem genannten Gnadenbild nach Concepción verlegt wurde, Rubén VARGAS UGARTE, *Historia del culto de Maria en Iberoamerica y de sus imagenes y santuarios más celebrados*, 2 Bde., Madrid 1956, hier: Bd. 2, 393f. Interessanterweise ist dieser Erscheinungsbericht der einzige aus der Kolonialzeit der in Hierzenberger/

Nedomanskys »Vollständiger Dokumentation« der Marienerscheinungen auftaucht. Dort ist unter »Concepción/Chile 1600« von einem Marienbild die Rede, das lebendig wird, die Kapelle verlässt und die angreifenden »Araucaner«, Erde und Steine werfend, in die Flucht schlägt: Gottfried HIERZENBERGER/Otto NEDOMANSKY, *Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria*. Vollständige Dokumentation durch zwei Jahrtausende, Augsburg 1993, 143.

19 Ovalles 1646 in Rom zeitgleich auf spanisch und italienisch gedrucktes Werk war die erste Monographie über die Geschichte Chiles und sollte es für mehr als einhundert Jahre bleiben, zu Leben und Werk vgl. Walter HANISCH ESPÍNDOLA, *El historiador Alonso de Ovalle*, Caracas 1976.

20 Für diesen Hinweis sei Rodrigo Moreno Jeria gedankt.

21 Das Blenden der Angreifer mit Staub durch die Jungfrau Maria gehört offensichtlich zum zentralen Motivrepertoire der Schlachtenhelferüberlieferung. Es taucht bereits im Bericht über die Schlacht von Cusco (s. u. 3) auf und wird auch von Pedro Mariño de Lobera für die Schlacht von Santiago geschildert (s. o. 1).

22 Alonso de OVALLE, *Historica relacion del Reyno de Chile y de las misiones de la compañía de Jesus*, Roma 1646, 187 (Übers. OG).

in die Augen gestreut und sie so zum Rückzug gezwungen. An der Stelle der Erscheinung der Jungfrau Maria sei eine Kapelle und ein Kreuz mit einer Tafel errichtet worden, auf dem dieses Wunder beschrieben sei. Die Bischöfe von Concepción hätten für das Pilgern zu der Kapelle sogar einen Ablass gewährt.¹⁵

In der Frömmigkeitspraxis bis heute präsent ist die Schlachtenhelferüberlieferung von Penco/Concepción, wenn auch in einer weiteren Variante, in Form eines in der Kirche der Trinitarierinnen befindlichen Marienbilds, bekannt als »Virgen del Milagro«, »Virgen de la Ermita« oder »Virgen del Boldo«. Der Jesuit Rubén Vargas Ugarte (22.10.1886 - 7.2.1975) berichtet in seiner *Historia del culto de María en Iberoamérica*, der Stadtrat von Penco habe Ende des 16. Jahrhunderts entschieden, eine Kapelle zu Ehren der »Nuestra Señora de la Natividad« zu errichten und die zukünftige Stelle des Gotteshauses mit einem Kreuz markiert. Die Schlacht von Penco zur Zeit Valdivias erwähnt er nicht.¹⁶ Am 20.2.1572 habe daraufhin ein Bürger der Stadt ein Stück Land gespendet, auf dem das Gotteshaus errichtet wurde. Das Marienbild der neuen Kapelle erlangte wohl innerhalb kurzer Zeit eine gewisse Verehrung in der Umgebung. So wird weiterhin berichtet, dass sich angesichts eines Angriffs der Mapuche auf die Stadt im Jahr 1599 – also 49 Jahre nach der von Valdivia berichteten Schlacht von Penco – die Bewohner sich vor dem Bildnis der neuen Kapelle hilfesuchend an die Jungfrau Maria gewandt hätten. Daraufhin habe man diese »in Gestalt einer wunderschönen jungen Frau, von Licht umgeben« gesehen, wie sie aus den Zweigen eines Boldo-Strauchs¹⁷ heraus, den Vormarsch der Feinde behinderte.¹⁸

Eine eindrucksvolle ikonographische Ausgestaltung erfuhr die chilenische Variante der Jungfrau Maria als Schlachtenhelferin in der *Historica relación del Reyno de Chile* des chilenische Jesuitenpaters und Chronisten Alonso de Ovalle (27.7.1603-11.3.1651).¹⁹ Ovalle berichtet über eine Erscheinung der Jungfrau Maria als Helferin in der Schlacht, auch wenn er sich, wie er selbst schreibt, an den Namen der geretteten Stadt nicht mehr erinnern konnte, und gibt seinem Werk als Illustration einen Stich bei (s. Abb. auf S.111).²⁰ Die Jungfrau Maria sei dem spanischen Heer vorangeschritten und habe den zahlenmäßig überlegenen *indígenas*, die sie mit eigenen Augen gesehen hätten, Staub in die Augen gestreut und sie so in die Flucht geschlagen. Eben diesen Moment zeigt auch der Stich im Werk von Ovalle, und der Staub, den die Jungfrau Maria den Mapuche entgegen bläst, ist deutlich zu erkennen. Sofern man Ovalles Bericht nicht als eine Variante des Schlachtenhelfermotivs in Verbindung mit einer weiteren individuellen, wenn auch »anonymen« Schlacht sehen will, so liegt die Vermutung nahe, dass er hier die Überlieferung von Penco/Concepción aufgreift. Das Blenden mit Staub, dass sowohl bei Diego de Rosales als auch in der Legende der Devotion der Virgen del Boldo mit Penco in Verbindung gebracht wird, lässt hierauf schließen:²¹ »[...] wenn ich mich auch nicht mehr an den genauen Ort erinnere, wo es sich ereignete, so weiß ich doch, dass es in einer der Städte Chiles zur Zeit ihrer Gründung war. Es geschah also, dass eine von ihnen belagert wurde. Die Indios näherten sich ihr, um zu kämpfen; die Spanier, die sich innen befanden, um ihnen zu widerstehen, [kamen] aus der Stadt heraus, um sie wenigstens am Vormarsch zu hindern; und als es zum Zusammenstoß kam, als sie zu kämpfen anfangen, begannen die Indios in großer Eile zu fliehen. Die Spanier waren verwundert von diesem Umstand, weil so viele Indios vor ihnen flohen, obwohl sie selbst so wenige waren. Es war etwas derart Neues, das so gar nicht zum Stolz dieser Menschen passte. Als man sie nachher nach dem Grund fragte, antworteten sie, dass die Spanier zwar wenige gewesen seien, und sie diese deshalb nicht fürchteten. Dass sie aber vornweg eine höchst herrliche und schöne Frau kommen sahen, die auf sie zu kam und ihnen Staub in die Augen streute, so dass sie blind wurden. So waren sie gezwungen sich zurückzuziehen, und sie taten es, ohne dass jemand noch gewagt hätte vorzustößen.«²²

Die wohl größte Bekanntheit erlangte der Bericht vom Erscheinen der Jungfrau Maria und des Apostels Santiago als spanische Schlachtenhelfer bei der Eroberung Chiles durch seine literarische Verarbeitung im Werk des spanischen Dichters Alonso de Ercilla y Zúñiga (7. 8. 1533 - 29. 11. 1594), der selbst am Eroberungszug Valdivias nach Südkhile teilgenommen hatte. Ercilla erzählt in seinem Gedichtepos *La Araucana* (3 Teile, 1569, 1578, 1589),²³ von der wundersamen Rettung einer südkhilenischen Stadt während der Belagerung durch die Mapuche, nennt als Ort dieser Schlacht jedoch nicht Concepción bzw. Penco, sondern das ein gutes Stück weiter südlich gelegene La Imperial.²⁴ Ercilla berichtet, dass in einer militärisch verzweifelten Situation die Verteidiger der Stadt die Virgen de la Merced um Hilfe angerufen hätten.²⁵ Daraufhin sei, genau am 23. 4. 1554,²⁶ vor dem angreifenden Heer der Mapuche die Jungfrau Maria erschienen, zusammen mit dem im Text nur angedeuteten Apostel Santiago²⁷ und soll die Feinde mit Erfolg zum Rückzug bewegt haben (s. u. Zitat bei Anm. 33). Auch Alonso de Ovalle berichtet in seinem genannten Werk von der Rettung der Stadt La Imperial durch das Eingreifen der Jungfrau Maria. Ovalle zitiert sogar den Bericht eines Offiziers, Capitán Diego Venegas, der über La Imperial hinaus vom mehrfachen Eingreifen der Jungfrau Maria auf Seiten der Spanier berichtet und ganz explizit den sie begleitenden Apostel Santiago nennt, den die Mapuche auf seinem Pferd reitend gesehen haben wollen: »So geschah es viele Male, wenn wir uns in großer Bedrängnis befanden, dass sie [die Jungfrau Maria; OG] sich den Indios sichtbar zeigte, und ihnen befahl, dass sie der Stadt nichts Böses antun sollten und dass sie auf ihr Gebiet zurückeilen sollten. Und diese, ohne dass sie anders gekonnt hätten, gehorchten ihrem Befehl, hoben die Belagerung auf, eilten in ihre Häuser zurück, wie Lämmer jene, die aus ihnen wie hungrige Wölfe hervorgekommen waren. So erzählten es die Indios selbst viele Male, und sagten, dass ein Fräulein, begleitet von einem alten Spanier, der auf einem weißen Pferd ritt (der sich immer mit dieser verbündete, war der Herr Santiago, Patron des ganzen Reiches und seines Hauptes) und sie fliehend zu ihren Häusern zurückeilen ließ.«²⁸

Möglicherweise greifen Ercilla und Ovalle hier tatsächlich eine zweite, im Umlauf befindliche Variante der Überlieferung auf, die das himmlische Eingreifen noch mit einer dritten Stadt verband. Oder aber, wie Goic für Ercilla vermutet, bezog zumindest dieser die Anregung direkt aus den Briefen Pedro de Valdivias, verlegte jedoch den Schlachtenhelferbericht von Penco literarisch an einen anderen Ort.²⁹ Fest steht im Ergebnis, dass in der nachfolgenden Historiographie Penco und La Imperial als zwei getrennte »wundersame Ereignisse« wahrgenommen wurden und bis heute werden. Der Jesuit Vargas erwähnt ebenfalls die Rettung der Stadt La Imperial und schreibt sie dem Eingreifen der Virgen de la Merced zu, deren Devotion durch die Mission der Mercedarier bereits im 16. Jahrhundert in Südkhile verbreitet war.³⁰ Antonio Rendón, ein Mercedarier-Missionar, der sich unter den Verteidigern der attackierten Stadt befand, habe die Virgen de la Merced um Hilfe angefleht, die daraufhin selbst in die Schlacht zugunsten der Christen eingriff. Vargas bezieht sich dabei auf einen zumindest ansatzweise historisch kritisch kommentierten Beleg,³¹ ebenso wie auf die bekannten Verse Ercillas, die hier abschließend in der Übersetzung von Christian Martin Winterling (1800-1884) zitiert seien, und an deren literarischer Ausarbeitung noch einmal anschaulich wird, inwieweit das Eingreifen der Jungfrau Maria und des Apostels Jakobus in den Kampf der Spanier gegen die angestammte Bevölkerung Südamerikas diesen in einen übergeordneten religiösen, ja kosmologischen Kontext einordnet. Wenn Ercilla immer wieder Gottes Gunst betont, der eben auf Seiten der Conquistadoren stehe, der ihnen gar selbst »Gericht und Schwert« geben habe und die Marien- und Jakobuserscheinung nicht nur mit einem als böses Vorzeichen zu deutenden Unwetter, sondern dazu noch einer Dämonenerscheinung verbindet (»Eponamon« als »teuflischer« Anführer der

»Araukaner«), so erscheint die militärische Eroberung Chiles durch Valdivias Expeditionsheer nicht weniger zu sein, als ein Kampf des Guten gegen das Böse selbst:

»Doch ein Ereignis machet mich verlegen, / Da ich mich scheue, Zweifel zu erregen. / Es ist ein Fall, von dem, so wunderbar / Er sei, ein ganzes Kriegsbeer Zeuge war. / Hab' ich hierinnen gleich ein streng Gewissen / Nach dem, was eben ihr, o Herr, von mir gehört, / So sollt ihr doch von diesem Vorfall wissen, / Da jeder Indier ihn beschwört. // Ich sagte, daß der Auracaner Schaar / Sich Imperial bis auf drei Meilen näherte / Und in der weiten Ebne lagerte, / Daß auch Caupolican entschlossen war, / Die Stadt zu Stürmen mit bewehrter Hand, / Daß aber Gott die Zücht'gung abgewandt / Von seiner Stadt voll Undank und Vergehen, / Indem er Gnade ließ für Recht ergehen. // [...] Als nun das Heer will weiter rücken, / Und die Trompeten schon zum Aufbruch rufen, / Verdunkelt sich die Luft, / Und schlimmste Zeichen lassen drin sich blicken. / Mit Wolken sieht man Wolken streiten, / Ein fürchterliches Brausen hebet an; / Die Winde stürmen von vier Seiten / Mit wildem Ungestüm heran. // [...] Ein gleicher Schreck zieht jede Brust zusammen, / Kein Herz war hier so felsenfest und hart, / Das nicht bei so viel Aufruhr, Sturm und Flammen, / Und wär's von Stahl, erschüttert ward. / Indem erscheint Eponamon vor ihnen, / Von Feuer rings umflammt, ein Drach von Gestalt, / mit aufgerolltem Schweif, mit fürchterlichen Mienen / Und einer Stimme, die gleich lautem Donner schallt. // Sie sollen, spricht er, länger nicht anstehn, / Auf die erschreckte Stadt der Spanier loszugehen; / Von welcher Seite sie auch kämen, / Mit Leichtigkeit sei sie durch Sturm zu nehmen; / Sie sollen Stadt und Festung zu den Flammen / Und schonungslos zum Schwert das Volk verdammen. / Er sagt dieß, daß jeder es verstand, Zerstoß in Nebel und verschwand.³² // [...] Der Sturmwind schweigt, vom hellen Thau / Beperlet blinkt der Erde frisches Grün: / Da schwebt durch des Himmels heitres Blau / Eine Frauenbild auf einer Silberwolke hin; / Ein weißer Schleier von den Schultern niederwehet / So schimmernd, daß vor ihm der Sonne Angesicht / Am hellen

23 Alonso de ERCILLA Y ZUÑIGA, *La Araucana*. Poema, Madrid 1828 ('1574); vgl. Barbara HELD, *Studien zur Araucana des Don Alonso de Ercilla*. Vorstellungen zu Recht, Staat und Geschichte in epischer Form, Frankfurt/M. 1983. Das Werk fand weite Verbreitung und beeinflusste u. a. auch das literarische Schaffen von Miguel de Cervantes Saavedra (29. 9./10. 1547 - 23. 4. 1616), was besonders in Cervantes' Drama *La destrucción de Numancia* an etlichen Parallelen zu *La Araucana* deutlich wird, vgl. Willard F. KING, Cervantes' Numancia and Imperial Spain, in: *Modern Language Notes - Hispanic Issue* 94 (1979) 200-221, hier 207-213. Dass auch Ercilla bei der Komposition seines Werkes auf bekannte literarische Vorläufer wie Vergils *Aeneis* zurückgreift, darauf weist Kallendorf hin, Craig KALLENDORF, Representing the Other. Ercillas »La Araucana«, Vergils »Aeneid«, and the New World Encounter, in: *Comparative Literature Studies* 40 (2003) 394-414; s. a. u. 3, Anm. 43 und 50.

24 La Imperial war 1552 von Pedro de Valdivia gegründet, bereits 1599 jedoch infolge der zunehmenden Angriffe der Mapuche wieder verlassen und zerstört worden. 1882 gründete man an derselben Stelle, etwa 50 Kilometer östlich des heutigen Temuco, wieder eine Stadt unter dem Namen Carahue. Den alten Namen bewahrt heute das 22 Kilometer flussaufwärts Richtung Temuco wiedergegründete Nuevo Imperial.

25 VARGAS UGARTE, *Historia* (wie Anm. 18), Bd. 2, 381-383.

26 Vgl. ERCILLA Y ZUÑIGA, *La Araucana* IX, 16 (wie Anm. 23), 144; vgl. die Einleitung zu DERS., *La Araucana*, Teil 1, hg. von Marcos A. MORINIGO und Isaias LERNER, Madrid 1979, 46.

27 »[...] ein grauhaariger Alter [...]«; s. Hervorh. im Zitat.

28 OVALLE, *Relacion* (wie Anm. 22, 186; Übers. OG).

29 Vgl. Cedomil GOIC, *Letras del Reino de Chile*, Madrid 2006, 62.

30 VARGAS UGARTE, *Historia* (wie Anm. 18), Bd. 2, 381-384.

31 Vargas (ebd., Bd. 2, 383f.) äußert dabei durchaus Zweifel an der Historizität der Überlieferung, wie übrigens schon Ercilla selbst (*La Araucana*

IX, 3), worauf auch Vargas hinweist. Außerdem seien die Mapuche möglicherweise durch das bei Ercilla geschilderte Unwetter zur Flucht getrieben worden. Es stehe jedoch fest, so Vargas, dass man allgemein vom Eingreifen der Jungfrau Maria in diese Schlacht überzeugt gewesen sei. Als Dank für die Rettung von La Imperial im Jahre 1608 sei außerdem, als die königliche Audencia aufgrund ständiger Angriffe der angestammten Bevölkerung nach Santiago umziehen musste, die Virgen de la Merced zur Patronin derselben bestimmt worden. Weiterhin stehe auch die am 22. 9. 1918 erfolgte Krönung des Marienbildes im Konvent der Mercedarier letztlich mit der auf die Erscheinung von La Imperial gegründete Devotion in Verbindung.

32 Man beachte die Gegenüberstellung des Verschwindens der Dämonen- und der Marienerscheinung, die noch einmal die Herkunft (Hölle – Himmel) unterstreicht: »Zerstoß in Nebel und verschwand« gegenüber »sah man behende / Zum Himmel durch die Lüfte sie entschweben«.

Mittag anders nicht besteht, / Als vor der Sonne eines Sternes Licht / Ihr hehres Angesicht
 verscheucht der Furcht Gewalten / Aus jeder Brust und weckt Muth und Vertraun / *Sie kam
 gefolgt von einem grauen Alten, / Der ernst und heilig anzuschau.* [Hervorh. OG] / Sie löset
 so der zarten Stimme Band: / Wohin, verlorenes Geschlecht, wohin? / Kehrt um, kehrt
 um in euer Land / Ihr sollt Imperial mit Krieg nicht überziehn. // Denn Gott will seinen
 Christen Helfer sein / Und Macht und Herrschaft über euch verleihn, / Da ihr undankbar,
 grausam und vermessen / Den ihnen schuldigen Gehorsam habt vergessen; / Drum geht
 nicht vorwärts, denn in ihre Hände / Hat Gott Gericht und Schwert gegeben. / Und als
 sie dieß gesagt, sah man behende / Zum Himmel durch die Lüfte sie entschweben. // Die
 Wilden folgten jenem Glorienbild, / Vom blendendweißen Schleir umhüllt, / Mit starrem,
 sehnsuchtsvollen Blicke / Und hielten offenen Munds den Athem faßt zurücke. / Höchst
 seltsam war's, daß, als es nun verschwunden, / Sie, wie von einem festen Schlaf entbunden, /
 Einander ansah voll Verwunderung / Ohn' eines einz'gen Wortes Aeüßerung. // Und eines
 Sinns und Herzens, ohne mehr / Auf Bitte noch Befehl zu achten, / Sah man, als wenn dieß
 ihre einz'ge Absicht wäre / Sie graden Weges wieder nach Arauco trachten. / Leichtfüßig
 wie der Wind flohn sie von dort; / Es schien, als fühlten sie im Rücken / Ein höllisch Feuer
 schmerzlich jücken, / So ungestüm enteilt sie dem banger Ort. «³³

3 Maria und der Apostel Jakobus als Schlachtenhelfer der Conquista

Marienerscheinungsüberlieferungen, die keinerlei Botschaften oder Inhalte vermitteln, sondern die Jungfrau Maria allein als »real anwesende« Schlachtenhelferin schildern, gehören nicht nur zu den ältesten chilenischen Berichten, sondern insgesamt zu den ältesten Lateinamerikas. Das die christlichen Spanier dabei ihr Schlachtenglück auf dem neu entdeckten Kontinent dem Eingreifen Marias oder anderer Heiliger zuschrieben, ist nicht überraschend und auch kein Spezifikum der Conquista, sondern vielmehr fester Bestandteil der von den Spaniern nach Amerika gebrachten Religiosität. Dabei ist das Erscheinen der Jungfrau Maria aufs engste verknüpft mit der Figur des Apostels Jakobus d. Ä. Auf ihn führte bereits Valdivia in seinem Brief II an Karl V. die Rettung der Stadt zurück, die unter dem Patrozinium des Apostels stand (s. o. 1), und in der ausführlichen Version des Mariño de Lobera erscheint Jakobus selbst als Schlachtenhelfer zu Pferde gemeinsam mit der Jungfrau Maria (s. o. 2). Diese Verbindung Marias und ihrer Erscheinungen mit der Figur des Apostels war bereits im mittelalterlichen Katholizismus Spaniens traditionell verankert. In der Ende des 13. Jahrhunderts erstmals greifbaren, jedoch legendarisch in das 1. nachchristliche Jahrhundert rückdatierten³⁴ Überlieferung über die Erscheinung der Nuestra Señora del Pilar vor dem Apostel Jakobus in Zaragoza (Spanien),³⁵ verbinden sich zwei zunächst unabhängige Jakobus- und Marienüberlieferungen, die sich so gegenseitig zu stützen scheinen. Jakobus der Ältere sei zunächst von Jerusalem aus auf die Iberische Halbinsel gelangt und habe dort das Christentum gepredigt. Während seiner Missionstätigkeit sei ihm im Jahr 41 die Jungfrau Maria, die damals noch am Leben war,³⁶ auf einer Säule (span. *pilar*) stehend erschienen. Sowohl die Überlieferung einer Missionsreise des Jakobus nach Spanien als auch die für den Wallfahrtsort Santiago de Compostela so wichtige »Grabauffindung« sind jedoch mittelalterliche und spätmittelalterliche Legendenbildungen. Anfang des 7. Jahrhunderts im *Breviarum Apostolorum* wird die Jakobusüberlieferung erstmals mit Spanien in Verbindung gebracht. Erst in dem zwischen 1139 und 1173 entstandenen *Liber Sancti Jacobi* (oft nach der ältesten existierenden Handschrift *Codex Calixtinus* benannt) liegt eine

ausgestaltete Tradition über die Missionsreise des Jakobus nach Spanien und der späteren Überführung seines Leichnams dorthin vor.³⁷ Trotzdem gilt Zaragoza in der traditionellen katholischen Frömmigkeit als erste Marienerscheinung überhaupt. Die Zaragoza-Überlieferung wird schließlich – in Verbindung mit der legendarischen Spanienmission des Jakobus als Unterstützung der Jungfrau Maria bei der »Eroberung« Spaniens durch das Evangelium gedeutet – sowohl mit der Reconquista der iberischen Halbinsel als auch mit der Conquista der »Neuen Welt« in einen religiösen Sinnzusammenhang gebracht. Im Kontext der Reconquista, d. h. der allmählichen (Rück-)Eroberung muslimischer Herrschaftsgebiete auf der iberischen Halbinsel durch christliche Truppen, taucht erstmals der Typus des »überirdischen Schlachtenhelfers« in Gestalt des Apostel Jakobus auf. Santiago wurde nicht nur vor und während des Kampfes um Unterstützung angerufen, sondern soll wiederholt tatsächlich für alle Anwesenden sichtbar als »Santiago *matamoros*« (»Jakobus Maurentöter«) in Gestalt eines Ritters auf weißem Pferd in die Schlacht gegen die Muslime zu Gunsten der Christen eingegriffen haben, so etwa in die legendäre, auf die Mitte des 9. Jahrhunderts datierte Schlacht von Clavijo (Rioja). Die ikonographische Darstellung des »Santiago *matamoros*« zu Pferde verbreitete sich zunächst ab dem 11. Jahrhundert in Spanien,³⁸ später im Gefolge der Gegenreformation auch im übrigen Europa. Auch Kaiser Karl V., an den Valdivia in seinen Briefen über den Fortgang der Eroberung Chiles berichtete, ließ sich im Typus des Maurentöters auf weißem Pferde porträtieren.³⁹ Vergleichbar mit der Ikonographie des *matamoros* ist der sich jedoch erst im Barock voll ausbildende Typus der »Maria vom Siege«. Unter dieser Bezeichnung begegnen nach gewonnenen Schlachten gestiftete Motivbilder ohne festes ikonographisches Programm (z. B. Andreas Mantegna, *La Madonna della Vittoria*, 1495/96, Louvre, Paris).⁴⁰ Auch die Benennung einer Marienstatue mit Kind als »Santa María de la Victoria« in Málaga wird mit einem 1487 im Zuge der Reconquista der Stadt errungenen Sieg unter König Ferdinand II., dem Katholischen (10.3.1452–23.1.1516), legendarisch in Zusammenhang gebracht.⁴¹ Als prototypisch für die europäische Vorstellung von Maria als Schlachtenhelferin kann der Sieg der Heiligen Liga aus venezianischen, spanischen und päpstlichen Truppen in der Seeschlacht von Lepanto am 7.10.1571 gegen die Flotte des osmanischen Reiches gelten, der ihrem Eingreifen zu-

33 ERCILLA Y ZUÑIGA, *La Araucana* IX, 3f. 6.8f. 11–15 (wie Anm. 23), 141–144; Übers.: DERS., *Die Araucana*, aus dem Spanischen des Don Alonso de Ercilla übers. von Christian Martin WINTERLING, 2 Bde., Nürnberg 1831, 142–145.

34 Vgl. HIERZENBERGER/NEDOMANSKY, *Erscheinungen* (wie Anm. 18), 57.

35 Die Kathedrale der Nuestra Señora la Mayor (»El Pilar«; Baubeginn 1681) gehört heute zu den wichtigsten katholischen Marienheiligtümern Spaniens.

36 Das hier berichtete Phänomen wäre also im engeren Sinne nicht als »Erscheinung«, sondern als »Bilokation«, d. h. die gleichzeitige Anwesenheit an zwei verschiedenen Orten, zu bezeichnen.

37 Vgl. Robert PLÖTZ, *Der Apostel Jakobus in Spanien bis zum 9. Jahrhundert*, Münster 1982; Rainer HUHLE, *Vom Matamoros zum Mataindios oder Vom Sohn des Donners zum*

Herrn der Blitze: Die wundersame Karrieren des Apostels Jakobus in Amerika, in: Axel SCHÖNBERGER / Klaus ZIMMERMANN (Hg.), *De orbis Hispani linguis litteris historia moribus*, FS Dietrich Briesemeister, 2 Bde., Frankfurt/M. 1994, Bd. 2, 1167–1196, hier 1172.

38 Vgl. z. B. Relief, 11./12. Jh., Santiago de Compostela, Kreuzgang der Kathedrale, Eingangstympanon.

39 Kaiser Karl V. zu Pferd als *matamoros*, Gemälde von Cornelius Cornelisz, um 1530, Worcester (Massachusetts), Museum, vgl. Sabine KIMPEL, Art. Santiago der Ältere, in: *LCl*, Bd. 7, 23–39, hier 35.

40 In diesem Fall ist der Bezug auf einen militärischen Sieg durch den Stiftungsanlass explizit. Ikonographisch dominierend wird im Zuge des Barocks jedoch ein Motiv, in dessen Mittelpunkt Marias »Sieg über die Sünde« als Unbefleckt Empfangene und ihre damit verbundene Stellung

innerhalb der Heilsordnung steht. Verbreitete Darstellungen zeigen sie mit einer kreuzförmigen Lanze die Schlange bezwingend, vgl. Monique SCHEER, *Rosenkranz und Kriegsvisionen*. Marienerscheinungskulte im 20. Jahrhundert, Tübingen 2006, 280–284.

41 Vgl. <http://www.diocesismalaga.es/victoria>; vergleichbare Beispiele sind auch aus der Zeit der spanischen Conquista belegt: »Die zweite Kirche Salvadors [de Bahía, Brasilien] wurde anlässlich eines Sieges über Indios von Álvaro de Castro ›U. L.F. des Sieges‹ geweiht (1555); ›U. L.F. des Sieges‹ in Paraguaçu erinnert an den Sieg Mem de Sá über die ›Heiden‹ (1559). Die Reihe ließe sich beliebig verlängern.«, Hans-Jürgen PRIEN, Volksfrömmigkeit in Lateinamerika. Überlegungen von der Kirchengeschichte her, in: *NZM* (1986) 28–43, hier 35.

geschrieben wurde.⁴² Unter Papst Pius V. (17.1.1504-1.5.1572) wurde 1572 ein Dankfest für »Unsere Liebe Frau vom Siege« am Jahrestag der Schlacht eingerichtet. Lepanto-Darstellungen, die die Maria vom Siege über der tobenden Schlacht schwebend zeigen, werden in der Folge zum festen ikonographischen Programm.⁴³

Den Überlieferungskomplex vom Schlachtenhelfer Santiago und der »María de la Victoria« bringen die spanischen Soldaten im Zuge der Conquista Amerikas mit in die »Neue Welt«.⁴⁴ In Lateinamerika wird der Typus der real erscheinenden Schlachtenhelfer Maria und Santiago legendarisch erstmals greifbar in den Berichten über die Schlacht von Tabasco 1518 im Zuge der Eroberung Mexikos, in die Jakobus zu Gunsten der spanischen Truppen eingegriffen haben soll. Auch während der Belagerung Cuscos 1536 durch die Inca soll der Apostel – für alle, auch die angreifenden Inca, sichtbar – als Ritter zu Pferd erschienen sein und die Angreifer in die Flucht geschlagen haben. Der Schlachtenhelfer Jakobus wurde nun vom »Mauren-« zum »Indianertöter«, zum »Santiago *mataindios*«. Garcilosa de la Vega, Sohn eines Spaniers und einer Inca-Prinzessin, schildert die Begebenheit: »[...] [die Spanier; OG] rannten [...] gegen die indios an, wobei sie laut den Namen der Jungfrau und den ihres Beschützers Santiago anriefen. [...] In dieser Stunde der höchsten Not schenkte der Herr seinen Gläubigen seine Gunst durch die Gegenwart des Seligen Apostels Santiago, des Patrons von Spanien, der auf einem schönen weißen Pferd

42 Vgl. hierzu auch die Enzyklika *Supremi Apostolatus* von Papst Leo XIII. (2.8.1810-20.7.1903) vom 1.9.1883: »Das Gebet fand Erhöhung und unsere Herrin kam zur Hilfe. In der Seeschlacht bei den Echinaden errang die christliche Flotte einen glänzenden Sieg; [...]«, Übers. bei Rudolf GRABER, *Die marianischen Welttrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren*, Würzburg 1951, 29-35, hier 32.

43 Es sei hier bereits darauf hingewiesen, dass auch Alonso de Ercilla in seinem Gedichtepos *La Araucana* (zum Schlachtenhelfermotiv bei Ercilla ausführlich s. o. 2, bes. Anm. 23) über die Eroberung Chiles hinaus u. a. die Schlacht von Lepanto schildert (s. a. u. 4, Anm. 50): »La Araucana contains three sections – accounts of the battles of St. Quentin and Lepanto and the invasion of Portugal – that are not integral to the Spanish activity in Chile, but they do serve to emphasize the grandeur of Spain and its ruler and therefore seem to reinforce the pro-imperial theme.«, KALLEN-DORF, *Other* (wie Anm. 23), 394f.

44 Wie eng die europäische »Entdeckung« und nachfolgende Eroberung des amerikanischen Kontinents auch durch die religiösen Vorstellungen des Mittelalters bis hinein in geographische Konzepte geprägt und hier bereits als »Möglichkeitsraum« vorhanden war, darauf weist Auffarth hin: »Die Neue Welt [...] war im Weltbild schon vorhanden, bevor sie mit Fakten der Entdeckung Amerikas konkret wurde. [...] [Kolumbus] ist nicht nur auf dem Weg nach Indien,

er ist auch weiter auf der Suche nach dem Irdischen Paradies. Ohne diesen Möglichkeitsraum wäre er nicht aufgebrochen. Auf seiner dritten Reise findet er es, er Christopher Kolumbus, von Gott dazu beauftragt.« Christoph AUFFARTH, *Neue Welt und Neue Zeit. Weltkarten und Säkularisierung in der Frühen Neuzeit*, in: Renate DÜRR / Gisela ENGEL / Johannes SÜSSMANN (Hg.), *Expansionen in der Frühen Neuzeit* (ZHF Beihefte 34), Berlin 2005, 43-68, hier 44.60.

45 Inca GARCILASO DE LA VEGA, *Historia general del Perú*, Lima 1970, 189, zit. nach HUHLE, *Matamoros* (wie Anm. 37), 117f.

46 Felipe GUAMÁN POMA DE AYALA, *Nueva crónica y buen gobierno*, hg. von Rolena ADORNO und John V. MURRA, México 1980, 373, zit. nach HUHLE, *Matamoros* (wie Anm. 37), 117f; vgl. VARGAS UGARTE, *Historia* (wie Anm. 18), Bd. 1, 22f.

47 BARROS ARANA, *Historia* (wie Anm. 4), 301 (Übers. OG).
48 Vgl. Hubert CANKI, *Art. Epiphany / Advent*, in: *HRWG*, Bd. 2, 969-971.

49 Damit soll nicht behauptet werden, dass Maria innerhalb des Christentums als »weibliche Gottheit« zu verstehen sei, wie Matter argumentiert, vgl. E. Ann MATTER, *The Virgin Mary: A Goddess?*, in: Cari OLSON, *The Book of the Goddess. Past and Present*, New York 1983, 80-96.

50 Als Beispiel sei exemplarisch eine Stelle aus der *Ilias* angeführt: »Die um die Ätreussohn, die zeugensährnten, die Fürsten, / Stürmten ordnend umher, darunter Athene, die hielt die / Ägis, die kostbar war und alterlos und unsterblich. [...] / Mit ihr stürmte sie glänzend dahin durchs Heer der Achäer, / Drängte zu gehn und erregte im Herz einem Jeden von ihnen / Kraft, im Kampfe zu stehn und unablässig zu streiten. / Und bald dünkte der Krieg ihnen da noch süßer als Heimkehr.« (2, 445-453; Übers.: HOMER, *Ilias*, übers. von Roland HAMPE, Stuttgart 1976, 36). Die Parallele zwischen dem marianischen Schlachtenhelfermotiv und antiken Götterepiphaniën in der Ausarbeitung von Alonso de Ercilla (s. o. 2), ist auch auf literarische Einflüsse aus Virgils *Aeneis* zurückzuführen (s. a. o. 2, Anm. 23): »[...] the Virgilian underpinnings of Part II of *La Araucana* are in many ways strongest in Cantos 23 and 24. Here Ercilla the soldier descends into a cave to receive a prophecy about the future power of his country, just as Aeneas had in *Aeneid* 6. [...] The vision climaxes in the *battle of Lepanto* [Hervorh. OG; vgl. Anm. 43], which anchors *La Araucana* into Virgil's world in two ways: the battle is explicitly compared to the Trojan War (*La Araucana* XXIV.42), and the battle of Lepanto itself, as Ercilla notes (*La Araucana* XXIII. 77), took place very near the spot where Octavian won his decisive naval victory at Actium – a victory celebrated in the *Aeneid*«. KALLEN-DORF, *Other* (wie Anm. 23), 401f.

vor den Spaniern erschien, einen Schild mit dem Abzeichen seines Militärordens im Arm, und in der Rechten ein Schwert, das einem Blitz glich, solche Funken versprühte es. Sowohl die Spanier wie die Indios sahen ihn, und die Indios erschrakten angesichts des neuen Ritters und sprachen unter sich: ›Wer ist dieser Viracocha, der den Illapa (was Blitzlicht, Blitzschlag und Donner bedeutet) in Händen hält?‹ Wo immer der Heilige angriff, flohen die Ungläubigen wie verloren, und in ihrer Verwirrung klammerten sie sich aneinander, auf der Flucht vor jenem Wunder [...].⁴⁵

Santiago ist es, der den Spaniern hier zum Sieg verhilft. Doch in ihrer verzweifelten Kriegslage rufen sie neben dem Apostel noch einen zweiten Helfer, oder besser: eine Helferin an: die Jungfrau Maria. In einem zweiten Bericht des Chronisten Guamán Poma über dieselbe Schlacht ist überliefert, dass diese in Form der »Santa María de Peña de Francia« für alle Anwesenden sichtbar erschienen sei und die angreifenden Inca in die Flucht geschlagen habe, indem sie sie mit ihrem Glanz blendete und ihnen Staub in die Augen streute,⁴⁶ ganz so wie es auch Alonso de Ovalle in Chile für die Schlacht um die von ihm nicht genannte Stadt (vermutlich Concepción/Penco) berichtet (s. o. 2). Die Überlieferungen chilenischer Marienerscheinungen im Sinne des Schlachtenhelfertypus stellen folglich keine individuellen Bildungen dar, sondern greifen einen im ganzen Bereich der spanischen Conquista verbreiteten Legendentypus auf und verbinden diesen mit individuellen militärischen Ereignissen der frühen Kolonialgeschichte. Man könnte sagen, ohne sich dem polemischen Unterton der 1887 erstmals erschienenen *Historia general de Chile* von Diego Barros Arana (1830-1907) anschließen zu müssen: »Die Wunder der Schlacht von Penco – auch wenn sie von den Conquistadoren und ihren Nachkommen für mehr als zwei Jahrhunderte ehrlich geglaubt wurden – haben nicht einmal den Wert der Originalität bezüglich ihrer Erfindung. Sie sind einfach die Reproduktion anderer gleicher Wunder, von denen man glaubte, dass sie sich in Mexiko und Perú ereignet hätten, und die Gómara, Torquemada, Garcilosa und viele andere Chronisten in ihren Büchern erzählen.«⁴⁷

4 Zum Typus kolonialer Marienerscheinungen

Die kolonialen Schlachtenhelferüberlieferungen haben zunächst wenig gemein mit dem seit Beginn des 19. Jahrhunderts vorherrschenden Typus der Marienerscheinung, für den Lourdes oder Fátima als individuelle, wenn auch öffentlich kommunizierte »Privatoffenbarungen« exemplarisch stehen. Die Jungfrau Maria erscheint – gemeinsam mit dem Apostel Jakobus – nicht etwa einzelnen, privilegierten Visionären. Sie bricht vielmehr direkt in die sinnliche Welt der Menschen ein. Eine große Anzahl von Personen sollen sie zur gleichen Zeit »mit eigenen Augen« gesehen, ja ihr Eingreifen sogar »am eigenen Leib« gespürt haben. Selbst die Feinde der Spanier, die »ungläubigen« *indígenas*, sehen die Erscheinung. Mehr als an Lourdes oder Fátima erinnern die kolonialen Schilderungen etwa an antike Epiphanievorstellungen,⁴⁸ innerhalb deren auch das Eingreifen von Göttern und Göttinnen⁴⁹ in die Schlacht – etwa Athene in den Kampf um Troja⁵⁰ – eine wichtige Rolle zukommt. Die Jungfrau bringt keine Botschaft, ihre »Sichtbarkeit« und »Wirksamkeit« als solche ist das Wunder, ihre »körperliche« Anwesenheit als direkt in die Schlacht eingreifende »himmlische Person«, die die Feinde der Spanier in die Flucht schlägt. Es bleibt als besonders außergewöhnlich herauszustellen, dass in allen Versionen der chilenischen Schlachtenhelferüberlieferung, immer auch die *indígenas* selbst die Erscheinungen sehen, ja in einigen Varianten – wie auch im Fall der Schlacht um Santiago –

ausschließlich diese, nicht die Spanier selbst.⁵¹ Diese schließen nur von den Berichten der Gefangenen auf eine solche Erscheinung. Und es ist gerade diese Tatsache, die den Spaniern zum Sieg verhilft: dass die »heidnischen« *indígenas* mit »eigenen Augen« die reale Anwesenheit und Wirksamkeit der zwei, neben der Dreifaltigkeit, wichtigsten himmlischen Personen des iberischen Katholizismus sehen und erleben. Gerade in dieser Hinsicht explizieren die Berichte über die himmlischen Schlachtenhelfer in ihrer Erzählstruktur genau das, was Pedro de Valdivia einem seiner Berichte über das himmlische Eingreifen bei der Schlacht von Penco bzw. Concepción (s. o. 2) voranstellt: ein Sieg der »wahren Religion« über den »Teufel«.

Es bleibt hier als Ausblick nur anzudeuten, dass dieses missionarisch-legitimierende Element innerhalb der Schlachtenhelferüberlieferung – als Ergebnis eines komplexen Prozesses kulturellen Austauschs⁵² zwischen den indigenen amerikanischen Kulturen und dem iberischen katholischen Christentum –, sich während der Unabhängigkeitskriege der Kolonien ironischerweise schließlich gegen die Spanier selbst wendete. So wurde der die Jungfrau Maria als Schlachtenhelfer so häufig begleitende »Santiago *mataindios*« nun zum »Santiago *mataespañoles*«, vom »Indianer-« zum »Spaniertöter«.⁵³ Und die »friedfertige« und gerade nicht dem Typus der Schlachtenhelferin zuzuordnende Marienerscheinung von Guadalupe (Mexiko) entwickelte sich zum religiös legitimierten politischen Identifikationssymbol der indianischen, mestizischen und kreolischen Bevölkerung Neuspaniens,⁵⁴ ganz ähnlich wie in Chile die Nuestra Señora del Carmen zur »Generalin« des Befreiungsheers unter Bernardo O'Higgins (20.8.1776–24.10.1842), zur Patronin der Armee und schließlich des ganzen Landes wurde.⁵⁵

51 So wird etwa über die Schlachtenhelferüberlieferung der »Virgen del Boldo« (Concepción/Penco) berichtet, diese sei auch unter den Mapuche selbst verbreitet gewesen. Inwieweit diese den Typus der christlichen Marienerscheinung im Sinne ihrer eigenen religiösen Semantik als *perimontún* (»Vision«) wahrgenommen haben könnten, spekuliert Montecino: »Tal vez, la »versión« entregada por los mapuches haya tenido un correlato verosímil, que al ser escuchada por los españoles se desplazó a los referentes culturales de éstos. La imagen que los indios vieron pudo ser la de un *perimontún* (visión) en donde el *anchimallén* – la doncella luminosa – jugó un papel importante. De todos modos como no poseemos datos sobre si este culto a la Virgen del Boldo fue también devoción de mestizos e indígenas, no podemos concluir su perfil sincrético. Por lo anterior pensamos que esta leyenda permite conocer el rostro blanco de la Virgen. Uno de sus atributos dominantes es la de ser »protectora« de los conquistadores y colonizadores.«,

Sonia MONTECINO AGUIRRE, *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*, Santiago de Chile 1991, 79f; vgl. DIES., *Mitos de Chile*. Diccionario de seres, magias y encantos, unter Mitarbeit von Luz PHILIPPI, Diego ARTIGAS und Alexandra OBACH, Santiago de Chile 2003, 354; Rolf FOERSTER, *Introducción a la religiosidad mapuche*, Santiago de Chile 1993, 133.

52 Zum Begriff vgl. Peter BURKE, *Kultureller Austausch*, in: DERS., *Kultureller Austausch*, Frankfurt/M. 2000, 9–40; vgl. darüber hinaus u. a. DERS., *Unity and Variety in Cultural History*, in: DERS. (Hg.), *Varieties of Cultural History*, Cambridge 1997, 183–212.

53 Beispielhaft für die ikonographische Ausgestaltung dieses Typus steht eine Silberstatue, die Santiago zeigt, wie er die Spanier unter den Hufen seines Pferdes zertrampelt (Santiago *mataespañoles*, Talleres de Cuzco/Perú, 2. Hälfte des 19. Jahrhundert, ziseliertes und graviertes Silber, Museo das Peregrinacións, Santiago de Compostela). Die Figur des Jakobus wird bereits vor und vermehrt im Zuge der Befreiungskriege auch mit dem andinen Donner-, Blitz- und Kriegsgott »Illapa (Illapu)« als »Illapa

libertador« identifiziert. Als einer der Gründe, warum Jakobus und Illapa z. T. schon während der Conquista miteinander in Verbindung gesetzt wurden, werden öfters die »Blitze« genannt, die aus den Musketen der Spanier kamen und die zum Symbol ihrer militärischen Macht wurden; MONTECINO AGUIRRE, *Mitos* (wie Anm. 51), 244; HUHLE, *Matamoros* (wie Anm. 37), 1180–1185; vgl. Zitat bei Anm. 45.

54 Vgl. HUHLE, *Matamoros* (wie Anm. 37), 1172; Stafford POOLE, *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531–1797*, Tucson 1996, 1–14; zum Überblick: Richard NEBEL, *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe*. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko, Imensee 1992.

55 Vgl. M. A. ALVEAR, *Art. Chile*, in: *LMK*, Bd. 1, 1115–1121, hier 1117.



Præcunte Deipara Hispanorum exercitum, Indi qui Civitatem obsidebant, eam Videntes in ipsorum oculos pulverem conspergentem perterriti fugerunt in Chile—

»Das Heer der Spanier rief die Gottesgebäerin an, und die Indianer, die die Stadt belagerten, sahen sie, und indem sie ihnen Staub in ihre Augen streute, flohen sie, in gewaltigen Schrecken versetzt, in Chile.«

Stich aus OVALLE, *Relación* (wie Anm. 22), 2. Tafel, nach 186;
digitale Reproduktion der Württembergischen Landesbibliothek,
Stuttgart, Signatur: Kirch. G.qt.1603

Zusammenfassung

Der Beitrag geht in den ersten zwei Teilen auf einen auf die Zeit der Conquista Chiles zurückgehenden Überlieferungskomplex ein: die Jungfrau Maria und der Apostel Jakobus d. Ä. (span. Santiago) als »real-sichtbar« erscheinende Schlachtenhelfer der spanischen Eroberer. Am weitesten zurückdatiert wird dabei der Bericht über das himmlische Eingreifen in die erste Schlacht um die Stadt Santiago. Älter ist jedoch eine Schlachtenhelferüberlieferung aus Südkile. Der Dichter Alonso de Ercilla y Zuñiga hat in seiner *La Araucana* dieser ein literarisches Denkmal gesetzt. Teil 3 zeigt, dass ähnliche Erscheinungsberichte aus dem ganzen Machtbereich der spanischen Conquista belegt sind. Darüber hinaus wird der Zusammenhang zwischen den kolonialen Erscheinungsberichten und dem im Zuge der Reconquista entstehenden Schlachtenhelfermotiv untersucht (Santiago *matamoros*, María de la Victoria). Teil 4 wirft einen Blick auf die religiöse Ausdeutung und Legitimation der spanischen Conquista im Zusammenhang der beiden himmlischen Schlachtenhelfer, die sich im Zuge der Unabhängigkeitskriege schließlich gegen die ehemaligen Eroberer wenden (Santiago *mataespañoles*).

Summary

In the first two sections this contribution deals with a tradition-complex that goes back to the time of the Conquista in Chile: the Virgin Mary and the Apostle James the Elder (in Spanish Santiago) who »really« and »visibly« appear as helpers in the battles of the Spanish conquerors. The account of heavenly intervention in the first battle for the city of Santiago is dated back the furthest here. But a tradition from southern Chile about heavenly helpers in battle is older. The poet Alonso de Ercilla y Zuñiga erected a monument to this tradition in his *La Araucana*. Part 3 shows that there is proof of similar accounts of heavenly appearances from the entire sphere of influence of the Spanish Conquista. In addition, it examines the connection between the colonial reports of apparitions and the motif of battle patrons emerging during the course of the Reconquista (Santiago *matamoros* [St. James, slayer of Moors] and María de la Victoria). Part 4 takes a look at the religious interpretation and justification of the Spanish Conquista in the context of the two heavenly battle patrons, who, in the course of the wars of independence, turn against the former conquerors (Santiago *mataespañoles* [St. James, slayer of Spaniards]).

Sumario

En las dos primeras partes, el artículo trata de una tradición proveniente de la época de la conquista de Chile: la Virgen María y el Apostol Santiago el Mayor como coadjutores »realmente visibles« de los españoles en las batallas durante la conquista. La tradición hasta ahora tenida por la más antigua es el relato sobre la intervención del cielo en la batalla por la ciudad de Santiago. Pero más antigua todavía parece ser una tradición del sur de Chile. El poeta Alonso de Ercilla y Zuñiga la ha erigido un monumento literario en su obra *La Araucana*. La tercera parte muestra que hay tradiciones de apariciones semejantes en todo el territorio de la conquista española. Además, el artículo analiza el contexto entre los relatos coloniales de apariciones en medio de batallas y los del tiempo de la reconquista (Santiago *matamoros*, María de la Victoria). La cuarta parte se ocupa de la interpretación y legitimación religiosa de la conquista española en el contexto de las dos tradiciones de apariciones en medio de batallas, que a la sombra de las guerras de independencia se vuelven contra los antiguos conquistadores (Santiago *mataespañoles*).

Konferenz des Internationalen Rates der Christen und Juden an der Universität Fribourg

von Mariano Delgado

Der »Internationale Rat der Christen und Juden« (International Council of Christians and Jews, ICCJ) tagte vom 26. bis 28. Oktober 2008 an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg. Im Wissen um seine Anfänge vor 60 Jahren (1948) hatte der ICCJ nun die Freiburger Theologische Fakultät um die gemeinsame Ausrichtung eines Expertengesprächs über die Zukunft des jüdisch-christlichen Dialogs gebeten. Führende Vertreter und Vertreterinnen des ICCJ aus aller Welt diskutierten untereinander, im Austausch mit der Theologischen Fakultät sowie unter Beteiligung weiterer Interessierter vor allem aus der Schweiz in Grundsatzreferaten und engagierten Arbeitsgruppen über den Stand und die weitere Entwicklung des christlich-jüdischen Dialogs. Es war ein offener, in manchen Punkten durchaus kontroverser, bei allem aber überaus konstruktiver Dialog, der von tiefer gegenseitiger Wertschätzung geprägt war.

Ziel war dabei die Formulierung von neuen programmatischen Thesen zum christlich-jüdischen Dialog, die nach mehrjähriger Vorbereitung im Sommer 2009 in Berlin der weltweiten Öffentlichkeit und speziell den christlichen Kirchen und dem Judentum als Adressaten vorgestellt werden

sollen. Sie sollen die vielfachen Fortschritte im christlich-jüdischen Dialog aufgreifen, aber auch die veränderten religiösen, gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Wandlungen der letzten Jahrzehnte mit im Blick haben und damit die Seelisberger Thesen von 1947 ablösen. Ein kleines Redaktionsteam des ICCJ soll nun aufgrund der Fribourger Beratungen die Thesen für die Berliner Konferenz in eine markante, die breite Öffentlichkeit aufweckende Gestalt bringen.

Vom 21.-28. Juli 1948 tagte der Internationale Rat der Christen und Juden zum ersten Mal an der Universität Fribourg. Die Chronik spricht von rund 130 Teilnehmern aus 17 Ländern. Gewählt wurde der Ort nicht zuletzt aufgrund des Renommées seiner Universität, aber auch wegen seiner günstigen Lage an der Bahnachse zwischen Lausanne und Bern und seiner Brückenfunktion zwischen den Kulturen. Die Teilnehmer waren hauptsächlich im internationalen Priesterseminar Salesianum untergebracht, in der Regel, wie es heißt, in Zimmern ohne fließendes Wasser. Es waren in jeder Hinsicht andere Zeiten: Nachkriegszeiten, Zeiten der Not, aber auch Zeiten des Umbruchs und der Kreativität in der jüdisch-christlichen Begegnung. Die Konferenz erhielt Begrüßungsadressen vom schweizerischen Bundespräsident Celio, Bundesrat Petitpierre, vom Bischof von Freiburg, Mgr Charrière, und von John Foster Dulles, damals Chef der US-Delegation bei der UN-Versammlung in Paris. Bei der Eröffnung sprachen Prof. Oskar Vasella, Rektor der Universität, Staatsrat Jules Bovet im Namen des Kantons, und Everett R. Clinchy, Präsident des ICCJ. Den Vorsitz der Konferenz hatte Henri N. MacCracken, Präsident des Vassar College in the State of New York, der bei der Eröffnungssitzung unfreiwillig für Humor sorgte, als er sich nach seiner Rede, in der er von einer »historischen Stunde« sprach, hinsetzte und der Stuhl unter seinem Gewicht zusammen-

brach.¹ Die Konferenzsprachen waren damals Englisch und Französisch,² während 2008 nur noch auf Englisch debattiert werden konnte.

Die Fribourger Konferenz von 1948 gehört mit der Oxford-Konferenz von 1946 und der Seelisberger Konferenz von 1947 zum »Gründungsereignis« des ICCJ. Wir können hier die komplizierte Entstehungsgeschichte des ICCJ nicht in Einzelheiten darlegen. Es soll genügen zu sagen, dass bei der Londoner Konferenz von Christen und Juden 1928 angeregt wurde, eine »Gesellschaft von Christen und Juden« zu gründen, die die beiden folgenden Ziele verfolgen wollte: 1. Die religiösen Missverständnisse zu überwinden und das Wohlwollen und die Zusammenarbeit zwischen Juden und Christen zu fördern unter Berücksichtigung des gegenseitigen Respekts für die Unterschiede in Glauben und Leben. 2. Die Bekämpfung der religiösen Intoleranz.³

Im selben Jahr wurde in den USA die »National Conference of Christians and Jews« (NCCJ) gegründet. Ähnliche nationale Räte von Christen und Juden entstanden auch in anderen – wenigen – Ländern. Die nächste Entwicklung ist durch die Erfahrungen des 2. Weltkriegs markiert. Unter Hitlers Bomben rückten Christen und Juden im »British Council of Christians and Jews« enger zusammen; und 1944 wird von der amerikanischen Vereinigung angeregt, die Zusammenarbeit durch die Abhaltung internationaler Konferenzen zu institutionalisieren. So kommt es 1946 zur ersten internationalen Konferenz in Oxford, die sich schwerpunktmäßig mit den Themen »Freedom, Justice and Responsibility« beschäftigte, und zwei für den weiteren Weg wichtige Beschlüsse fasste: »eine internationale Dachorganisation der christlich-jüdischen Vereinigungen der ganzen Welt zu schaffen, sowie eine Dringlichkeitskonferenz zur Behandlung des Antisemitismus in Europa einzuberufen.«⁴

Dass beides in der Schweiz verwirklicht werden konnte, spricht gewiss für die Gast-

lichkeit und die Verhandlungskultur dieses kleinen Landes im Herzen der Alpen, hat aber nicht zuletzt damit zu tun, dass nach der Oxford-Konferenz die anvisierte internationale Dachorganisation ein Sekretariatsbüro in Genf eröffnete.

Die Dringlichkeitskonferenz zur Behandlung des Antisemitismus fand vom 30. Juli bis 5. August 1947 in Seelisberg statt. Aus Fribourg nahmen daran teil der Domi-

1 Vgl. *The International Council of Christians and Jews. A Brief History* by William W. SIMPSON and Ruth WEYL, Heppenheim 1988, 28.

2 Vgl. das Arbeitsprogramm der Konferenz sowie die wichtigsten Referate in: AfZ, NL Jean Nordmann, CJA, Unterlagen zur Conférence internationale de chrétiens et juifs, 21.-28. Juli 1948 à Fribourg (ohne Signatur: Dossier 294). Vgl. die Konferenzchronik in: Qu'est-ce que le Conseil international de chrétiens et de juifs?, in: *L'Amitié judéo-chrétienne*, Nr. 1 (September 1948) 13; Le Congrès de l'association internationale des chrétiens et de juifs à Fribourg (21-28 Juillet 1948), in: *L'Amitié judéo-chrétienne*, Nr. 2 (Januar 1948) 12-13; Die christlich-jüdische Konferenz von Freiburg, in: NZZ vom 11. August 1948, 7; Christlich-jüdische Konferenz, in: *Freiburger Nachrichten*, Nr. 171 vom 27. Juli 1948, 3; Kurzer Vermerk über die Redner bei der Konferenz in Freiburg am 26. Juli 1948; Fin du Congrès judéo-chrétien, in: *Le Fribourgeois*, Nr. 114 vom 1948, 3; Le Conseil international de chrétiens et juifs, in: *La Liberté* vom 30. juillet 1948, 4.

3 Vgl. SIMPSON/WEYL, *The International Council* (wie Anm. 1), 15. Vgl. dazu auch Zsolt KELLER, *Theologie und Politik. Beginn und Konkretisierung des christlich-jüdischen Dialoges in der Schweiz*, in: SZRKG 99 (2005) 157-175.

4 AfZ, NL Jean Nordmann, CJA, Ornstein an Nordmann, [24.] Juni 1948 (ohne Signatur: Dossier 294); vgl. SIMPSON/WEYL, *The International Council* (wie Anm. 1), 24.

5 Jacques MARITAIN, *Contre l'Antisémitisme*, in: *Nova et Vetera* 22 (1946-47), Nr. 4, 312-317 (Maritain schrieb diesen Text am 28. Juli 1947 in Rom), auch erschienen in: Jacques MARITAIN, *Le mystère d'Israël et autres essais*. Nouvelle édition augmentée, ed. par le Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain, Paris 1990, 221-231. Zu Maritain und dem Judentum vgl. Yves CHEVALIER: *Le combat de Jacques Maritain contre l'antisémitisme*, in: <http://www.jcrelations.net/fr/index.php?id=2423-format=print> (Stand: 20. März 2009).

6 Christian M. RUTISHAUSER, *Jüdisch-christliche Arbeit von 1947-2007: was feiern – warum wir feiern!*, in: *60 Jahre Seelisberger Thesen*. Der Grundstein jüdisch-christlicher Begegnung ist gelegt!, Bern/Fribourg/Zürich 2007, 14-19, 17. Vgl. auch: DERS., *The 1947 Seelisberg Conference: The Foundation of the Jewish-Christian Dialogue*, in: *Studies in Christian-Jewish Relations*, Volume 2, Issue 2 (2007) 34-53 (dort auch Lit.).

7 Die christlich-jüdische Konferenz von Freiburg, in: NZZ vom 11. August 1948, 7.

8 Vgl. ebd.; Le Conseil international de chrétiens et juifs, in: *La Liberté* vom 30. juillet 1948, 4; Le Congrès de l'association internationale des chrétiens et de juifs à Fribourg (21-28 Juillet 1948), in: *L'Amitié judéo-chrétienne*, Nr. 2 (Januar 1948) 12-13.

nikaner Jean de Menasce, ein zum Christentum konvertierter Jude ägyptischer Herkunft und Professor für Missionswissenschaft und Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät, sowie Abbé Charles Journet, der spätere Kardinal, damals Rektor des diözesanen Priesterseminars und ebendort auch Professor für Systematische Theologie. Beide waren mit Jacques Maritain eng verbunden. P. de Menasce, der mit dem Zionismus sympathisierte, öffnete Maritain in den 1920er Jahren die Augen für die heilsgeschichtliche Bedeutung Israels; Journet verband mit Maritain der Wunsch nach Erneuerung des Katholizismus. Maritain, damals Botschafter Frankreichs beim Heiligen Stuhl, konnte nicht nach Seelisberg kommen, sandte aber eine Botschaft »Contre l'Antisémitisme«⁵ an den Sekretär der Konferenz, Mgr Pierre Visseur, die von Journet am Abend des 31. Juli vorgelesen wurde. Darin erinnert Maritain an die sechs Millionen ermordeter Juden und betont, dass dieser brutale Hass sich letztlich auch gegen Jesus Christus richtete, weil dieser Jude war. Maritain betrachtet die Gründung eines hebräischen Staates in Palästina als »notwendig und legitim«, ohne auf die politischen und sozialen Implikationen in dieser kurzen Botschaft eingehen zu können, und er war davon überzeugt, dass die Christen eine große Arbeit des Nachdenkens und der inneren Reinigung vor sich hätten, wenn sie den religiösen Antisemitismus überwinden wollten. Die Christen sollten nämlich bedenken, dass Jesus aus einer Jungfrau Israels geboren wurde, dass er selbst »par excellence de nature« Jude war, dass auch die Apostel und die ersten Märtyrer Juden waren, dass manche absurde Ausdrücke wie »gottesmörderische Rasse« und »perfidia judaica« aus dem katholischen Vokabular verschwinden sollten ... Nicht zuletzt aufgrund des starken Eindrucks, die seine Botschaft in Seelisberg hinterließ, wurde Maritain zum »Ehrenpräsidenten des Internationalen Rates« ernannt. In die Geschichte des jüdisch-christlichen

Dialoges ist die Seelisberger Konferenz vor allem aufgrund der 10 Thesen eingegangen, die aus 18 Vorschlägen des französischen Historikers Jules Isaac gebildet und als Konferenzbeschluss verabschiedet wurden. Sie sind primär an die Christen gerichtet. Die ersten vier, die mit »Es ist hervorzuheben« beginnen, betonen die tiefe und wesentliche Verwurzelung des Christentums im Judentum. Unter »Es ist zu vermeiden« stellen die nächsten sechs Thesen klar, dass man damit aufhören sollte, das Judentum aufgrund christlicher Lehre negativ darzustellen. In der Forschung wird betont, dass mit diesen Thesen ein bleibender Grundstein für den theologischen Dialog zwischen Juden und Christen gelegt wurde, »auch wenn seither die Beziehung von Kirche und Synagoge um einiges komplexer und differenzierter gesehen wird.«⁶

Während der Konferenz in Fribourg wurde 1948 mit der formellen Konstituierung des »Internationalen Rates der Christen und Juden« das zweite Desiderat der Oxford-Konferenz in die Tat umgesetzt. Dies geschah in einer Sitzung »der Vertreter der amerikanischen National Conference of Christians and Jews, die seit 1928 besteht und mehr als 16.000 Mitglieder hat, des britischen Council of Christians and Jews, dem eine beträchtliche Zahl prominenter Persönlichkeiten des geistigen, gesellschaftlichen und politischen Lebens Großbritanniens angehört, und der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz.«⁷

Die Arbeit der Fribourger Konferenz fand in drei Kommissionen statt.⁸ In der »Erziehungskommission« wurde das Programm einer »interkulturellen Erziehung« entworfen, die schon vom Beginn des Schulunterrichts an in den Kindern Verständnis und Wohlwollen gegenüber Menschen anderer Rassen, anderen Glaubens und anderer Nationalität wecken und die Bedeutung fremder Beiträge für die eigene Kultur vermitteln sollte. In der »bürgerlichen Kommission« wurde erwo-

gen, dass die nationalen Räte sowie der Internationale Rat von Christen und Juden verschiedene Maßnahmen zur Aufklärung sowie zum vermehrten internationalen Austausch anregen sollten, wie etwa, dass Kinder, die ethnischen oder religiösen Minderheiten angehören, sich in Ferienlagern mit andern Kindern zusammen treffen sollten. In der »religiösen Kommission« wurde über die Bedeutung des Geistes von Seelisberg für Kirche und Synagoge sowie über die Religionsfreiheit beraten. Auf besonderes Interesse stießen einige Vorträge im Plenum, die sich mit den spirituellen und ethischen Grundlagen unserer Kultur beschäftigten.

So unterstrich Everett R. Clinchy in der Eröffnungsansprache den prägenden Einfluss, den die Kultur »jüdisch-christlicher« Tradition in den letzten Jahrhunderten auf den Rest der Welt – vom Westen her – ausgeübt habe: auf die russische, die islamische, die hinduistische und die fernöstlichen Kulturen, die ihrerseits dadurch herausgefordert wurden. Man könne sagen, dass all diese Kulturen gegenüber manchen Gruppen ihre Pflicht verletzt hätten, eine universale, interkulturelle Brüderlichkeit zu praktizieren. Doch wenn wir Zukunft haben wollten, führe kein Weg an einer solchen Brüderlichkeit vorbei. Diese werde sich »weder automatisch noch als natürliches Ergebnis« einstellen; sie könne aber die Frucht einer neuen interkulturellen Erziehung sein, einer Erziehung für die Gerechtigkeit, die Freundschaft, die Verständigung und die Zusammenarbeit unter den Religionskulturen der Welt.⁹

Charles Journet und Jules Isaac sprachen aus katholischer bzw. jüdischer Sicht über die Grundlagen unserer Kultur angesichts der ihr drohenden Gefahren. Journet sah in der Öffnung zu Gott und zu seinem Reich, wie es im Alten Testament bei Jesaja geschah und wie es Jesus verkündigte, den Motor der Weltgeschichte. Der Botschaft vom Gottesreich verdanken wir nicht nur die Idee des Fortschritts in der Geschichte,

sondern auch die Betrachtung der Gerechtigkeit als eine transzendente, nicht bloß profane Tugend, sowie die Idee der Menschenwürde. Bedroht ist diese Kultur für Journet durch den Atheismus, der die Offenbarung Gottes als Liebe verachtet und im Herzen des Menschen die Verzweiflung, den Hass, die Grausamkeit und die Gewalt sprudeln lässt.¹⁰

Isaac stellte sich zwei Fragen: »Was verdient gerettet zu werden? Was können wir tun, um es zu retten?« Auf die erste Frage wird geantwortet mit Verweis auf die spirituellen Grundlagen unserer Kultur: Gerechtigkeit, Freiheit, Menschenwürde, Wahrheitssuche, d. h. all das, was die Größe, Würde und Noblesse des menschlichen Geistes ausmacht. Isaac findet es vor allem in der griechischen, jüdisch-christlichen und römischen Tradition, die den Westen wesentlich geprägt haben, schlägt aber auch als Weg zur Rettung unserer Kultur Kontakte mit den spirituellen Eliten des Islams, Indiens und des fernen Ostens vor, mit

⁹ Vgl. die Eröffnungsansprache in: AfZ, NL Jean Nordmann, CJA, Ornstein an Nordmann, [24.] Juni 1948 (ohne Signatur: Dossier 294).

¹⁰ Vgl. Text Journets in: AfZ, NL Jean Nordmann, CJA, Ornstein an Nordmann, [24.] Juni 1948 (ohne Signatur: Dossier 294), gedruckt erschienen in: Charles Journet: *Chrétiens et juifs*, in: *Nova et Vetera* 24 (1949), Nr. 3, 238-244; auch in: *La Liberté* vom 31. juillet 1948, 2.

¹¹ Vgl. Text Jules Isaacs in: AfZ, NL Jean Nordmann, CJA, Ornstein an Nordmann, [24.] Juni 1948 (ohne Signatur: Dossier 294).

¹² Vgl. Text in: Le Congrès de l'association internationale des chrétiens et de juifs à Fribourg (21-28 Juillet 1948), in: *L'Amitié judéo-chrétienne*, Nr. 2 (Januar 1948) 2-13. Daraufhin verabschiedete die Amsterdamer Konferenz eine Erklärung über die christliche Haltung gegenüber den Juden, die mit folgenden Empfehlungen endet: die Judenmission (d. h. auch die Ausbildung der Personen, die mit der Darlegung des Evangeliums an die Juden betraut werden könnten) sorgfältig vorbereiten, und dabei jede Form von Antisemitismus und Gewalt vermeiden; sich mit den historischen und aktuellen Wurzeln des Antisemitismus beschäftigen und überlegen, wie man ihn bekämpfen könnte; die christlich-jüdische Zusammenarbeit im bürgerlichen und sozialen Bereich vertiefen; über die Probleme, die mit der Gründung des Staats Israel entstanden sind, ernsthaft nachdenken. Vgl. *L'attitude chrétienne en face des juifs*, in: *Une mémoire pour l'avenir. Cinquante ans de dialogue entre juifs et chrétiens. Les grands textes, réunis à l'occasion du cinquantenaire de la conférence de Seelisberg* (30 juillet-5 août 1947). Lausanne 1997, 15-20, hier 19f.

¹³ UNIVERSITAS FRIBURGENSIS HELVETIORUM, *Bericht über das Studienjahr 1948-49*. Erstattet vom derzeitigen Rektor Oskar Vasella, Freiburg 1949, 16-17.

allen Eliten, die den spirituellen Frieden aufbauen wollen: »Man muss unsere Türe und Fenster ganz öffnen ... das ist der Weg zur Rettung.«¹¹

Rückblickend kann man über die bleibende Aktualität bzw. den Weitblick mancher Vorschläge und Diskussionen der Fribourger Konferenz von 1948 staunen, die das Interkulturelle, die Brüderlichkeit und die ethisch-geistige Zusammenarbeit unter den Kulturen der Welt betonen.

Die Konferenz verabschiedete auch einige Erklärungen, Empfehlungen und Grußworte, die schließen lassen, dass eine dem Zionismus und Ökumenismus freundliche Atmosphäre darin herrschte. Jules Isaac hatte in seiner Rede bereits die Israelis, die den jüdischen Staat errichteten, als David *redivivus* betrachtet, die sich erneut der Feindeswelt der Philister und Goliaths entgegenstimmten. Die christlichen Mitglieder der religiösen Kommission sprachen in einer Erklärung von ihrem Gebet für den Frieden in Palästina, für einen Frieden, »der auf der Gerechtigkeit gründet ... und die allen, Juden, Christen und Muslime erlaubt, in Eintracht und gegenseitiger Verständigung zu leben«. Zugleich begrüßten sie – nicht zuletzt vom Standpunkt des Kampfes gegen den Antisemitismus und in der Hoffnung, dass Israel durch die erneute Einwurzelung im Lande der Bibel eine neue spirituelle Kraft haben und seine Bero-fung vollenden werde – die »Restauration« eines jüdischen Staates in Palästina. Die jüdischen Mitglieder der religiösen Kommission betonten in einer gesonderten Erklärung, dass sie dies auch wünschten. Erwähnenswert ist auch das Grußwort der Christen an die 1948 in Amsterdam tagende Konferenz der Kirchen, die zur Gründung des Weltkirchenrates führen sollte. Darin wird diese gebeten, über den Antisemitismus zu beraten. Dieses Grußwort stellt nicht zuletzt eine Anerkennung der ökumenischen Relevanz der Amsterdamer Konferenz dar, an der die Katholische Kirche doch nicht teilnahm.¹²

Dass die Fribourger Konferenz eine Zionismus freundliche Atmosphäre in der Universität hinterließ, geht nicht zuletzt aus der Tatsache hervor, dass am 12. September 1949 Chaim Weizmann, der erste Präsident des Staates Israels, der 1899 in Fribourg mit *summa cum laude* promoviert wurde, zur Feier seines 50-jährigen Doktorjubiläums und Überreichung des erneuerten Doktor-diploms feierlich empfangen wurde. Daran erinnert eine Gedenktafel in der Ehrenhalle vor der Aula Magna. Im Bericht des Rektors Oskar Vasella über das Studienjahr 1948-49 heißt es, dass dieser Empfang »in den Annalen unserer Universitätsgeschichte ein singuläres Ereignis« darstellt, »ausgezeichnet durch die Teilnahme vieler hochgestellter Persönlichkeiten kirchlicher und weltlicher Behörden, der Vertreter des Staates Israel in der Schweiz und durch eine lebhafte Anteilnahme auch der israelitischen Gemeinde von Freiburg. Es war ein durchaus harmonisch verlaufender und für unsere Universität besonders ehrenvoller Anlass, zu dessen eindrucksvollem Gelingen die hohen menschlichen Eigenschaften des Gefeierten, der mit innerer Bewegung von seiner einstigen Studienzeit in Freiburg sprach, nicht das Wenigste beitrugen. Hoffen wir, dass die Erwartungen des Staatspräsidenten, denen er in einer weltpolitisch bedeutsamen Erklärung über die heiligen Stätten in Palästina Ausdruck gab, in Erfüllung gehen, und freuen wir uns, dass unserer Universität Gelegenheit geboten war, ihren Geist menschlichen Verständnisses und treuer Verbundenheit mit andersgläubigen, ehemaligen Schülern auch vor einer breiten Öffentlichkeit unter Beweis zu stellen.«¹³

Aber nicht alle waren mit der Konvergenz zwischen der Fribourger Konferenz und den Zielen von Zionismus und Ökumenismus einverstanden. Am 25. Juli 1948 schrieb Journet an Maritain: »Il y a ici la seconde séance du Congrès international de chrétiens et juifs qui avait siégé l'an dernier au Seelisberg. Je ne comprends pas

bien le sens de ce Congrès, qui envoie des ›Messages aux Églises‹. Il était question hier d'en envoyer un pour saluer avec joie l'érection de l'État d'Israël. Un protestant s'est levé pour dire que c'était une question purement politique. Un rabbin a protesté, en disant que c'était une question mystique, qu'Israël tenait mystiquement à sa Terre, comme on l'avait vu lors des premiers congrès sionistes, et qu'il croyait, en s'exprimant ainsi, parler au nom de tous les Juifs.«¹⁴ Am 13. August 1948 antwortete Maritain besorgt: »Il faudrait conseiller Visseur [= Dr. Pierre Visseur, Sekretär der Konferenz]. Ces gens de la Conference of Christians and Jews ont bonne volonté mais sont gaffeurs.«¹⁵ Journet und Maritain befürchteten nicht zu Unrecht, dass diese religiös-politischen Erklärungen die Konferenz in manchen kirchlichen Sphären diskreditieren könnten, wie es in der Tat geschah. Die Katholische Kirche war danach sorgsam darauf bedacht, im Zusammenhang mit dem Staat Israel jede religiös-politische Erklärung zu vermeiden, die die Muslime im Allgemeinen und die palästinensischen Christen im Besonderen brüskieren könnte. Selbst die Entstehungsgeschichte des Konzilsdekrets *Nostra aetate* ist davon geprägt.¹⁶ Pius XII. ließ das Heilige Offizium in einer »Instruktion über die ökumenische Bewegung vom 20. Dezember 1949« die Gefahr des Indifferentismus beschwören.¹⁷ Als »indifferentistische Organisation«, die die Unterschiede in Glauben und Leben ignoriert oder minimalisiert, bezeichnete Rom 1950 auch den ICCJ, nicht zuletzt wegen seines Programms einer »interkulturellen Brüderlichkeit«.¹⁸

1987, vierzig Jahre nach den Seelisberger Thesen, fand nochmals eine Konferenz des ICCJ an der Fribourger Universität statt.¹⁹ Das Thema war die Überwindung von Vorurteilen als erzieherische Herausforderung. Aber diese Konferenz wird vor allem wegen der lebhaften Diskussionen über die Errichtung eines Karmel-Klosters in Aushwitz, der Seligsprechung Edith Steins und den Empfang des österreichischen Prä-

sidenten, Kurt Waldheim, durch Papst Johannes Paul II. in Erinnerung bleiben.

Wie man sieht, sind die jüdisch-christlichen Beziehungen auch sechs Jahrzehnte nach den Konferenzen von Seelisberg 1947 und Fribourg 1948 eine sehr sensible Angelegenheit. Auf der theologischen, interreligiösen Ebene sind seitdem unleugbare Fortschritte erreicht worden. Aber viele Vorurteile und Feindbilder – nicht nur zwischen Christen und Juden, sondern allgemein in unserer Welt – sind weiterhin in der Volksseele und den Fundamentalisten auf allen Seiten da. Dem ICCJ wird also die Arbeit nicht ausgehen.

14 »Derzeit findet hier die zweite internationale Konferenz der Christen und Juden statt, die voriges Jahr in Seelisberg tagte. Ich verstehe nicht gut den Sinn einer solchen Konferenz, die an die ›Kirchen Botschaften‹ sendet. Gestern ging es darum, eine solche Botschaft zu senden, um die Errichtung des Staates Israel mit Begeisterung zu begrüßen. Ein Protestant stand auf und bemerkte, dass es sich hierbei um eine rein politische Angelegenheit handelte. Ein Rabbiner hat dagegen protestiert, indem er betonte, dass es sich um eine mystische Sache handelt, dass Israel mit seinem Land mystisch verbunden ist, wie man es bei den ersten zionistischen Konferenzen geschehen habe, und dass er glaube, im Namen aller Juden zu sprechen, wenn er sich so äußere.« Jacques MARITAIN, *Correspondance*, vol. 3, 1940-1949, ed. Fondation du Cardinal Journet, Fribourg 1998, 663-671. 663-667, 664.

15 »Man müsste Visseur [= Dr. Pierre Visseur, Sekretär der Konferenz] gut beraten. Diese Leute der Konferenz von Christen und Juden handeln bona fide, aber sie bringen Unglück.« Ebd., 667-67, 669.

16 Vgl. Benedict T. VIVIANO, L'histoire de »Nostra aetate«, la Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes, in: Mariano DELGADO/DERS. (Hg.), *Le dialogue interreligieux. Situation et perspectives*. Colloque de Fribourg, 1-2 juin 2005. Avec la collaboration de Patrizia Conforti, Fribourg 2007, 11-20.

17 Vgl. AAS 42 (1950) 142-147, 145; vgl. dazu Karl Josef KUSCHEL, Sind Kirchenspaltungen überwindbar?, in: *EvTh* 58 (1998) 252-261, 254.

18 Vgl. SIMPSON/WEYL, The International Council (wie Anm. 1), 28-32, 29.

19 Vgl. SIMPSON/WEYL, The International Council (wie Anm. 1), 28-32, 29.

Missions- druckereien um 1900

Ein Überblick

von Johannes Werner

Die Ordensgeschichte verzeichnet eine Vielzahl von Gründungen zu sehr begrenzten und auch bald überlebten Zwecken.¹ (Zu nennen wären, nur zum Beispiel, die mittelalterlichen Brückenbrüder, die Trinitarier und Mercedarier zum Loskauf von christlichen Gefangenen oder, aus neuerer Zeit, der so genannte »Bauorden«²). Es wundert daher nicht, dass 1873 im schweizerischen Fribourg die Kongregation der Schwestern vom hl. Paulus gestiftet wurde, die sich ausdrücklich und ausschließlich dem »Apostolat durch Druckschriften« widmen wollten; allenfalls wundert es, dass eine solche Stiftung erst so spät erfolgte.

Denn die Orden hatten sich mit dem Buchdruck beschäftigt, kaum dass er erfunden worden war.³ In Santa Scolastica in Subiaco, einem der ältesten Klöster der Benediktiner, hatter sich die Mainzer Drucker Konrad Sweynheim und Arnold Pannartz schon 1465 an die Arbeit gemacht.⁴ Doch ihre Druckerei war nicht nur die erste in Italien, sondern auch die erste in einem Kloster, der in ganz Europa noch so viele folgten, dass sie nicht zu zählen sind.⁵ Allerdings war, was damals entstand, vom eigenen Bedarf bestimmt; es waren Bibeln, theologische, liturgische, aszetische und historische Bücher ohne irgendeinen apostolischen oder gar missionarischen Zweck.

Eine frühe Ausnahme stellen wohl die Werke dar, die – in zwölf Sprachen – aus der Druckerpresse hervorgingen, die der erste Bischof von Mexiko, der Franziskaner

Juan de Zumárraga, 1536 aus Spanien kommen ließ; und dann die Werke, die die armenischen Mönche, die Mechitaristen, in ihrem Kloster, und seit 1789 in dessen Druckerei, auf der Insel San Lazzaro bei Venedig herstellten.⁶ (Ein in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts erschienener Katalog führt nicht weniger als 1600 Werke in armenischer Sprache auf, und ein zweiter, fast gleichzeitiger⁷, weitere 224 in anderen Sprachen.) Von den Mechitaristen von Venedig teilte sich eine eigene Kongregation ab, die sich 1775 in Triest niederließ und dort 1776 eine Druckerei einrichtete, die 1811 nach Wien weiterzog und dort 1812 eine neue Druckerei eröffnete. (Aus ihr gingen,

1 Vgl. Max HEIMBUCHER, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*. Bd. 1-3, Paderborn 1907-1908. – Diesem Werk verdanken sich auch viele der hier wiedergegebenen Fakten, vor allem die, die nicht anderweitig nachgewiesen sind.

2 Vgl. Johannes WERNER, Wenn ein Orden stirbt. Sozialgeschichtliche Anmerkungen, in: *Erbe und Auftrag* 67 (1991), Heft 5, 352-357.

3 Anatole ALÈS, *Les Moines imprimeurs*, Paris 1878; Beda DANZER, Benediktinerium und Schwarze Kunst, in: *St. Benedikt und sein Werk*. Zum 1400jährigen Bestehen des benediktinischen Mönchtums. II. Teil: Die Benediktiner in deutschen Ländern (Deutsche Illustrierte Rundschau 6/7), München o. J., 19-21; Christian SEEBODE, *Klösterlicher Buchdruck im deutschen Sprachraum vor dem Dreißigjährigen Krieg*. Eine historisch-bibliographische Studie zur Nachblüte des klösterlichen Schrift-, Buch- und Bibliothekswesens im 15. und 16. Jahrhundert (Diss. phil.), Würzburg 1978.

4 Konrad HAEBLER, *Die deutschen Buchdrucker des XV. Jahrhunderts im Auslande*, München 1924, 8-13; dazu dann aber DERS., *Die Erfindung der Druckkunst und ihre erste Ausbreitung in den Ländern Europas* (Kleine Drucke der Gutenberg-Gesellschaft 14), Mainz 1930, 16f.

5 Vgl. Johannes WERNER, Klosterdruckereien. Ein Überblick, in: *Aus dem Antiquariat* 2 (2006) 83-89. – Was dort über die Missionsdruckereien nur angedeutet wurde, konnte hier nun ausgeführt, ergänzt und erweitert werden, wobei der Verf. aber weiterhin für die unvermeidliche Unvollständigkeit, auch Zufälligkeit der Nachweise um Nachsicht bitten muss; um so mehr, als sich die in den ausländischen Missionsdruckereien gedruckten Bücher nur noch schwer oder gar nicht mehr auffinden lassen.

6 P. A. H., *Das Kloster der armenischen Mönche auf der Insel S. Lazzaro bei Venedig*. Historische Skizze. Venedig (»Druck und Verlag von S. Lazzaro«) 1872; Marcus Antonius VAN DEN OUDENRIJN, *Eine armenische Insel im Abendland*, Venedig (»Armenische Druckerei auf der Insel St. Lazarus«) 1940; Johannes WERNER, *Bei den Mechitaristen von Venedig*, in: *Erbe und Auftrag* 78 (2002), Heft 1, 56-57.

7 *Catalogue des ouvrages publiés en diverses langues étrangères de l'Imprimerie Arménienne des Pères Mekhitaristes 1716-1930*, Venedig 1931.

nach einem um 1900 erschienenen Katalog, nicht nur 323 armenische, sondern auch 539 deutsch- und 161 anderssprachige Werke hervor.⁸⁾

Die unbeschuhten Karmeliter vom Dritten Orden unterhielten seit 1846 im indischen Mannanam eine Druckerei, in der viele Werke in der Malayalam-, Tamil-, syrochaldäischen und lateinischen Sprache hergestellt wurden. Die Jesuiten besaßen zwei Druckereien in China und seit 1853 eine in Beirut, die ein halbes Jahrhundert später rund 80 Arbeiter beschäftigte und 30 Maschinen, darunter fünf Dampfpressen, betrieb. In einer eigenen Schriftgießerei stellten sie, nach eigenen Zeichnungen, alle Typen selber her. (Der 1903 herausgegebene *Catalogue général de l'imprimerie catholique* zählte 456 Titel auf, davon 300 in arabischer, die anderen in armenischer, türkischer, syrischer, chaldäischer, hebräischer, griechischer, lateinischer und französischer Sprache.) Ihnen folgten noch, auch was die Richtung und den Umfang ihrer Produktion betrifft, 1888 die Franziskaner mit einer arabisch-spanischen Druckerei in Tanger und die Dominikaner, die in Mossul arabische, türkische, syrische, chaldäische und französische Werke herausbrachten.

Dass sich aber eine Ordensgründung wie die der Paulusschwester von Fribourg ganz und gar in den Dienst des gedruckten Wortes stellte, war neu; die Schwestern unterhielten Druckereien in Fribourg selbst, in Bar-le-Duc und Issy-les-Moulineaux, aber auch im Kongo, in Kamerun, Senegal, Madagaskar, Martinique und Vietnam.⁹⁾ Ein ähnliches Ziel setzte sich auch eine wenig später (1875) gegründete Kongregation, die »Gesellschaft des Göttlichen Wortes« (Societas Verbi Divini); eine Gesellschaft, die dieses göttliche Wort, dem sie sich weihte, weltweit verkünden wollte und es mit solcher Intensität tat, dass man ihr Kürzel (SVD) scherzhaft als »sie verbreiten Druckschriften« las. Ihr Gründer, Arnold Janssen, kannte »nur zu gut die Macht des gedruckten Wortes; deshalb glaubte er mit

seinen Schriften besonders den Missionsgedanken ins Volk zu tragen und weite Kreise für das Missionsleben zu begeistern. Dadurch sollten sowohl Berufe geweckt als auch die Freigebigkeit der Katholiken auf die Unterstützung der Mission gelenkt werden.«¹⁰⁾ Schon von 1876 an gab es eine große »Missionsdruckerei«, wie sie sich nannte, im Mutterhaus im holländischen Steyl, in der in den 30er Jahren angeblich 200 Brüder tätig waren,¹¹⁾ und bei deren Auflösung, im Jahre 1943, 32 Waggons voller Maschinen abtransportiert wurden.¹²⁾ An zweiter Stelle stand, auch aufgrund ihrer vielen völkerkundlichen Veröffentlichungen, die der Niederlassung St. Gabriel in Mödling bei Wien.¹³⁾ Insgesamt haben die Steyler Missionare 15 Druckereien besessen, so etwa in Argentinien in Buenos Aires, in China

8 Gregoris KALEMKIAR, *Eine Skizze der literarisch-typographischen Tätigkeit der Mechitharisten-Congregation in Wien*, Wien 1898.

9 *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Bd. 6, Rom 1980, Sp. 727-728.

10 Ansgar SINNIGEN, *Katholische Ordensgenossenschaften in Deutschland*. Die missionierenden Genossenschaften, Köln 1935, 82.

11 Bernhard BRINKMANN, *Der Ordensgedanke und die katholischen Klöster in Deutschland*. Mit einer Übersicht über die Ordensniederlassungen im Deutschen Reichsgebiet, Gotha 1936, 92; Peter J. HASENBERG / Adam WIENAND, *Das Wirken der Orden und Klöster in Deutschland*, Bd. 1, Köln 1957, 303f.

12 Fritz BORNEMANN, *Arnold Janssen, der Gründer des Steyler Missionswerkes*. 1837-1909. Ein Lebensbild nach zeitgenössischen Quellen, Steyl (»Missionsdruckerei«) 1970, 78-80, 163-164; vgl. auch: *75 Jahre im Dienste des Göttlichen Wortes*. Gedenkblätter zum 75-jährigen Jubiläum des Steyler Missionswerkes. Steyl (»Missionsdruckerei«) 1950, 19-20, 28.

13 Nur als Beispiel: Martin GUSINDE, *Die selk'nam*. Vom Leben und Denken eines Jägervolkes auf der Großen Feuerlandsinsel, Mödling 1931; Paul SCHEBESTA, *Eine Forschungsreise zu den »Wild«-Völkern der Philippinen und Malayas 1938/39*, Mödling 1947; Fritz BORNEMANN, *Ars sacra Pekinensis*. Die chinesisch-christliche Malerei an der katholischen Universität (Fu Jen) in Peking, Mödling 1950; Paul ARNDT, *Gesellschaftliche Verhältnisse der Ngadha*, Mödling 1954; und der monumentale *Atlas Missionum*, Mödling 1958.

14 Johannes THAUREN, *Vom Missionssinn des deutschen Volkes*, in: Max HORST / Richard HEBING (Hg.), *Volk im Glauben*. Ein Buch vom katholischen Deutschen, Berlin 1933, 154-170; hier 166.

15 THAUREN, *Vom Missionssinn* (wie Anm. 14), 161.

16 Ansgar SINNIGEN, *Katholische Frauengenossenschaften Deutschlands* (Deutsche Schwestern-Genossenschaften), Düsseldorf 1933, 56.

in Tsingtau und in Yenchowfu,¹⁴ auf den Kleinen Sunda-Inseln in Ndao-Ende und in Togo in Lomé, wo sie, außer einer Zeitschrift, »bis 1912 nicht weniger als 77.000 Bücher in der Eingeborenen-sprache und 87.000 Bücher in deutscher Sprache unter das Volk gebracht«¹⁵ haben. Die Steyler Missionsschwester trugen mit einer Missionsdruckerei im Kloster Marienau in Vallendar ihren Teil bei.¹⁶

Die Reformierten Zisterzienser oder Trappisten kamen 1882 in Südafrika an, nämlich in Mariannahill, wie sie es nannten, und schon ein Jahr später hatten »Setzerei und Druckerei [...] ihren festen Platz gefunden«¹⁷, so dass die Mönche dann »einen kaffrischen Katechismus, die ›Fliegenden Blätter‹ und andere englische und deutsche Stücke«¹⁸ herausgeben konnten; »und eine Handpresse sorgte für die nötige Propaganda in der Heimat«¹⁹. Aus diesen missionierenden Trappisten entstanden die Missionare von Mariannahill, die eine »berühmte Missionsdruckerei«²⁰ betrieben, aus der – außer einer vielgelesenen Zeitung – Schulbücher, Gebetbücher und Katechismen hervorgingen. Im schwäbischen Reimlingen schufen sie sich nach 1920 eine deutsche Basis und auch dort eine vielbeschäftigte Missionsdruckerei.²¹ Und auch innerhalb des engeren benediktinischen Ordens bildete sich 1884 eine neue, rasch anwachsende Kongregation, die sich der missionarischen Tätigkeit verschrieb; sie richtete im bayerischen St. Ottilien, ihrem Mutterhaus, in Schweiklberg und Münsterschwarzach eigene Druckereien ein.²² Bei der Beschlagnahme von St. Ottilien im Jahre 1941, wurden Typen im Gesamtgewicht von fast 6 Tonnen weggeschafft und eingeschmolzen.²³ Große Druckereien entstanden 1934 in Ndanda und nach 1936 in Peramiho in Tansania.²⁴

Schon kurz nach ihrer Gründung im Jahre 1881 richtete die so genannte »Societas Apostolica Instructiva«, die sich später in »Societas Divini Salvatoris« umbenannte, richteten also die Salvatorianer, in Rom, in Berlin und in Welkenraedt in Belgien

Druckereien ein; und eine weitere in Laintkynsew im indischen Assam, die sie 1902 nach Shillong verlegten (und in der sie in der Khasi-Sprache druckten).²⁵ Dasselbe taten die Herz-Jesu-Priester in Stanleyville im Kongo, wo sie seit 1897 wirkten.²⁶ Die »Missionare von Afrika« oder »Weißen Väter« betrieben mehrere – oft mit Buchbindereien verbundene – Druckereien, die erste in ihrem Mutterhaus Maison-Carrée bei Algier, die größte in Bukalasa in Uganda; aus ihr waren schon um 1918 »Tausende von Katechismen und Handbüchern der Biblischen Geschichte, von Gebet-, Erbauungs- und Gesangbüchern sowie von Schulbüchern verschiedenster Art hervorgegangen«²⁷. Die Resurrektionisten in Adrianopel, die Josephiten in Mexico City, die Picpus-Missionare im holländischen

17 Zit. n. Otto HEBERLING, *Abt Franz Pfanner*. Ein unentwegter Glaubenskämpfer und deutscher Kulturpionier, Reimlingen (»Missionsdruckerei St. Joseph«) 1934, 294.

18 Zit. n. HEBERLING, *Abt Franz Pfanner*

(wie Anm. 17), 295.

19 *Mariannahill und seine Sendung*. Werden und Wachsen der Mariannahiller Mission, Reimlingen (»Missionsdruckerei St. Josef«) 1963, 15.

20 *Mariannahill und seine Sendung* (wie Anm. 19), 113.

21 *Mariannahill und seine Sendung* (wie Anm. 19), 169.

22 Cyrillus WEHRMEISTER, Die Entwicklung der Erzabtei und der Benediktinerkongregation von St. Ottilien, in: *Lumen Caecis*. Festschrift zum Silbernen Abts-Jubiläum des Hochwürdigsten Herrn Dr. Norbert Weber O. S. B., Erzabtes von St. Ottilien, St. Ottilien (»Missionsdruckerei«) 1928, 151-170; hier 154.

23 Erzabtei St. Ottilien, Nachruf auf Br. Disibod Haas, 24.2.1997.

24 Eberhard SPIESS, Ein Missionsbischof schaut zurück, in: Siegfried HERTLEIN / Remigius RUDMANN (Hg.), *Zukunft aus empfangenem Erbe*. 100 Jahre benediktinische Missionsarbeit, St. Ottilien 1983, 115-130; hier 119, 129; Gérard KLIJN, *Damit in allem Gott verherrlicht werde*, Münsterschwarzach 1980, 114-119; Sebald HOFBECK, Ndanda Mission Press im Wandel der Zeiten, in: Basilius DOPPELFELD (Hg.), *Mönche und Missionare*. Wege und Weisen benediktinischer Missionsarbeit (Münsterschwarzacher Studien 39), Münsterschwarzach 1988, 133-140.

25 Julian BEDNARZ, Missionstätigkeit der Salvatorianer in Assam, in: Anton KIEBELE / Antoni KIEBASA / Andreas MÜNCK / Peter VAN MEIJL (Hg.), *Die Salvatorianer in Geschichte und Gegenwart*. 1881-1981, Rom 1981, 283-291, hier 290.

26 Wilhelm RECKER, *Pater Johannes Leo Dehon*, Bonn 1978, 69.

27 Theodor FREY, *Die Gesellschaft der Missionare von Afrika »Weiße Väter« in ihrem 50jährigen Bestehen* (Oktober 1868 bis Oktober 1918), Trier 1918, 61; vgl. auch 117.

Simpelveld legten sich ebenfalls Druckereien zu.²⁸

In Fribourg entstanden, wie seinerzeit die Paulusschwester, 1898 die Kanisiuschwester, die sich der Herstellung und der Verbreitung des religiösen Schrifttums widmeten und in Fribourg selber und in Konstanz, in Rhodesien und in Brasilien eigene Druckereien unterhielten.²⁹ »Sie arbeiten selbst an der Setzmaschine, am Setzkasten, an der Druckmaschine und in der Buchbinderei.«³⁰ Auch die Missionschwester vom hl. Petrus Claver arbeiten »weder in Schulen noch in Krankenhäusern«, sondern »in lärmenden Maschinenhallen«, wo sie »Schnellpressen oder Setzmaschinen« bedienen.³¹ Sie machten sich, spätestens seit ihrer kirchlichen Approbation im Jahre 1910, die »Förderung der afrikanischen Presse«³² so sehr zu ihrer Aufgabe, dass sie ein halbes Jahrhundert später schon über 4 Millionen Bücher in 189 verschiedenen afrikanischen Sprachen gedruckt hatten; unter ihrer Leitung standen dann drei große Druckereien in Rhodesien, Uganda und Nigeria.

Was diese so genannten »Missionsdruckereien« im fremden Land hervorbrachten, war, wie die Beispiele bereits zeigten, zu dessen Missionierung bestimmt; wurde, sozusagen, produziert »pro propaganda fide«, trieb die Christianisierung, damit oft erst die Literarisierung des Landes voran – die Kolonisierung freilich auch. Aber die Information floss auch in anderer, umgekehrter Richtung, insofern die Missionare das fremde Land etwa in geographischer, historischer, ethnologischer und linguistischer Hinsicht beschrieben und diese Beschreibungen durch ihre Druckereien veröffentlichen und verbreiten ließen;³³ wobei diese Werke, anders betrachtet, auch wieder als Werkzeuge zur Missionierung dienten. Weitere Werke waren der eigenen Geschichte im fremden Land, also der Selbstvergewisserung und Selbstbestätigung gewidmet.³⁴ Und auch das, was aus den »Missionsdruckereien« in

den Herkunftsländern selber hervorging, ist in seiner Wirkung nicht zu unterschätzen. Mit ihm warben die Missionare um ideelle und finanzielle Unterstützung, zugleich um Nachwuchs, und malten früh ein Bild von jener Fremde, von der, außer durch sie, das weniger gebildete Publikum sonst kaum etwas erfuhr.³⁵

28 Die Druckerei der Missionsbrüder des hl. Franziskus im indischen Khandwa scheint nur eine (allerdings weit verbreitete) Zeitschrift in Hindustani hervorgebracht zu haben.

29 *Dizionario* (wie Anm. 9), Sp. 728–730.

30 Adam WIENAND (Hg.), *Das Wirken der Orden und Klöster in Deutschland*. Bd. 2 (Die weiblichen Orden, Kongregationen und Klöster. Säkularinstitute / Weltgemeinschaften), Köln 1964, 534.

31 Hans-Josef THEYSSEN, *In alle Welt*. Missionsberuf heute. Taschenbuch über die Missionen, Missionare und Missions-Schwester der katholischen Kirche. Köln 1965, 197.

32 WIENAND, *Das Wirken der Orden* (wie Anm. 30), 544.

33 So erschienen etwa in Schanghai Louis RICHARD, *Géographie de l'Empire de Chine*, 1905 und Albert TSCHÉPE, *Histoire des Trois Royaumes Han, Wei et Tchao*, 1910; in Sien-hsien Charles TARANZANO, *Vocabulaire français-chinois des sciences mathématiques, physiques et naturelles*, 1914; in Yenchowfu Theodor MITTLER, *Chinesische Grammatik*, 1927; in Bangkok Louis-Gabriel AUBARET, *Vocabulaire français-annamite et annamite-français*, 1861; in Pondichéry J. A. DUBOIS, *Mœurs, Institutions et Cérémonies des Peuples d'Inde*, 1899 und François LAOUENAN, *Du Brahmanisme et de ses rapports avec le Judaïsme et le Christianisme*, 1884–85; in Beirut M. CHAINE, *Grammaire Ethiopienne*, 1907; in Tshumbe Ste. Marie J. HAGENDORENS, *Dictionnaire Français-Otetela*, 1957. – Vgl. auch Anm. 13.

34 So etwa, wiederum in Schanghai, Augustin COLOMBEL, *Histoire de la mission du Kiang-nan*, 1895–1905; Joseph de LA SERVIÈRE, *Les anciennes missions de la Compagnie de Jésus en Chine 1552–1814*, 1924; und in Tientsin, Henri BERNARD [-MAITRE], *Aux portes de la Chine*. Les missionnaires du seizième siècle 1514–1588, 1933. – Vgl. László POLGÁR, *Bibliography of the History of the Society of Jesus / Bibliographie zur Geschichte der Gesellschaft Jesu* (Sources and studies for the History of the Jesuits 1), Rom/St. Louis 1967, 78f., 83.

35 »Seit vielen Jahren tragen Missionskalender und Missionszeitschriften Begeisterung für die Glaubensverbreitung in unser Volk. Mancher Missionsberuf wurde geweckt bei den Berichten über Leben und Wirken gottfroher Glaubensboten« (Adelhard KASPAR, Die Aufgaben in Heimat und Mission, in: *Münster-Schwarzach*. Heut und Einst. Münsterschwarzach [»Missionsverlag«] 1938, 72–85, hier 80).

Neue Entwicklungen an Theologischen Fakultäten in Sachen Missions- wissenschaft und Religions- wissenschaft

von Mariano Delgado

In den letzten zwei Jahren häufen sich Signale für neue Entwicklungen an Katholisch-Theologischen Fakultäten des deutschen Sprachraumes in Sachen Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, so z.B. in Münster, Sankt Georgen (Frankfurt am Main), Würzburg, Salzburg und Fribourg.

In Münster wurde die Nachfolge von Prof. Dr. Giancarlo Collet als eine W-2 Professur für »Missionswissenschaft und Außereuropäische Theologien« ausgeschrieben, womit das alte Profil gehalten und ein neues dazu entwickelt wurde. Das »Institut für Missionswissenschaft« hat für die Zeit vom 7.-10. Oktober 2009 einen internationalen missionswissenschaftlichen Kongress »Crossroads. Christentümer in Bewegungen und Begegnungen« (genauere Infos: www.crossroads2009.de) organisiert. Im Flyer heißt es: »Crossroads, Kreuzungen, markieren die Realität aller Christentümer: Durch Migration, aber auch durch Engagement für globale Gerechtigkeit geraten sie in Bewegung und begegnen einander – manchmal wie Fremde, z.B. im Nebeneinander von ›Migrationsgemeinden‹ und bestehenden Kirchen. Begegnung allein bedeutet noch nicht Verstehen und Akzep-

tanz. Auch Konflikte gehören zur Realität zwischen Christentümern.« Der Kongress, der von vielen weltkirchlichen Institutionen getragen wird, wird auch in Kooperation mit dem Verbund der katholischen Erwachsenenbildung im Bistum Münster organisiert. Er stellt eine sinnvolle Möglichkeit dar, weltkirchliches Bewusstsein zu wecken.

Die Deutsche Bischofskonferenz gründet zum 29. Juni 2009 ein »Institut für Weltkirche und Mission« und richtet an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen einen Stiftungslehrstuhl ein. Als Gründungsdirektor und ersten Lehrstuhlinhaber haben die Gremien der Hochschule mit Zustimmung der Deutsche Bischofskonferenz Prof. Dr. Albert-Peter Rethmann (Prag) gewählt. Bereits seit einigen Jahren haben sich die deutschen Bischöfe um eine Erneuerung des missionarischen Bewusstseins bemüht (vgl. u.a. die Erklärungen »Allen Völkern Sein Heil«, 2004, »Zeit zur Aussaat«, 2000, »Die eine Sendung und die vielen Dienste«, 2000). In diesem Zusammenhang steht auch die Weiterentwicklung weltkirchlich-missionswissenschaftlicher Forschung und Lehre, der das neue Institut dienen soll. Neben Prof. Rethmann wird P. Dr. Markus Lubert SJ (zurzeit Venezuela) am Institut tätig sein.

Über den Stiftungslehrstuhl »Missionswissenschaft und Dialog der Religionen«, der 2003 an der Universität Würzburg mit finanzieller Unterstützung der Stiftung »Promotio Humana« und des »Internationalen Katholischen Missionswerkes MISSIO, München«, errichtet wurde, berichteten wir in ZMR 2003 (S. 161-162). Leider konnte das Berufungsverfahren bisher nicht erfolgreich abgeschlossen werden, so dass nach einer befristeten Vertretung des Lehrstuhls durch Prof. Dr. Dr. h.c. Francis X. D'Sa SJ die dauerhafte Besetzung noch offen steht. In den letzten Jahren konnten aber einige internationale Symposien von diesem Lehrstuhl organisiert (2005: »Tsunami – ein Zeichen der Zeit«; 2006: »Heil und Befreiung in Afrika«) sowie die Reihe »Missions-

wissenschaft und Dialog der Religionen« (bei Echter Würzburg, bisher drei Bände) gegründet werden. Es ist zu wünschen, dass diese Impulse in Würzburg weiter geführt werden können.

In *Salzburg* konnte am 1. September 2006 das »Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen« errichtet werden, das seit Beginn dieses Jahres von Prof. Dr. Dr. Franz Gmainer-Pranzl geleitet wird. Das Konzept entwickelte Ass.-Prof. Dr. Ulrich Winkler. Mit dem Zentrum erhält der Schwerpunkt der Theologischen Fakultät eine sichtbare institutionelle Eigenständigkeit. Das neu errichtete Zentrum arbeitet mit verschiedenen universitären Einrichtungen und ausgewiesenen Wissenschaftlern zusammen, um Forschungsprojekte durchzuführen. Dadurch erfährt das bisherige umfangreiche Lehrangebot eine zusätzliche Bereicherung. Die Theologische Fakultät der Universität Salzburg profiliert sich damit auf einem Gebiet, das international zunehmend Bedeutung erhält.

In *Fribourg* wurde schließlich am 16. April 2008 das »Institut für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog« (IRD) errichtet mit Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado als Gründungsdirektor. Das IRD soll nicht zuletzt durch wissenschaftliche Veranstaltungen und Publikationen das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog in interdisziplinärer Ausrichtung pflegen sowie die Zusammenarbeit mit verwandten Institutionen innerhalb wie außerhalb der Universität Fribourg suchen. Zu den Aufgaben des IRD gehören die Koordination der neuen Studienprogramme (Bachelor und Master in Religious Studies) der Theologischen Fakultät im Bereich »Studium des Christentums und der Religionen« sowie die regelmäßige Organisation von Symposien. Zu diesem Zweck übernimmt das IRD die Organisation des seit 2005 an der Universität Fribourg bestehenden »Religionsforum« (bisher vier Symposien und vier Bände in der neuen Reihe »Religionsforum« bei

Kohlhammer Stuttgart). Darüber hinaus wird das IRD ab Oktober 2009 jährlich ein »Freiburger Forum Weltkirche« organisieren (das erste findet vom 15.-17. Oktober statt; genauere Infos: www.unifr.ch/ird). Damit soll die 1973 unterbrochene Tradition der »Freiburger Wochen für Weltkirche« in neuem Gewand fortgeführt werden. So hat das IRD zwei Beine: Studium der Religionen und interreligiöser Dialog / Weltkirche und Mission.

Alles in allem scheint im Bereich »Missionswissenschaft und Religionswissenschaft« an den Katholisch-Theologischen Fakultäten des deutschen Sprachraumes einiges in Bewegung zu sein, und das ist sehr erfreulich.

Theologische Abschlussarbeiten

Zur Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
Im akademischen Jahr 2007 | 2008

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 Theologiegeschichte im Kontext der genannten Themenbereiche

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

Bonn

Katholisch-Theologische Fakultät der Rheinischen Friedrich- Wilhelms-Universität

Feichtinger, Barbara

Die diakonische Dimension der Liturgie. Die Beziehung zwischen Liturgie und Diakonie in Korogocho (Nairobi) als Herausforderung für die Liturgie im deutschsprachigen Raum
Promotion

Prof. A. Gerhards /

Prof. C. Ozankom

Januar 2008

Gandoulou, Alain-Florent

Im Kampf für Wahrheit und Gerechtigkeit.

Der Priester-Journalist Louis Badila als Zeuge der Soziallehre der Kirche in einer kongolesischen Gesellschaft voller Wandlungen 1962-1990
Promotion

PD H.-G. Angel /

Prof. U. Nothelle-Wildfeuer

Januar 2008

Tautz, Monika

Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht – Menschen und Ethos in Christentum und Islam
Promotion

Prof. G. Bitter / Prof. G. Höver

Januar 2008

Frankfurt am Main

Fachbereich Theologie der Wolfgang-Goethe- Universität

Ilechukwu, Leonhard

Igbo Indigenous Economy and the Search for Sustainable Development in Post Colonial African Society (A Socio-Ethical Study)
Promotion

Prof. J. Hoffmann / Prof. I. Ike

Mai 2008

Freiburg im Breisgau**Katholisch-Theologische
Fakultät der
Albert-Ludwigs-Universität****Dreyer, Oleksandra**

Mutter-Kind-Bindung und
caritatives Handeln am Beispiel
des »Haus des Lebens«
in Offenburg
Diplom
Prof. K. Baumann
Juli 2008

Glavas, Andrijana

Posttraumatische Belastungs-
störung am Beispiel kroatischer
Soldaten
Diplom
Prof. K. Baumann
Juli 2008

Harerimana, Gregoire

Pastoral in Burundi
Promotion
Prof. H. Windisch
in Bearbeitung

Herberhold, Kai

Notfallseelsorge in Deutschland
Promotion
Prof. K. Baumann
in Bearbeitung

Hipp, Michael

Die Entwicklung der Behinder-
tenhilfe im Licht von Caritas-
Jahrbuch und der Zeitschrift
caritas von 1896 bis 2008
Promotion
Prof. K. Baumann
in Bearbeitung

Hodapp, Gerald

»Welfare« im Kontext des
Mormonentums –
Entwicklungen und Fragen.
Eine caritaswissenschaftliche
Untersuchung
Master
Prof. K. Baumann
März 2008

Kress, Michael

Dienst an der Gemeinschaft.
Standortbestimmungen,
Wahrnehmungen und Perspek-
tiven zum Ständigen Diakoniat
in der Erzdiözese Freiburg
Promotion
Prof. K. Baumann
in Bearbeitung

Lee, Antonio

Transzendenz, Erlösung und
Erleuchtung: Karl Rahners
Transzendentaltheologie in
der Begegnung mit dem
Buddhismus in Korea
Dissertation
Prof. H. Hoping
in Bearbeitung

Lee, Eunmi

Spiritualität in ihrer Bedeutung
für psychiatrisches Wirken aus
der Sicht der ärztlichen und
psychologischen Psychotherapie
Master
Prof. K. Baumann
März 2008

Lopez,

Herbert Mauricio Alvarez
Theorie und Praxis der Caritas
in Guatemala. Ein Vorschlag aus
der Option für die Armen
Promotion
Prof. K. Baumann
in Bearbeitung seit März 2006

Maas, Bernhard

Weltapostulat
Promotion
Prof. H. Windisch
in Bearbeitung

Mähler, Andreas

Zielvereinbarungsgespräch
(ZVG) und Leitungsaufgabe
von katholischen Priestern
Promotion
Prof. K. Baumann
in Bearbeitung

Müller, Jürgen

Bedeutung der Religiosität
bei Mitarbeiter/innen der
(stationären) Pflege
Promotion
Prof. K. Baumann
in Bearbeitung

Noronha, Albert

Der dreieine Gott und die
Pluralität der Religionen.
Jacques Dupuis' trinitarische
Perspektive auf den religiösen
Pluralismus
Promotion
Prof. H. Hoping
2007

Nworie, Polycarp

The Response of the Igbo Man
to the eucharistic Injunction
»Do this in the Memory of me«,
the only Relevant Gospel
to the Post Modern Era of
Individualism
Dissertation
Prof. H. Hoping
in Bearbeitung

Schmidt, Oliver

Zum Verhältnis christlicher
und jüdischer Sterbe-,
Bestattungs- und Traueritten –
Ein Plädoyer für eine vertiefte
christliche Praxis der liturgischen
Begleitung des Sterbens, des
Begräbnisses und des Trauerns
Dissertation
Prof. H. Hoping
in Bearbeitung

Sanders-Gieschke, Johanne

Christliche Nächsteliebe im
atheistischen Staat. Caritas
in der SBZ/DDR vom Ende
Kriegsende 1945 bis 1968
Diplom
Prof. K. Baumann
Juli 2008

Schneeberger, Ruth

»Behinderung« – mehr als ein
diakonisches Handlungsfeld?!
Ein menschliches Grundereignis
und seine theologisch-spirituelle
Potenzialität
Diplom
Prof. K. Baumann
Februar 2008

Rösel, Ulrike

Der Glaube als Ressource
in der Palliative Care
Diplom
Prof. K. Baumann
Februar 2008

Weidner, Veronika

»ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen« (Mt 25,35) – Menschen ohne Wohnung und das biblische Motiv der Gastfreundschaft
Diplom
Prof. K. Baumann
Juli 2007

Wieland, Dirk

Ein leidenschaftlicher Gott? – Interdisziplinäre Studien zur Rede vom zornigen Gott
Dissertation
Prof. H. Hoping
in Bearbeitung

Wolbers, Martin

Hunger und Wassermangel als Phänomene extremer Armut – unsere Verantwortung und Verantwortlichkeit. Eine caritaswissenschaftliche Untersuchung zum strukturellen Welthunger
Promotion
Prof. K. Baumann
in Bearbeitung

Freiburg im Breisgau**Pädagogische Hochschule****Alsleben, Claudia**

Synagoga-Typologien eines christlich-kultivierten Antijudaismus. Einsichten und Auswege im Fokus anamnetischer Religionspädagogik.
Dissertation
Prof. P. Fiedler / Prof. B. Feininger
2008

Wagensommer, Gerhard

How to teach the Holocaust. Didaktische Leitlinien und empirische Forschung zur Religionspädagogik nach Auschwitz
Dissertation
Prof. B. Feininger / Prof. A. Scherr
Januar 2007

Fribourg**Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Freiburg Schweiz****Banackissa, Yvon MSC**

Naissance et développement de l'église au Congo-Brazzaville. Étude historico-analytique de l'arrivée de la Bonne Nouvelle dans les terres congolaises (de 1663 à 1983)
Dissertation
Prof. M. Delgado
in Bearbeitung

Beck, Valentin

Das Kreuz des Südens. Mission in der Blütezeit des europäischen Katholizismus zwischen ersten Vatikanum und dem zweiten Weltkrieg. Am Beispiel der Menzinger Heiligen-Kreuz Schwestern in Basutoland
Lizentiat
Prof. M. Delgado
in Bearbeitung

Hugentobler, Andreas

Der Stellenwert und die Bedeutung sozialer Bewegungen im venezolanischen Demokratisierungsprozess. Eine Evaluation aus sozialetischer Sicht
Dissertation
Prof. B. Bujo
in Bearbeitung

Luterbacher, Claudius

Adam Smith – Theologische Grundannahmen. Eine textkritische Studie
Doktorat
Prof. A. Holderegger
2008

Heidelberg**Pädagogische Hochschule****Zemler-Sieber, Constanze**

Interreligiöse Verständigung in der Grundschule durch religiöse Feste (Weihnachten – Chanukka – Opferfest)
Diplom
Prof. J. Maier
April 2008

Innsbruck**Katholisch-Theologische
Fakultät der Leopold-
Franzens-Universität****Aruhdoss, Lawrence**

»Faith Sharing Communities«
A New Pastoral Option to
Promote Stable Families in the
Diocese of Ahmedabad
Dissertation
Prof. F. Weber MCCJ /
Prof. S. Leher SJ
2007

Fischer, Birgit

»Ja gut – dann gehe ich«
Beobachtungen und Reflexio-
nen zum heutigen Missions-
verständnis anhand von
Erfahrungen Tiroler Missio-
narInnen
Diplomarbeit
Prof. F. Weber MCCJ
2008

Gallegos, Jorge

Mission und Dialog. Eine Be-
griffsbestimmung anhand der
Dokumente des 2. Vatikanums
und anhand einer konkreten
muslimisch-christlichen
Begegnung
Diplomarbeit
Prof. F. Weber MCCJ
in Bearbeitung

Koledoye, Valentine Oluwole

Capital Punishment in Nigeria
and the Teachings on Death
Penalty in the Catechism of the
Catholic Church
Promotion
Prof. S. Leher SJ /
Prof. W. Palaver
Dezember 2007

Mbawala, Valentin Pius

The Traditional Status of
Tanzanian Woman. A challenge
to Pastoral Work in the
Archdiocese of Songea
Diplomarbeit
Prof. F. Weber MCCJ
2008

Myinga, Ponsiano

Towards a Mature Tanzanian
Christian Community.
Traditional Roots for the
Growth of Christian Faith. An
Example from the Catholic
Diocese of Iringa
Dissertation
Prof. F. Weber MCCJ /
Prof. C. Ozankom
2008

Obeng, Anthony

Der Ruf nach Heilung als theo-
logische und pastorale
Herausforderung im Kontext
der katholischen Kirche in
Ghana
Dissertation
Prof. F. Weber MCCJ
in Bearbeitung

Pamisetty, Bala Swamy

Basic Ecclesial and Human
Communities. A New Way of
Being Church in Andhra Pradesh
Dissertation
Prof. F. Weber MCCJ
in Bearbeitung

**Turyamureeba,
Roberto MCCJ**

Catechists in the building and
realisation of a local, stable
and mission-oriented church.
Challenges and prospects in
the ministry of catechists in
Uganda with special reference
to Mbarara Arch Diocese
Diplomarbeit
Prof. F. Weber MCCJ
in Bearbeitung

Vadappuram, Jose SJ

The Mission of the Catholic
Church among the Santal
Dissertation
Prof. F. Weber MCCJ
in Bearbeitung

Mainz**Katholisch-Theologische
Fakultät der Johannes-
Gutenberg-Universität****Berger, Benedikt**

Oft gemeinsam im Alltag –
immer getrennt im Gebet? Eine
Betrachtung zu theologischen
Grundlagen, Problematik und
Perspektiven gemeinsamer
Gebetsfeiern von Christen und
Muslimen
Diplomarbeit
Prof. L. Hell
Juli 2007

Bohnert, Cristino

Christliche Mission im paragu-
ayischen Chaco. Das missiona-
rische Wirken der Oblaten im
20. Jahrhundert
Promotion
Prof. M. Sievernich SJ
November 2008

Dahmen, Claudia

Landpastoral in Brasilien am
Beispiel von Schwester Dorothy
Stang (1931-2005)
Diplomarbeit
Prof. M. Sievernich SJ
Oktober 2007

Gantenberg, Julia

Das Argument aus der religiösen
Erfahrung bei William Akton
Diplomarbeit
Prof. A. Loichinger
in Bearbeitung

Krauß, Christoph

Die katholische Kirche und die
Sklaverei im 19. Jahrhundert.
Das Breve Gregors XVI. und die
theologische Diskussion seiner
Zeit
Diplomarbeit
Prof. J. Meier
April 2007

Krauß, Christoph

Bedingungslos gerecht?

Zum Problem ethischer Rechtfertigung von Konditionalitäten und Bedingungen in der Entwicklungszusammenarbeit

*Dissertation**Prof. G. Kruip**in Bearbeitung***Meisterling, Marcus**

Zum aktuellen Dialog von Christentum und Buddhismus

*Diplomarbeit**Prof. A. Loichinger**in Bearbeitung***Teschner, Hanna**

Deutsche und Polen.

40 Jahre zwischenkirchlicher Beziehungen (1965-2005)

*Diplomarbeit**Prof. J. Meier**in Bearbeitung***Zou, Li**

Karl Rahners Theorie des

»anonymen Christen« und ihre Bedeutung für die Mission

*Diplom**Prof. M. Sievernich SJ**in Bearbeitung***München****Katholisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilian-Universität****Okuma, Peter Chidi**

Empowerment of the Catholic Laity in the Nigerian Political Situation. An Hermeneutical Reading of Actusitatem (The Decret on the Apostolate of the Laity) of Vaticanum II and its Application to Concrete Situation

*Dissertation**Prof. K. Hilpert**Dezember 2007***Ratzka, Johannes**

Rückblick auf eine erfolgreiche Mission.

Eine Studie zu 1 Thess 1,6-2,16

*Dissertation**Prof. G. Häfner**2007/2008***Münster****Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster****Dirkes, Anja**

»Armutstouristen oder Laienmissionare«? Zu den Programmen von Missionaren auf Zeit (MaZ)

*Diplomarbeit**Prof. G. Collet**Juli 2008***St. Augustin****Philosophisch-Theologische Hochschule SVD – Theologische Fakultät****Aretz, Bernd**

Die Kenosis im Verständnis von Klaus Hemmerle im Blick auf den Dialog mit dem Judentum

*Dissertation**Prof. P. Ramers CSSp**in Bearbeitung***Biercher, Jörg**

Heiliger Raum. Einige Aspekte zur Wiederentdeckung des Heiligen Raumes in Katholizismus und Protestantismus

*Diplomarbeit**Prof. P. Ramers CSSp**Mai 2008***Bolole, Benjamin**

Theologische Bedeutung Jesu in interreligiöser Perspektive.

»Systematischer Vergleich zwischen Christentum und Islam«

*Diplomarbeit**Prof. M. Üffing SVD**Mai 2008***Cubillo Ramirez, Jasson**

»Der Mehrwert des Lebens« – menschliches Leben zwischen biologischer Bestimmbarkeit und unfassbarer Würde

*Diplomarbeit**Dr. H. Sturm**Mai 2008***Dankers, Bernhard**

Theologie und Anthropologie der Ehe nach dem Ordo celebrandi matrimonium im Vergleich mit den lehramtlichen Äußerungen der Päpste Paul VI. und Johannes Paul II.

*Dissertation**Prof. E. Jaschinski SVD**in Bearbeitung***Dockter, Hedwig**

Trost und Hoffnung aus dem Glauben

*Dissertation**Prof. J. Piepke SVD**in Bearbeitung*

Hartmann, Bernhard

Die liturgische Verehrung
der Märtyrer von Gorkum
und ihr Sitz im Leben
Dissertation
Prof. E. Jaschinski SVD
in Bearbeitung

Hamaimbo, Keith

Ersatzreligion Fußball?
Sport als Herausforderung für
den christlichen Glauben
Diplomarbeit
Prof. E. Jaschinski SVD
Mai 2008

Isop, Harald

Die Diözesansynode als Spiegel-
bild der Ekklesiologie des
Zweiten Vatikanischen Konzils.
Die Stockholmer Diözesan-
synode in Vadstena 1995
Dissertation
Prof. J. Piepke SVD
in Bearbeitung

Kamba Kabaya, Jacques

Der Beitrag der Kongolesischen
Kirche zum gesellschaftlichen
Wiederaufbau des Landes
während der letzten dreißig
Jahre (1973-2003)
Diplomarbeit
Prof. E. Nunnenmacher SVD
Mai 2008

Kintchimom, Benjamin

West African Traditional
Religion and Disease
Diplomarbeit
Prof. J. Piepke SVD
Januar 2008

Köster, Sabine

Das Kloster – Ort der Begegnung
mit »dem Heiligen«. Ästhetische
Konstruktionen einer Kontrast-
gesellschaft
Dissertation
Prof. P. Ramers CSSp
in Bearbeitung

Limahekin, Samuel

Islamischer Fundamentalismus –
Aufstand gegen die Moderne
Lizentiat
Prof. M. Üffing SVD
in Bearbeitung

Li Jingxi, Franz

»Jesus Christus ist der Herr«
(Phil 2,11). Christologie im
Kontext Chinas
Dissertation
Prof. J. Piepke SVD
in Bearbeitung

Mancini, Sergio

Die Freundschaft Jesu in ihrer
Relevanz für den Menschen
Dissertation
Prof. J. Piepke SVD
in Bearbeitung

Meier, Paul

Die Rezeption des Kreuzestodes
Jesu Christi als Sühneopfer in
der nachkonziliaren Zeit
Dissertation
Prof. J. Piepke SVD
in Bearbeitung

Mubiru, Charles

The Uganda Martyrs and the
need of appropriate role models
in Adolescents' Moral Formation:
As seen from the traditional
African education
Dissertation
Dr. B. Werle SVD
in Bearbeitung

Mwania Musau, Patrick

Die afrikanische Frau als
Trägerin des Evangeliums: Ihre
Rolle und Funktion im Missions-
geschehen der Kirche in Afrika
Dissertation
Prof. E. Nunnenmacher SVD
in Bearbeitung

Müller, Andreas

Heilige Räume. Vorüber-
legungen zu einer liturgischen
Symboldidaktik
Lizentiat
Prof. E. Jaschinski SVD
in Bearbeitung

Nguyen, Trong Duong

Jesus von Nazareth ist wahrer
Gott und wahrer Mensch
Diplomarbeit
Prof. M. Üffing SVD
Mai 2008

Okoh, Michael Ndubuisi

Life beyond the Grave in the
Old Testament
Lizentiat
Dr. M. Kleer MSC
September 2008

Pare, Rajesh

Das Bittgebet im Christentum
unter besonderer Berück-
sichtigung des Fürbittgebetes
im katholischen Gottesdienst
Diplomarbeit
Prof. E. Jaschinski SVD
Mai 2008

Pantoja Cruz, Ramiro

Christliche Identität nach der
Offenbarung des Johannes
Dissertation
Prof. H. Giesen CSSR
in Bearbeitung

Peeam, Lars

Die Predigten von Piet Penning
de Vries SJ (1928-1995) im
Hinblick auf die Merkmale der
Homilie nach dem Zweiten
Vatikanischen Konzil
Dissertation
Prof. E. Jaschinski SVD
in Bearbeitung

Sourek, Patrick

Politische Theologie und Aus-
nahmestand.
Carl Schmitts Vitoriarezeption
als interdisziplinäre Reflexion
des *ius gentium*
Dissertation
Prof. K. Rivinius SVD
in Bearbeitung

Schneider, Eva

Von Grenzen und Überschreitungen. Versuch über Geschlecht als Ort von Transzendenzerfahrung und Gewalt als Weise ihres Scheiterns

Dissertation

Prof. P. Ramers CSSp

in Bearbeitung

Tyczka, Lukas

Der kranke Mensch als Herausforderung zum Menschsein

Diplom

Dr. H. Sturm

Juni 2008

Wasilewski, Edward

Eschatologischer Sinn der Trauerpredigten nach dem II. Vatikanischen Konzil. Analyse auf der Grundlage der homiletischen Zeitschrift »Der Prediger und Katechet«

Dissertation

Prof. E. Jaschinski SVD

in Bearbeitung

St. Georgen**Philosophisch-Theologische Hochschule in Frankfurt am Main****Di Noia, Salvatore**

Erwartungen von Muslimen an Krankenhäuser in Deutschland. Perspektiven eines islamischen Krankheitsverständnisses und Folgerungen für die Institutionen im Gesundheitswesen

Diplomarbeit

Prof. B. Emunds

WS 2007/08

Erbs, Stefanie

Zen leben – Christ bleiben? Christliche Zen-Meditation. Möglichkeiten. Grenzen. Modelle

Diplomarbeit

Prof. M. Kehl SJ

SS 2007

Nguyen, Vinh-Duc

»Führe dein Leben so, dass du den Kindern Tugenden hinterlässt!«

Seelsorge unter Vietnamesen in Ostdeutschland und Osteuropa aus pastoralpsychologischer Perspektive

Doktorat

Prof. K. Kießling

Juli 2008

Tellenbach, Ingeborg

Das mexikanische Guadalupe-Ereignis Die Botschaft der Erscheinungserzählung

Diplomarbeit

Prof. W. Löser SJ

SS 2008

Tübingen**Katholisch-Theologische Fakultät der Eberhard-Karls-Universität****Raschke, Markus**

Fairer Handel – Solidaritätsbewegung für eine gerechte Weltwirtschaft und Modell christlicher Weltverantwortung

Dissertation

Prof. O. Fuchs / Prof. D. Mieth

Juli 2008

Wien**Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien****Haupt, Gernot**

Antiziganismus und Religion.

Elemente für eine Theologie

der Roma-Befreiung, dargestellt anhand einer empirischen Untersuchung eines Roma-Viertels in Rumänien

Dissertation

Prof. J. Figl

Juni 2008

Ortner, Max

Katholisch-apostolische Gemeinde, Neuapostolische Kirche.

Einführende Darstellung von

Geschichte und Theologie

mit den Schwerpunkten

Apostelamt, Pneumatologie

und Eschatologie

Diplomarbeit

Prof. J. Figl

September 2008

Schwächter, Friedrich

Die Bewegung des Sant Mat

Diplomarbeit

Prof. J. Figl

Juni 2008

Bücher

Buchbesprechungen

Austin, Alwyn

China's Millions. The China Inland Mission and Late Qing Society, 1832-1905 (Studies in the History of Christian Missions Series)

William Eerdmans Publishing Company / Grand Rapids 2007, XXXI+506 S.

Alwyn Austin, der an der Brock Universität in Toronto Geschichte unterrichtet, legt in diesem Buch eine Studie über die Gründung, Tätigkeit und Geschichte der China-Inland-Mission (CIM) und ihres Gründers Hudson Taylor (1832-1905) vor. Es gibt zwar schon eine Reihe von Studien zur Geschichte der CIM und ihres Gründers, u. a. die mehrbändige Biographie von A. J. Broomhall, aber bei diesen Werken handelt es sich durch die Bank um Abhandlungen von Verwandten und Insidern, denen es an dem notwendigen Abstand und an Objektivität fehlt. Austin verfolgt zwei Hauptziele in seiner Studie. Einmal untersucht er den Hintergrund und den tatsächlichen Ablauf der Missionstätigkeit von Hudson Taylor und seiner CIM, die wie Karl Gützlaff vor ihm, auf Massenbekehrung in China ausgerichtet war. Dabei versucht er, die Arbeit der CIM im Unterschied und teilweisen Zusammenspiel mit den anderen evangelikalen Bewegungen im 20. Jahrhundert aufzuzeigen. In einem weiteren Schritt untersucht er das Zusammentreffen von evangelikaner Spiritualität mit den geistigen Bewegungen in den einheimischen chinesischen religiösen Sekten. Wo, und wie ist es der evangelikalen christlichen Spiritualität gelungen, sich einen chinesischen Ausdruck zu verschaffen, »chinesisch« zu werden. Als Beispiel für diese Begegnung steht die Gestalt des chinesischen Konvertiten und späteren Pastor Hsi Shengmo, der als gescheiterter Literat, ehemaliger Sektenangehöriger und geheilter Opiumabhängiger eine einheimische protestantische Sekte in der Provinz Shanxi gegründet hat. Pastor Hsi war lange Zeit sehr erfolgreich als Missionar und noch mehr als Kämpfer gegen das Laster des Opiums. Ihm gelang es eine Form eines chinesischen Christentums zu entwickeln, das Strukturen der chinesischen Volksfrömmigkeit sehr nahe stand und daher für chinesische Konvertiten weniger fremd und leichter zu akzeptieren war. Die Bemühungen von Pastor Hsi, sich vom Einfluss der ausländischen Missionare zu emanzipieren und eigenständig zu werden, stießen

auf Widerstand bei den ausländischen Missionsverantwortlichen, die ihren Anspruch auf Kontrolle letztlich durchsetzten.

Der Band ist in drei große Teile eingeteilt, die jeweils eine Periode in der Geschichte der CIM und des Beitrags von Hudson Taylor darstellen. Vorgeschaltet ist eine längere Einführung in die Eigenart und Philosophie der CIM, durch die sie sich von anderen protestantischen Missionsgesellschaften unterschied. Der erste Hauptteil umfasst die Periode 1832-1880, die Tätigkeit der ersten Generation der Missionare der CIM, d. h. die Gründungsphase in England und die Aussendung der ersten Missionare, die 1866 nach China ausreisten. Der zweite Hauptteil umfasst den Zeitraum 1875-1888 und zeigt das Wachstum der CIM und ihrer Tätigkeiten in Innern Chinas. Neben der eigentlichen Missionsarbeit und mit ihr eng verbunden sind die Anstrengungen und Aktionen, Opiumabhängigen zu helfen, die oft im Zuge der Entzugsmaßnahmen zum christlichen Glauben finden. Zugleich bemühte sich Hudson Taylor während dieser Periode, seine CIM in möglichst allen, damals 18 Provinzen Chinas, vertreten zu wissen. Die CIM entwickelte sich zur größten protestantischen Missionsgesellschaft Chinas in dieser Zeit. Der dritte Hauptteil beschreibt die Entwicklungen im Zeitraum 1888-1900. Eine wichtige Entwicklung ist hier zunächst die Ausweitung der CIM auf den nordamerikanischen Kontinent mit der Gründung eines nordamerikanischen Zweiges, der seinen Schwerpunkt in Kanada hatte. Bedingt durch die Mentalitätsunterschiede zwischen dem englischen Hauptstamm und den nordamerikanischen, mehr fundamentalistisch ausgerichteten, neuen Zweig kommt es zu Auseinandersetzungen über die richtige Missionsmethode. In diesem Zeitraum blüht auch die von Pastor Hsi gegründete Bewegung »Middle Eden«. Gefährdet wird die Missionstätigkeit der CIM – und der übrigen christlichen Gemeinschaften – durch die fremdenfeindliche Boxerbewegung. Die Verfolgung der Christen durch die zunächst von der chinesischen Regierung unterstützten Boxer trifft in der Provinz Shanxi die CIM Missionare und Angehörige sehr heftig. Die Zahl ihrer Märtyrer ist entsprechend hoch. AUSTIN endet seine Untersuchung mit dem Tod von Hudson Taylor im Jahre 1905.

Auch wenn AUSTIN die nachfolgende Geschichte nicht mehr darstellt und die Rolle der CIM während der kommunistischen Herrschaft und danach nicht berücksichtigt, enthält der Band doch viele für das Verstehen der heutigen Situation der chinesischen Christen wichtige Einsichten und Durchblicke. Die Beschäftigung mit der Spiritualität, Missionstheologie und -praxis der CIM ergibt viele Hinweise für heute. Der CIM haftet der Ruf an, sich um das Entstehen einer eigenständigen chinesischen Christenheit in be-

sonderer Weise bemüht zu haben. Auf den ersten Blick ist da einiges daran. Denn da ist zunächst die Verpflichtung für die in China tätig werdenden ausländischen Missionare und Missionarinnen, chinesische Kleidung zu tragen. Damit verbunden ist die Grundsatzentscheidung, im chinesischen Inland, d. h. auf dem Land und nicht in den großen Städten an der Küste missionarisch tätig zu sein. Die CIM ist eine Initiative von Laien, in keiner Weise ein Unternehmen protestantischer Kirchen. Die meisten Missionare hatten keine eigentliche theologische Ausbildung, sondern kamen aus einer Vielzahl anderer Berufe. Von ihren Anfängen an war die CIM eine Laienorganisation, die sich keiner protestantischen Kirche verpflichtet fühlte, de facto aber in ihrer Arbeit doch zu etwas wie eine eigene Denomination wurde. Die Spiritualität von Hudson Taylor und des Missionspersonals der CIM ist geprägt von einem tiefen Vertrauen auf die göttliche Vorsehung, wenn es um den materiellen Unterhalt der Mission und des Missionspersonals geht. Die Leitlinien der Arbeit der CIM, die so genannten »faith-principles«, legen fest, auf Werbemaßnahmen für die CIM zu verzichten und keine Sammler- oder Bettlertätigkeit für den Erwerb von finanziellen Mittel zu unternehmen, sondern sich ganz auf die göttliche Vorsehung zu verlassen. Zu den Prinzipien gehörte auch, dass die CIM darauf verzichtete, sich mit Regressansprüchen an chinesische Behörden zu wenden, um Reparation für Verluste an Menschen und Material zu erhalten, wie dies andere Missionsgruppen mit Berufung auf entsprechende internationale Abmachungen chinesischer Regierungsstellen mit ausländischen Regierungsvertretern taten. Auch in der Anwendung von Mittel, wie z. B. medizinische Hilfe, vorsorgende Impfungen etc. wird in erster Linie darauf geachtet, nicht vom Glauben an die göttliche Vorsehung abzuweichen, d. h. konkret, sich eher solcher Mittel zu enthalten und vielmehr ganz auf Glauben und Vertrauen zu setzen. Einige Missionare, wie z. B. die »Sieben von Cambridge«, jene Gruppe junger Akademiker der berühmten Universität Cambridge, die sich ganz in den Dienst der chinesischen Mission stellten, waren z. B. überzeugt, dass ihnen die chinesische Sprache auch ohne Studium »geschenkt« würde, wenn sie nur stark genug daran glaubten – eine Projektion, die durch die Wirklichkeit und Schwierigkeit der chinesischen Sprache schnell korrigiert wurde. Weit verbreitet war auch die Vorstellung, dass Missionare die Gabe der Heilung durch den Glauben besitzen und entsprechend Heilungen bewirken könnten. An entscheidenden Stellen im Leben von Hudson Taylor, ausgeprägt und bestimmend bei der Gründung und Weiterführung der CIM, stehen Visionen, die ihm geschenkt wurden und auf die sich berufend er seine für die ganze CIM verbindlichen und oft einseitigen Entscheidungen

traf. Das chinesische Missionsfeld erschien den Missionaren der CIM als im biblischen Sinn ein Land, in dem die Menschen in Finsternis sitzen und fern von Gott und dem Satan ausgesetzt leben. Im ländlichen China, dem Hauptaktionsfeld der CIM, war der Glaube an Besessenheit von bösen Geistern weit verbreitet. In der Missionsarbeit spielten daher Teufelsaustreibungen und Exorzismen eine nicht unbedeutende Rolle, auch wenn diese in Berichten über die Missionsarbeit eher in den Hintergrund traten, um im aufgeklärten Europa keinen Anstoß zu erregen. Ein Ausdruck im Kampf gegen das Böse und den Bösen waren die Bemühungen, vom Opium Abhängigen Hilfe und Unterstützung, von der Abhängigkeit an Opium freizuwerden. Auf vielen Missionsstationen wurden Heime für Opiumabhängige eingerichtet, denen man mit Anwendungen und Medizin, oft auf Morphin-Basis, zu helfen versuchte.

Hudson Taylor und mit ihm die CIM sahen in den chinesischen Religionen Taoismus, Buddhismus und Konfuzianismus, ganz zu schweigen von der Volksreligiosität und anderen religiösen Randgruppen, nur Gegner des Christentums, die es als vom Satan besessen zu bekämpfen galt. In den theologischen Auseinandersetzungen über die Frage einer eventuellen Heilsmöglichkeit für Nichtchristen, wie sie z. B. von Timothy Richard entwickelt wurde, sahen die Vertreter der CIM nur Verrat am Christentum und eine fatale Schwächung des Missionseifers. Für ihre Missionsmotivation war die Vorstellung entscheidend, dass Tausende Seelen in China täglich in die Hölle kamen, da ihnen die christliche Botschaft nicht hatte mitgeteilt werden können. Darin sahen sie das stärkste Motiv überhaupt, sich als Missionar für die Rettung dieser armen Seelen einzusetzen. Die These von der »larger hope«, der größeren Hoffnung, die Gottes Heilswillen auch außerhalb der christlichen Kirchen am Werk sah, wurde von Hudson Taylor und der CIM heftig bekämpft.

Das Erstaunliche an der Vision von Mission für China auf Seiten von Hudson Taylor und der China-Inland-Mission ist, dass sie vorgehen, als wenn sie vollständig allein auf dem riesigen Missionsfeld sich befinden, das China mit seinen damals »nur« 400 Millionen potentiellen Christen darstellte. Zwar gibt es sporadisch Berührungspunkte und Zusammenarbeit mit anderen protestantischen Missionsbestrebungen, aber keine mit katholischen Missionaren, die viel länger im Land waren und zahlenmäßig die größte Missionskraft darstellten. Hudson Taylor und mit ihm die China-Inland-Mission hatte keinerlei Interesse an ökumenischen Beziehungen mit anderen christlichen Kirchen und sicher nicht mit der katholischen Kirche.

Der vorliegende Band, ursprünglich als Dissertation konzipiert, enthält eine Fülle von Details über die Arbeit der CIM. Zugleich ist es

ein wichtiger Beitrag zur Missionsgeschichte der protestantischen Christenheit in China mit dem Schwerpunkt auf der Lebensarbeit von Hudson Taylor. Die vielen Fotos vermitteln plastische Einsichten in die Realität des Missionsfeldes und der dort tätigen Akteure. Hilfreich für die Orientierung ist das geographische Kartenmaterial. Die ausführliche Bibliographie (S. 459-479) und der Index von Personen, Sachen und Orten eröffnen weitere Zugänge zu einem tieferen Verständnis der Mission, der handelnden Personen und der Probleme des Aufbaus einer protestantischen Christenheit in China. Was den Untertitel des Buches »Die China-Inland-Mission und die Gesellschaft in der späten Qing-Zeit, 1832-1905« angeht, so finden sich nur wenige Referenzen zur gesellschaftlichen Situation in China in diesem doch letztlich auf die Missionstätigkeit der CIM fixierten Untersuchung. *Georg Evers / Aachen*

Arnstein Brodersen, Alois

Die Nordpolmission.

Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Mission in den nordischen Ländern im 19. Jahrhundert

(Forschungen zur Volkskunde 52)

Monsenstein und Vannerdat / Münster 2006, 138 S.

Wenn wir in Mitteleuropa vermehrt von »Globalisierung« oder vielleicht sogar schon von »Pazifik-Zentrierung« (statt Europa-Zentrierung) vor dem Hintergrund neuer Möglichkeit der Nord-West-Passage sprechen, könnte eine Europa und Amerika verbindende Vision einer »Grönland zentrierten« Apostolischen Präfektur des Nordpols (Praefectura Apostolica Poli Arctici) besonderes Interesse finden, wie sie am 5. Dezember 1855 durch Papst Pius IX. unter dem besonderen Schutz der heiligsten Herzen Jesu und Mariens von der römischen Propaganda-Kongregation errichtet wurde (2. Kapitel). Die von dem norwegischen Arzt, Augustiner-Chorherren und jetzigen Pfarrern in Bergen (St. Paulus), Alois Arnstein Brodersen, im Jahre 1997 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien (Prof. F. H. Röhrig) angenommenen Diplomarbeit behandelt dieses sich von der norwegisch-russischen Grenze im Osten bis zum Baffinland im Westen, von der Melville Halbinsel im Norden bis nach Schottland im Süden erstreckende Missionsgebiet, das in seiner Blütezeit (1865) 220-230 Katholiken unter einer Million Menschen umfasste. In sechs weiteren Hauptkapiteln schildert der Autor aus ungedruckten Quellen norwegischer Kirchen- und Staatsarchive sowie aus dem Archiv der römischen Kongregation Propaganda Fide die bewegte Geschichte der Etablierung der Nordpolmission in Norwegen.

Ebenso außergewöhnlich war die Gruppe der sieben Missionare, die im April 1856 in Tromsø anlandete. Unter Leitung des russischen Konvertiten Baron Dr. Paul Marie Etienne de Djunkovsky (1821-1870) hatten sich drei bayerische Priester (G. Bauer, G. A. Boller, M. Fuchs) sowie ein französischer Priester (B. Bernard) und ein französischer Theologiestudent und ein vor der Konversion stehender Isländer zunächst gegen Verdächtigungen zu behaupten (2. Kapitel). Nach der Eröffnung der ersten Missionsstation in Alta/Altagård (3. Kapitel) kam es schon bald zur ersten Konversion (Cristine und Clement Amundsen) und trotz zahlreicher Diskriminierungen zu einem weiteren Aufblühen der Mission bis hin zur Eröffnung der St. Oskar Schule im Herbst 1857.

Doch die Reaktionen der Staatskirche gegen die »Papisten« setzten zusammen mit einer Wirtschaftskrise und der daraus resultierenden Auswanderung sowie Reversionen der neuen Mission besonders zu. Der Autor schließt dieses 4. Kapitel über die protestantische Reaktion mit dem erstmals veröffentlichten und relativ realistischen Bericht des evangelischen Pfarrers Wetlesen von Alta aus seiner Pfarrchronik (S. 44f.).

Das fünfte Kapitel schildert nicht nur die bewegte Gründungsgeschichte der Mission in Tromsø sondern auch die Anfänge der anderen Missionsstationen in der Nordpolmission: angefangen von Island (u. a. Gunnar Einarsson) über die Färöer- und Orkney-Inseln (Herz-Jesu Kirche in Thorshavn 1860) bis nach Grönland und Wick in Schottland (Grafschaft Cathness). Auch „die beiden Pfarren Hammerfest und Trondheim gehen auf Initiativen der Nordpolmission und die Arbeit der Priester dieser Mission zurück, wenn sie auch erst nach der Auflösung der Mission errichtet worden sind (S. 70).

Das 6. Kapitel fasst die Probleme und Schwierigkeiten der Nordpolmission, wie sie am Beispiel der Pfarre Tromsø beschrieben wurden, noch einmal systematisch zusammen: »Die ersten Jahre der Nordpolmission waren durch Erfolg und Optimismus gekennzeichnet. Die Mission war unter den besonderen Schutz der Heiligsten Herzen Jesu und Mariens gestellt und man wurde nicht müde, immer wieder hervorzuheben, dass die Mission am Tag der Verkündung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Mariens [8.12.1854] ihren Anfang nahm. Von dieser Tatsache hat man die raschen Erfolge, die man am Anfang erlebte, hergeleitet. Tatsächlich hat man viel erreicht. Sehr schnell stellten sich jedoch Schwierigkeiten ein, die dem Präfekten und den Missionaren schwer zu schaffen machten. Es waren vor allem personellen, disziplinäre, kommunikative, administrative und finanzielle Schwierigkeiten.« (S. 74). Bei deren Darstellung bemüht sich der Autor um eine ausgewogene Beurteilung der Nordpolmis-

sion, der Bewertung lange von ihrem schnellen Ende (7.Kapitel: 2.5.1869) und der Revision ihres ersten Präfekten überschattet war. Wenn selbst (evangelische) Gegner der Nordpolmission nicht jeden Erfolg absprechen und die wegbereitende Überwindung von Vorurteilen allgemein anerkannt wird, kann BRODERSEN die Leistungen der ersten Missionare nur »bewundern, wenn man die schwierigen Verhältnisse bedenkt, unter denen sie gearbeitet haben. Der erste Präfekt hat selbst nicht durchgehalten, aber ohne seine Visionen und seine Inspirationen wäre es wahrscheinlich nie zur Gründung der Nordpolmission gekommen.« (S. 101). Denn in diesem Amt der Nordpolmission wurde Djunkovsky weder unter den russischen Konvertiten in der neuen Geschichte des Christentums (Bd. 11, 1997, S. 757) noch in der einschlägigen Darstellung des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern (u. a. E. GATZ III, 1994) bisher genannt, was den Wert diese Studie noch einmal unterstreicht.

Auch wenn der Autor in diesem Rahmen nicht allen höchst verstreuten Quellen nachgehen konnte, hat er mit seiner grenzüberschreitenden/katholischen Studie einen verdienstvollen und spannend zu lesenden Baustein der nordeuropäischen Christentumsgeschichte vorgestellt. Selbst wenn sich die Vision des Präfekten Djunkovsky von der Wiederherstellung der mittelalterlichen katholischen Bistumsorganisation in Nordeuropa (u. a. Erzbistum Nidaros) nicht realisieren ließ und die Hauptresidenzfrage der Mission (u. a. Tromsø, Kopenhagen) bis zum Schluss ungelöst dastand, bleiben die Verdienste der ersten Nordpolpräfektur und ihrer Missionare für die katholischen Gemeinden in Nordwest-Europa von Bedeutung. Dank der Förderung des Ansgarius-Werkes (Vorwort Direktor Prälat Dr. ASSENMACHER) und der Choc-Stiftung kann diese hilfreiche nordeuropäische Missionsgeschichte nun mit einem Register erschlossen breiteren Kreisen der nördlichen Hemisphäre zur Lektüre empfohlen werden.

Reimund Haas / Köln

Danz, Christian / Körtner, Ulrich H. J. (Hg.)

Theologie der Religionen.
Positionen und Perspektiven evangelischer
Theologie

Neukirchen-Vluyn /
Neukirchener Verlag 2005, 227 S.

Die Problematisierung der christlichen Theologie in ihrem Verhältnis zu außerchristlichen Religionen kam durch den angloamerikanischen Vorstoß John Hicks und Paul F. Knitters in den späten 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts zur Geltung. Wohl gab es vorausgegangene Versuche der Standortbestimmung sowohl auf protestantischer

Seite (Ernst Troeltsch 1902/1912 und Paul Althaus 1927/1928) als auch auf katholischer Seite (Karl Rahner 1964, Heinz R. Schlette 1963, Henri de Lubac 1967), jedoch wurde in diesen Arbeiten die Perspektive der christlichen Theologie mit ihrem Absolutheitsanspruch nie ernsthaft in Frage gestellt. Die neuere Diskussion entwickelt vier grundsätzlich verschiedene Theorietypen: eine pluralistische Religionstheologie, die die großen Weltreligionen als kulturell bedingte Antwort auf das gemeinsame transzendente Absolute sehen; einen Inklusivismus, der die anderen Religionen aus der Perspektive der eigenen christlichen Religion betrachtet und gleichzeitig würdigt; einen Exklusivismus, der auf dem Absolutheitsanspruch des Christentums als einzigem Heilsweg beharrt; und ein komparatives Modell, das über inklusivistische, exklusivistische oder pluralistische Perspektiven die Aufmerksamkeit auf die bestehenden Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Religionen lenkt.

Der vorliegende Sammelband gliedert sich in 4 Hauptteile. Der 1. Teil befasst sich mit den »Religionswissenschaftlichen Grundlagen einer Theologie der Religionen« (Udo TWORUSCHKA), der 2. Teil behandelt das Thema »Synkretismus, Differenzwahrnehmung und Theologie der Religionen« (Arnulf VON SCHELIHA, Ulrich H. J. KÖRTNER, Christian DANZ), der 3. Teil widmet sich dem Problem »Religionstheologische Orientierung aus der Perspektive evangelischer Theologie« (Reinhold BERNHARDT, Michael HÜTTENHOFF) und der 4. Teil untersucht das Thema »Christlicher Wahrheitsanspruch und Pluralität der Religionen« (Dirk-Martin GRUBE, Johannes FISCHER, Dietrich KORSCH).

Die Fülle der Themen eines solchen Sammelbands lässt es nicht zu, alle Beiträge in gleicher Weise zu würdigen. Grundlegend ist der Einführungsartikel TWORUSCHKAS »Glauben alle an denselben Gott? Religionswissenschaftliche Anfragen«. Er geht vom phänomenologischen Befund aus, dass viele Menschen der Ansicht sind, dass hinter allen Religionsformen der eine Gott steht. Die Klientel verteilt sich auf 5 verschiedene Gruppierungen: die Gebildeten unter ihren Verächtern, der Jugendsynkretismus, die Gottgläubigen, die New-Age-Bewegung und schließlich die interreligiös Engagierten (18-20). Er beantwortet ihre Aussagen mit der Analyse der 4 Grundbegriffe »Glauben«, »Gott«, »Ein Gott« und »derselbe Gott«. Ausgehend von Hans Waldenfelds' Definition des Glaubens (Faith) »als Haltung des Vertrauens auf Gott, das Numinose bzw. numinose Mächte« (Lexikon der Religionen, 1988: 206) vergleicht er Glaubenshaltungen im Islam, Buddhismus, Hinduismus und Konfuzianismus/Shintoismus. Von hier aus wird deutlich, dass nicht alle an einen Gott glauben, ebenso wenig an ein und denselben Gott. Wenn es auch Analogien funktionsähnlicher Gottheiten gibt, so divergieren die Gottesvorstellungen

beträchtlich untereinander, selbst wenn man die 3 »abrahamitischen« Religionen in Betracht zieht. Die Religionswissenschaft jedenfalls kann diese Frage nicht abklären.

Der 2. Teil, der sich mit (modernen) Synkretismen befasst, geht davon aus, dass ein interreligiöser Dialog nur dann Sinn macht, wenn er sich auf die »Differenzhermeneutik« stützt: »Diese zielt weder auf eine vermeintliche Einheit der Religionen, noch auf eine Reintegration anderer Religionen in die eigene Binnenperspektive, sondern gerade auf eine Wahrnehmung der Unterschiede der Religionen« (A. VON SCHELIHA, 44). Dadurch gilt auch für die protestantische Glaubenslehre, dass sie die aktuelle Glaubensinterpretation »mit umfassenden, zeitdiagnostischen, religionswissenschaftlichen und kulturhermeneutischen Erwägungen verkündet. Die Individualisierung der religiösen Praxis und die moderne Kultur der Authentizität einschließlich ihrer synkretistischen Privatsynthesen stehen auch in dieser Perspektive nicht außerhalb der *methodischen* Perspektive protestantischer Glaubenslehre, sondern sind ihr als Radikalisierung auch reformatorischer Impulse zum kritischen Verstehen aufgegeben« (A. VON SCHELIHA, 53). Trotzdem bleibt ein pluralistisches Modell einer Theologie der Religionen höchst problematisch, da es alle Religionen in gleicher Weise als wahr darstellt und damit ein Anderssein des Anderen grundsätzlich in Frage stellt und somit vergleichungsgültig.

Im 3. Teil versucht Michael HÜTTENHOFF in seinem Artikel »Die Möglichkeit einer am Rechtfertigungsgedanken orientierten pluralistischen Theologie der Religionen« einen protestantischen Ansatz für eine pluralistische Religionstheologie zu erarbeiten. Aus der protestantischen Rechtfertigungslehre versucht er – im Gegensatz zur EKD-Studie »Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen« (Hannover 2003), die Relativierung aller Religionen und religiösen Bewegungen als ein unaufgebbares religionskritisches Element abzuleiten. HÜTTENHOFF unterscheidet eine objektive Rechtfertigung, die in der Tradition der Reformatoren in der Genadent Jesu Christi gründet und die dem Menschen aus Gnade durch den Glauben zuteil wird, und eine subjektive Rechtfertigung, in der Christen den liebenden, gnädigen und rechtfertigenden Gott erfahren. »Ihre Teilhabe am Heil ist für sie untrennbar mit dem Christusereignis verbunden. Sie glauben »*propter Christum*« an den rechtfertigenden Gott« (HÜTTENHOFF, 136). Das Christusereignis ist für die Heilsaneignung des Christen subjektiv konstitutiv, nicht aber objektiv heilskonstitutiv für alle Menschen. Die Begründung dafür sieht er bereits in der neutestamentlichen Gemeinde gegeben, die einerseits das Heilsereignis in Christus verschieden deutet (Tod des Propheten, Tod des Märtyrers, der Sühnetod), andererseits

aber nicht verständlich machen kann, »*warum* das menschliche Heil an den Tod und die Auferweckung Jesu Christi gebunden ist« (135). Wenn das »Warum« nicht erklärbar ist, kann auch das »Dass es so ist« nicht als allgemein verbindliche Lehre gefordert werden. »Aber selbst wenn die Wurzeln dieser Vorstellung [der frühchristlichen Überzeugung, dass Christus für unsere Sünden gestorben ist] in der vorösterlichen Zeit liegen und Jesus am Ende seines Lebens (vgl. Mk 14,24; 10,45) davon überzeugt gewesen sein sollte, dass sein bevorstehender gewaltsamer Tod von konstitutiver Bedeutung für das Heil aller sein werde, handelt es sich um eine geschichtlich gewordene Vorstellung, die einer historisch und sachlich kritischen Prüfung nicht entzogen werden kann. [...] Im Folgenden setze ich hypothetisch voraus, [...] dass die Auffassung, dass der Tod und die Auferstehung Jesu für die Verwirklichung des menschlichen Heils nicht von konstitutiver Bedeutung sind, theologisch legitim ist« (135-136). Damit löst HÜTTENHOFF die geschichtliche Person Jesu aus der hypostatischen Union mit dem Logos und nivelliert sie ontologisch auf die Perspektive der jüdisch-christlichen Kontextualität. Vollzieht man theologisch diesen Schritt, dann ist der Weg frei für eine Rechtfertigungslehre auf rein subjektiver Ebene als Erfahrung und Anerkennung eines mir gnädigen Gottes gleich welcher Couleur oder Andersartigkeit. Dann bedeutet Rechtfertigung nur noch das subjektive Erfahren von Gnade, ohne dass in irgendeiner Weise das historische Christusereignis im Spiel wäre oder in Betracht gezogen werden müsste. Martin Luther müsste sich im Grab geradezu wälzen, hörte er diese neuprotestantische Rechtfertigungslehre. Es scheint mir, dass hier die Quadratur des Kreises wirklich gelungen ist. Denn eine Rechtfertigungslehre ohne Einbeziehung des historischen Heilsereignisses in Christus als allgemein konstitutives Element ist weder protestantisch, geschweige denn christlich.

Dirk-Martin GRUBES Beitrag im 4. Teil »Die Pluralität der Religionen in Lessings Ringparabel und die Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Wahrheit« scheint dagegen erheller zu sein. GRUBE unterscheidet zwischen Wahrheit (religiösen Überzeugungen) und Rechtfertigung (subjektiver Berechtigung, seiner eigenen religiösen Tradition zu vertrauen). Daher geht es bei Lessing nicht um die Frage, welche Religion die richtige sei und damit den Anspruch auf die volle Wahrheit habe, sondern dass jeder Mensch gerechtfertigt ist, seiner Religion anzuhängen, ungeachtet der Frage nach der Wahrheit dieser Religion. Daraus ergibt sich als Konsequenz die berechtigte Pluralität der Religionen. Zwar gibt es die eine Wahrheit, sie liegt aber im Dunkel der Geschichte und ist für den Menschen nicht erkennbar. Daher ist die Pluralität der Religionen gerechtfertigt, weil die

Wahrheitsfrage noch offen ist (GRUBE, 175). So plädiert GRUBE dafür, das Pluralismusproblem mit der Rechtfertigungsfrage anstatt mit der Wahrheitsfrage zu verbinden: man sollte danach fragen, welche Religion innerhalb der etablierten Religionen rechtfertigbar ist und welche nicht. Damit wird jeder Anspruch auf Wahrheitsfindung von vornherein aufgegeben.

Johannes FISCHER in seinem Beitrag »Christlicher Wahrheitsanspruch und die Religionen« vervollständigt erkenntnistheoretisch diese Aussage, wenn er die christlichen Glaubensaussagen in den Bereich des subjektiven Erlebens verlagert und ihnen damit jede Verifizierbarkeit als Wahrheit des Wissens abspricht. Die Wahrheit christlicher Glaubensaussagen sind nicht als Wahrheit von Tatsachenfeststellungen zu verstehen, »sondern als ein Zutreffen der Artikulation erlebter Wirklichkeit« (Fischer, 194). So kann auch die Theologie nicht Wahrheit feststellen und keinen Wahrheitsanspruch für die christlichen Glaubensaussagen erheben. »Es ist daher ein Gebot wissenschaftlicher Redlichkeit, dass sie sich jeden Urteils über die Wahrheit des christlichen Glaubens enthält« (199). Wenn aber die Wahrheitskriterien allein im Erlebnischarakter des Glaubens zu finden sind, dann gibt es keine objektive Wahrheitsfindung in Sachen Religion und Religionen. Alle diesbezüglichen Wahrheitsansprüche sind als Hybris zu bezeichnen.

Zieht man ein Fazit dieses Sammelbands aus katholischer Perspektive, kann der Rezensent das Bemühen um eine Würdigung der Pluralität der Religionen auf protestantischer Seite mit gewisser Bewunderung anerkennen, andererseits aber muss er mit Verwunderung darauf hinweisen, dass eine solche protestantische Theologie daran geht, sich selbst den letzten Ast abzusägen, auf dem sie als Wissenschaft (noch) Platz hat.

Joachim G. Piepke / St. Augustin

Delgado, Mariano / Gutiérrez, Lucio

Die Konzilien auf den Philippinen
(Konziliengeschichte, hg. v. Walter Brandmüller,
Reihe A: Darstellungen)

Ferdinand Schöningh /

Paderborn 2008, XXII u. 304 S., 6 Karten

Die von Walter Brandmüller zusammen mit einer einschlägigen Zeitschrift begründete und herausgegebene »Konziliengeschichte« hat inzwischen 39 Bände erreicht. In diesem Rahmen wirkt ein Band über drei oder vier lokale Konzilien auf den Philippinen beinahe marginal. Aber den Schein trägt, denn die Philippinen sind mit 81 % Katholiken in 86 Bistümern und anderen Jurisdiktionsbezirken das einzige katholische Land Asiens (neben Ost-Timor). 30 % der Christen und 50 % der Katholiken Asiens leben auf den Philippinen,

von denen außerdem infolge der Betreuung der 9 % Auslandfilipinas und -filipinos inzwischen eigene missionarische Aktivität ausgeht. Vor allem aber demonstrieren die wenigen philippinischen Konzilien paradigmatisch den unauf löslichen Zusammenhang der Konziliengeschichte nicht nur mit der Kirchen-, sondern auch mit der Profangeschichte. Insofern stellt der vorliegende Band sogar eine philippinische Kirchengeschichte in nuce dar.

Der in Fribourg tätige spanische Kirchen- und Missionshistoriker Mariano DELGADO bietet eine allgemeine Einführung sowie eine gründliche Untersuchung der so genannten »Synode« von Manila 1582 und des »Konzils« von 1771, die beide weder in Madrid noch in Rom anerkannt wurden und wenig Erfolg hatten, aber die kirchlichen Probleme deutlich fokussierten. Der an der University of Santo Tomás in Manila wirkende spanische Dominikaner Lucio GUTIÉRREZ behandelt anschließend das Provinzialkonzil von 1907 und die Plenarkonzilien von 1953 und 1991, das letztere aus der engagierten Perspektive eines frustrierten Teilnehmers (S. 276).

Als spanische Kolonie bis 1898 unterstanden die Philippinen während des Ancien Régime dem rigorosen Kirchenpatronat der Krone. 1576 wurde das Bistum Manila als Suffragan Mexicos errichtet, dessen Subkolonie die Philippinen lange blieben. 1595 wurde Manila Erzbistum, denn zugleich entstanden drei weitere Bistümer; ein viertes folgte 1865. Dabei blieb es bis 1902. Für die Bekehrung der Bevölkerung und größtenteils auch für die anschließende Pfarreseelsorge waren spanische Ordensleute zuständig, in erster Linie die Augustinerermiten und -rekolleten, danach die Franziskaner, die Dominikaner und die Jesuiten. Im Gegensatz zu Lateinamerika sollten die Eingeborenen nach ausdrücklicher königlicher Weisung friedlich unterworfen und gut behandelt werden. Obwohl sich das nicht konsequent verwirklichen ließ, fiel das spanische Vorgehen hier doch weniger brutal aus als dort.

Der erste Bischof stieß aber auf konfliktträchtige Verunsicherung, weil die Eroberer sich im Recht fühlten, ihnen aber von den Ordensleuten nach der damals von der Krone akzeptierten strengen Doktrin des Bartolomé de Las Casas die Absolution verweigert wurde. Zur Lösung des Problemkomplexes berief der Bischof 1581-1591 fünfmal eine *junta* ein, wobei derjenigen von 1582 quasi-synodaler Charakter zugeschrieben wird; von einem Konzil kann aber nicht die Rede sein. Der führende Las-Casas-Kenner DELGADO ist in seinem Element, wenn er dessen strenge Lehre und ihre anschließende Entschärfung in Peru und auf den Philippinen analysiert. Protagonist des »kolonialistischen« Alternativprogramms war der für seinen Orden in dieser Hinsicht untypische Jesuit Alonso Sánchez, dessen damals entwickeltes, aberwitziges Programm zur Eroberung Chinas die Christenverfolgungen der

Chinesen und Japaner geradezu als legitime Selbstverteidigung erscheinen lässt. Zwar wurde auf den Philippinen schließlich die friedliche Methode des las Casas approbiert und praktiziert – aber vorher waren die Inseln eben doch mit Waffengewalt unterworfen worden (S. 66).

Nach zwei vergeblichen Anläufen im 17. Jahrhundert konnte 1771 ein erstes Provinzialkonzil abgehalten werden, allerdings wie in Lateinamerika im Sinne eines königlichen Reformprogramms. Die »laxe« Jesuitentheologie sollte ausgemerzt und ein neuer Katechismus eingeführt werden. Disziplin und Ausbildung des Klerus sollte gehoben und mittels der Einrichtung von Priesterseminaren endlich mit der Heranbildung eines einheimischen Klerus ernst gemacht werden. Außerdem sollten die Ordensseelsorger im Sinne des Konzils von Trient dem Bischof unterstellt und ihre Pfarreien von diesem visitiert werden, was auf heftigsten Widerstand stieß. Es gab auch nur drei Konzilsväter; ein vierter war als Verfechter des Ordensstandpunkts ausgeschlossen worden. Dennoch entstanden brauchbare Dekrete, denen aber wegen gegnerischen Aktivitäten und neuen Prioritäten die Approbation und Wirkung versagt blieben.

Die nationale Erhebung gegen Spanien 1896 und die Eroberung durch die USA 1898 führten zu einer schweren Krise der Kirche, weil Bischöfe und Priester spanische Ordensleute waren, denen man jetzt mit Misstrauen begegnete; viele verließen das Land. Die Minderheit einheimischer Priester, die es inzwischen gab, hatte bisher bloße Gehilfenaktivitäten ausüben dürfen. Noch 1907 gab es Zweifel an ihren Fähigkeiten und an ihrer sittlichen Standfestigkeit (S. 135–138). Zusätzlich war die in der Theorie religiös neutrale Herrschaft der USA mit einer gegen katholische Rückständigkeit gerichteten, faktisch protestantischen Entwicklungsoffensive verbunden, die sich vor allem im neuen staatlichen Schulwesen auswirkte. Schließlich kam noch die Abspaltung zweier »nationaler« Kirchen hinzu. Nach dem Ende des königlichen Patronats konnte und musste Rom die Führung übernehmen, unter anderem auch mit dem Provinzialkonzil von 1907. Zu neuen Bischöfen wurden allerdings mit gewohntem Pragmatismus anstelle der Spanier keine Filipinos, sondern Amerikaner ernannt. Das Konzil grenzte sich als »Kirche im Belagerungszustand« nach allen Seiten ab, gegen Schismatiker, Protestanten, Freimauren, unsittliche Literatur, weltliche Schulen. Langfristig hat es aber die Philippinisierung der Kirche eingeleitet und zum Aufbau eines katholischen Schulwesens geführt.

Das erste Plenarkonzil des inzwischen gewaltig angewachsenen Episkopats 1953 sollte zur Klärung der Lage nach dem Zweiten Weltkrieg und nach der Unabhängigkeit sowie zur Abgrenzung gegen den Kommunismus beitragen. Pius XII. schickte detaillierte Wünsche für die Tagesordnung, aber

der Vorsitzende war bereits kein Apostolischer Delegat aus Rom mehr wie 1907, sondern ein weltläufiger Kardinallegat aus Sidney. Freilich dominiert nach wie vor die Abgrenzungsstrategie, besonders deutlich im Schulwesen, wo der Besuch nicht-katholischer Schulen bei Exkommunikation der Eltern verboten wurde. Die Missionierung der nicht-christlichen Filipinos sollte wieder in Angriff genommen werden und es war sogar von sozialen Problemen die Rede.

Ganz anders 1991, als es auf philippinische Initiative hin und unter philippinischen Vorsitz um Modernisierung der Kirche nach dem 2. Vatikanum und nach dem Regimewechsel im Lande gehen sollte. Nun stand die Option für die Armen, wenn auch mit Distanz zur gewaltbereiten Befreiungstheologie, ganz oben auf der Tagesordnung. GUTIÉRREZ macht hier wie DELGADO bei Las Casas keinen Hehl aus seiner Begeisterung und seinem Engagement. Weil die Akten dieses Konzils anders als früher konsequent christologisch durchstrukturiert sind, spricht er ihnen für die Zukunft größere Bedeutung zu als den eher trockenen Dekreten, die daraus abgeleitet wurden. Freilich ist aus dem großen Entwurf seither nicht viel geworden (S. 241, 274, 276) und das katholische Schulwesen musste sogar sein Scheitern eingestehen (S. 283).

Die Bibliographie und das Personenregister, das auch zitierte Autoren einschließt, sind ebenso hilfreich wie die Karten, obwohl man sich dort auch eine Karte der älteren Diözesangrenzen wünschen möchte. Das anti-lascasianische Schreiben des Kardinalnepoten Gregors XIV. (S. 58) war sicher kein Breve, sondern höchstwahrscheinlich ein frühes Exemplar des neuen Aktentyps Papstverfügung durch Nepotenbrief, der weniger unwiderruflich sein sollte als ein Breve mit Urkundencharakter. Gelegentlich treten sprachliche Unvollkommenheiten auf; z. B. leuchtet dem Leser nicht ein, weshalb Stipendien und finanzielle Verpflichtungen für Priester lasterhaft sein sollen (S. 215). Ansonsten liegen die Schwächen dieses an sich sehr überzeugenden Buches aber nicht in seinem Inhalt, sondern in dem, was man vermisst.

Wenn (S. 16) von den charakteristischen Formen philippinischer Volksfrömmigkeit die Rede ist, hätte man einen Hinweis auf die Untersuchung der *Fiesta Filipina* von Reinhard Wendt (1997) erwartet. Weiter gehen die Autoren nur beiläufig oder überhaupt nicht auf das Problem der Sprachen ein, das doch gerade auf den Philippinen von zentraler Bedeutung für die Inkulturation des Christentum war und ist: Latein oder Spanisch oder Amerikanisch oder Tagalog/Pilipino? Man kann nur vermuten, dass Verhandlungssprache der drei Konzilien des zweiten Teils das Amerikanische war. Erstaunlicherweise fehlt auch jede Erörterung der Frage, warum es fast 200 Jahre lang *keine* Konzilien auf den Philippinen gegeben hat. M. E. hatte

weder die spanische noch die römische Monarchie ein Interesse am zwar nicht »demokratischen«, wohl aber »republikanischen« Synodalleben der Kirche, wie es sich das Konzil von Trient gewünscht hatte. Die *Acta Ecclesiae Mediolanensis* des S. 78 beiläufig erwähnten Carlo Borromeo mochten als Paradigma derartiger Aktivitäten dienen; im Sinne Roms waren sie damit nicht ohne weiteres, wie sich im Zusammenhang mit Borromeos Heiligsprechung nachweisen lässt. Schließlich bleibt eine konzeptionelle Frage weniger an diesen Band als an das Gesamtwerk: Das zweite Plenarkonzil wurde von der 56. Bischofskonferenz der Philippinen angeregt. Muss man daraus nicht schließen, dass inzwischen Bischofskonferenzen und dgl. die Funktion von Konzilien im Leben der Kirche übernommen haben, dass demnach zumindest regionale Konzilien fast nur noch historisch bedeutsam sind? *Wolfgang Reinhard / Freiburg im Breisgau, Erfurt*

Forcano, Benjamín / Lallana, Eduardo / Concepción, José María / Maximino, Cerezo B. (Eds.)

Pedro Casaldáliga. Homenaje de amigos.
Las causas que dan sentido a su vida.
Retrato de una personalidad
Nueva Utopía / Madrid 2008, 390 S.

Zum achtzigsten Geburtstag von Bischof Pedro Casaldáliga (Prälatur São Felix do Araguaia, Brasilien) haben vier Herausgeber von zwei Kontinenten Beiträge von 24 Autoren und zwei Autorinnen gesammelt, um die Person und die Anliegen dieses Bischofs aus verschiedenen Perspektiven zu würdigen. Diese »Anerkennung von Freunden« vereinigt dabei »die Anliegen, die seinem Leben Sinn geben« mit einem »Abbild einer Persönlichkeit« (so lauten übersetzt die Untertitel dieser Festschrift). Beides, Anliegen und Person, ist für die Auseinandersetzung mit Casaldáliga wichtig und verweist daher aufeinander. Deswegen geht es auch im ersten Teil, der den Anliegen gewidmet ist, um die Person, und auch im zweiten werden immer wieder seine Anliegen transparent. Für Casaldáliga selbst sind seine Anliegen wichtiger als seine Person. Wer dieses Buch liest, wird das auch nachvollziehen können: Nur in seinen Anliegen kann man seine Person wirklich verstehen.

Casaldáliga wird 1928 im katalonischen Bal-sareny geboren. Bereits als Junge besucht er das Seminar der Claretiner, schließt sich dieser Gemeinschaft an, wird 1952 zum Priester geweiht. Zwei wichtige Ereignisse prägen ihn in dieser Zeit: Drei Jahre arbeitet er in Barbastro, dem Ort, an dem während des Spanischen Bürgerkriegs 51 Claretiner (Priester und Seminaristen) das Martyrium erlitten. Die Erfahrung des Martyriums wird sein Leben ebenso tief prägen wie das Erleben des Zweiten

Vatikanischen Konzils und der Reformbewegungen innerhalb der Ordensgemeinschaft. 1968 kann er endlich seinen lang gehegten Wunsch verwirklichen und reist als Missionar nach Brasilien. Er übernimmt die Leitung der neu eingerichteten Prälatur und wird 1971 zum Bischof geweiht. Von Anfang an prägt die Auseinandersetzung mit Armut, Gewalt und einer schockierenden sozialen Ungerechtigkeit seine pastorale Arbeit. Sein erster Hirtenbrief, »Eine Kirche in Amazonien im Konflikt mit dem Großgrundbesitz und der sozialen Ausgrenzung« (1971) lässt die Kirche und die Gesellschaft Brasiliens inmitten der Militärdiktatur erbeben. Morddrohungen und Kommunismusvorwurf sind die unmittelbaren Folgen. Als Casaldáliga 1985 ohne Einverständnis des dortigen Episkopates nach Nicaragua reist und 1986 Johannes Paul II in einem kritisch-solidarischen Schreiben erläutert, warum er nicht am *Ad-Limina*-Besuch der Bischöfe Brasiliens teilnimmt, behält er trotz aller kirchen-internen Kritik den Rückhalt der brasilianischen Bischofskonferenz. Über seine Emeritierung 2005 hinaus bleibt Casaldáliga dem Kampf der Armen seiner Prälatur um Land, Menschenrechte und Würde verbunden, wird aber auch zu einem international geachteten Verfechter einer gerechten Weltgesellschaft und einer der Option für die Armen verpflichteten Kirche.

Die vielfältigen Anliegen seines Lebens werden in ausführlichen Beiträgen gewürdigt: Lateinamerika (Miguel D'ESCOTO), Land (João P. STÉDILE), Urbervölkerung (Paulo MALDOS), Schwarze (*sic!*) (Dom José M. PIRES), Frauen (Ivone GEVARA), Arme (Leonardo BOFF), interreligiöser Dialog (José M. VIGIL), Märtyrer (Jon SOBRINO), Kirche (J. Ignacio GONZÁLES F.), Gott (Pedro TRIGO). Mehr noch als die Liste prominenter Autoren beeindruckt die Vielfalt der Anliegen, in denen sich das Leben und die Kämpfe Pedro Casaldáligas widerspiegeln. Seine Persönlichkeit wird ebenfalls von einer bemerkenswerten Liste von Autoren beleuchtet: Pablo GABRIEL (der Mensch), Teófilo CABESTRERO (der Claretinermissionar), Nicolás CASTELLANOS (der Solidarische), Adolfo PÉREZ ESQUIVEL (der Verteidiger des Anderen), Zofia MARZEC (der Poet), Benjamín FORCANO (der Prophet), Josef GARCÍA C. (der Freund), Maximino CEREZO (Inspiration und Leitbild), Marcelo BARROS (der Mystiker), Pablo RICHARD (der Theologe), Francesc ESCRIBANO (der Katalane, Lateinamerikaner und Weltbürger), Dom Tomás BALDUINO (der Bischof), Jorge CARVAJAL P. (der Fels). Eine Einführung von Federico MAYOR Z., ein Vorwort von Félix VALENZUELA und ein Epilog von Casaldáligas Nachfolger als Bischof, Dom Leonardo ULRICH, rahmen die Beiträge ein. Vor allem im ersten Teil (Anliegen) dokumentieren zugeordnete Originaltexte des Jubilars die Art und Weise, wie er in den achtzig Jahren seines Lebens diese Anliegen

vertreten hat. Eine Kurzzusammenfassung der wichtigsten Stationen seines Lebens (Z. MARZEC; B. FORCANO), eine Auflistung der erhaltenen Titel und Ehrungen, sowie eine Bibliografie seiner Werke (die auch die deutschen Übersetzungen, sowie Ton- und Videoveröffentlichungen verzeichnet) komplettieren diese multiperspektivische Darstellung eines vielseitigen Menschen.

Am Leben und an den Anliegen Casaldáligas kann man die Entstehung, die Weiterentwicklung und die aktuelle Situation der Theologie der Befreiung verfolgen. Vor vierzig Jahren kam der vom Reformeifer, der nach dem Konzil auch in der claretinischen Gemeinschaft herrschte, erfüllte und zum Martyrium unter den Indios bereite Missionar nach Brasilien, um angesichts der realen Lebensverhältnisse der Armen, Landarbeiter und Kleinbauern gegen Ungerechtigkeit und Entwürdigung der Menschen zu protestieren. Die Bereitschaft zum Martyrium gab ihm von Anfang an die Kraft, unerschrocken und standhaft gegen die Drohungen der Mächtigen und gegen die wohlmeinenden Ratschläge seiner Mitbrüder die Solidarität mit den Armen und vielfach vom Tod Bedrohten aufrecht zu erhalten. In den verschiedenen Beiträgen des Bandes ist gut nachzuvollziehen, wie der Bischof dieser abgelegenen Prälatur zu einem Propheten gegen die Ungerechtigkeit in ganz Lateinamerika, zu einem Mahner für die Umkehr zum Evangelium innerhalb der ganzen Kirche und zu einem weltweit fragten Visionär einer Welt jenseits des Neoliberalismus wurde.

Es wird in dieser Festschrift verständlich, wie Casaldáligas Missionsverständnis sich zuerst im Hinblick auf Gerechtigkeit und Menschenrechte, dann auch in der Öffnung für die Kulturen der Urbevölkerung und der afroamerikanischen Völker, im Eintreten für die Perspektiven und Rechte der Frauen und schließlich, in den letzten Jahren, im Plädoyer für einen offenen Dialog mit allen Religionen, auf der Basis der Option für die Armen weitete. Es wird auch deutlich, inwiefern er in all diesen Entwicklungen Missionar geblieben ist, ohne dem ihm vorgeworfenen Relativismus zu verfallen.

Zugleich erweist er sich als Dichter, der durch sein poetisches Werk Menschen auf eine ganz eigene Weise anzusprechen vermag und so den Dialog mit Welt und Gesellschaft auch in Bereiche trägt, die oft für kirchliche Themen nicht mehr ansprechbar sind. Durch seine Dichtung in spanischer, portugiesischer und katalonischer Sprache trägt er zudem zum interkulturellen Dialog zwischen den Menschen, die diese Sprachen sprechen, bei. Dieser Aspekt kommt in der Festschrift allerdings eher zu kurz, da nur wenige katalonische und portugiesische Texte zitiert werden.

Schließlich wird in den vielen Beiträgen des Buches immer wieder deutlich, dass sich im Leben

und in den Anliegen Casaldáligas nichts um ihn selbst, sondern alles um Gott dreht. Sein ganzes Leben ist Ausdruck seiner Spiritualität. Sein Einsatz für die Armen steht in keinem Gegensatz zu seiner immer wieder geprüften Treue zur Kirche, sondern beide stehen auf demselben Fundament.

Den Herausgebern ist ein bemerkenswertes Buch zu einem bemerkenswerten Menschen geglückt. Wer sich mit der Person Pedro Casaldáligas oder mit der Theologie der Befreiung beschäftigen möchte, wird dankbar darauf zurückgreifen.
Stefan Silber / Sailauf

Fürlinger, Ernst

Verstehen durch Berühren.

Interreligiöse Hermeneutik am Beispiel des nichtdualistischen Shivaismus von Kaschmir (Salzburger theologische Studien 29)
Tyrolia / Innsbruck 2006, 452 S.

Das für Religionstheologen und Religionswissenschaftler gleichermaßen lesenswerte Buch ist ein m. E. beeindruckendes Beispiel für eine gelungene Kombination zwischen einer eher philologischen Detailforschung (im Zentrum der Untersuchung steht zunächst die Auseinandersetzung mit ausgewählten Texten des nichtdualistischen Shivaismus von Kaschmir) und den eher grundsätzlichen Fragestellungen einer interreligiösen bzw. interkulturellen Hermeneutik. Im Sinne einer Beispielhermeneutik gelingt es dem Verfasser in m. E. überzeugender Weise zu zeigen, dass ein Verstehen fremder spiritueller Traditionen eine Hermeneutik, die sich von der spirituellen Dimension der Wirklichkeit ernsthaft berühren lässt, voraussetzt. Mit der Betonung des Begriffs »Berührung« geht Fürlinger weit über die reduktionistischen Ansätze hinaus, die sich einem verengten kulturwissenschaftlichen Vorverständnis unterwerfen, das die Religionsforschung auf um Distanz bemühte, objektivierende Verfahren begrenzen und damit das verstehende Subjekt ganz aus dem Spiel lassen will. Eine Berührungshermeneutik ist dagegen bereit, die üblichen sicherheitsgewährenden methodischen Barrikaden zu überwinden, um das Fremde zu berühren bzw. sich vom Fremden existentiell berühren und damit gegebenenfalls auch verändern zu lassen. Fürlinger beschreitet einen interessanten neuen Weg in der interreligiösen Hermeneutik, indem er in methodisch durchdachter Weise die vorherrschenden berührungsvermeidenden methodischen Abwehrstrategien transzendiert, ohne dabei in eine alles Unergründliche und Unverständliche ausschaltende Identitäts- und Vereinnehmungshermeneutik zu münden.

Bewundernswert ist einerseits, wie gründlich der Verfasser sich im ersten Überlegungsdurchgang der Studie (S. 53ff.) auf der Grundlage von

ausgewählten Texten mit den Einzelheiten des kaschmirischen Shivaismus auseinandersetzt, andererseits aber auch, wie spannungs- und kenntnisreich er im zweiten Überlegungsdurchgang (S. 159ff.) das Motiv des spirituellen Berührens in der abendländischen Geistesgeschichte, insbesondere in der griechischen und christlichen Antike (Heraklit, Plotin, Augustinus), darstellt.

Im dritten Überlegungsdurchgang (S. 261ff.) setzt sich FÜRLINGER in grundsätzlicher Weise mit einer »Hermeneutik der Berührung« auseinander, wobei die Vielzahl der berücksichtigten und verarbeiteten Ansätze hervorhebenswert ist.

In diesem Teil der Studie behandelt FÜRLINGER die Probleme des Verstehens, Vergleichens, Interpretierens, Übersetzens und Kommunizierens, mit denen ein europäischer Christ konfrontiert wird, der den kaschmirischen Shivaismus nicht nur äußerlich beschreiben, sondern möglichst immanent verstehen will.

Auf viele interessante Fragestellungen innerhalb des engeren shivaitischen und des Weiteren hermeneutischen Kontextes, über die es sich zu diskutieren lohnte, kann ich hier nicht eingehen. Besonders anregend fand ich innerhalb des Kontextes einer »Interkulturellen Hermeneutik« die problemorientierte Auseinandersetzung mit Gadammers philosophischer Hermeneutik (S. 286ff.), wobei für FÜRLINGERS Anliegen sicherlich eine Rezeption der die schöpferische, die wirklichkeitserschließende Kraft der Stimmungen und Atmosphären stark betonenden Lebenshermeneutik O. F. Bollnows hilfreich gewesen wäre. Angesichts der beeindruckenden Fülle der berücksichtigten Literatur fällt die Nichtberücksichtigung einiger etwas aus der Mode gekommener Ansätze, die sich von religionsphänomenologischer Seite her auf das schwierige Gebiet eines liebesförmigen Verstehens von Fremdem vorgewagt hatten (Max Scheler, Rudolf Otto, C.A. Keller u.a.) und bei denen sich viele Berührungspunkte zu FÜRLINGERS Intentionen nachweisen lassen, nicht weiter ins Gewicht.

In den abschließenden, spannenden Anmerkungen zum christlich-shivaitischen Dialog (S. 389ff.) stößt FÜRLINGER in eine Tiefendimension der Wirklichkeit vor, die sich nicht für innerweltliche Interessen verzwecklichen lässt. Vielleicht ist die Bereitschaft zum Eintauchen in den »grundlosen Grund der Wirklichkeit« (S. 409) eine Voraussetzung für ein sich über all die künstlichen Barrikaden endlicher Kulturgrenzen hinauszuwagen des »Verstehens durch Berühren«. Das Buch von FÜRLINGER schenkt dem Leser, der sich auf die existentielle Berührung mit dem Fremden ernsthaft einlässt, neue, mitunter überraschende Einsichten. Es ist ein überzeugendes Beispiel für die Möglichkeit einer kulturübergreifenden philosophischen Hermeneutik, in der philologische Scharfsinn sich

in glücklicher Weise mit existentiell tiefem Sinn verbindet. Es gilt, die Spannung der »Transdifferenz« gerade nicht »in die Richtung des einen oder anderen festen Ufers aufzulösen« (S. 409), sondern eben auszuhalten.

Das aber ist etwas anderes als ein resignierender (rationalistischer) Kulturrelativismus, der von der Inkommensurabilität der unterschiedlichen Sprach- und Lebenswelten und daher von der Unmöglichkeit eines »Verstehens durch Berühren« überzeugt ist.

Wolfgang Gantke / Frankfurt a. M.

Jahnel, Christoph

Die lutherische Kirche in El Salvador. Kirchwerdung im Kontext von US-amerikanischer Mission, denominationellem Pluralismus, sozialer Anomie und politischer Unterdrückung. (Missionswissenschaftliche Forschungen. Neue Folge Band 21) Erlanger Verlag für Mission und Ökumene / Neuendettelsau 2005, 467 S.

Die Lutherische Kirche in El Salvador des bayrischen Pfarrers Christoph Jahnel verfolgt ein doppeltes Ziel: zum einen soll der historische Prozess einer dezidiert lutherischen Kirchwerdung nachgezeichnet, zum anderen die in diesem Prozess entstandene, kontextuelle »Theologie des Lebens« dargestellt und einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Zugleich will die Arbeit mehr als eine Fallstudie zu einer kleinen und partikularen Konfessionskirche sein, indem sie ihren Gegenstand im Kontext von US-amerikanischer lutherischer Mission und denominationellem Pluralismus in El Salvador sowie innerhalb der theoretischen Kategorien von sozialer Anomie und politischer Unterdrückung verortet.

Die Arbeit wurde 2004 von der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau als systematisch-theologische Dissertation angenommen. In ihrem Kern ist sie auch eine christumsgeschichtliche Darstellung der *Iglesia Luterana Salvadoreña* (Lutherische Kirche in El Salvador, im Folgenden: ILS). Dabei lässt sich Vf. in einem induktiven Verfahren ganz von seinem Gegenstand leiten und greift je nach Phänomen auf unterschiedliche Methoden zurück. Dies entspricht seinem Anliegen, die geschichtlichen Transformations- und Inkulturationsprozesse im Ausgang der Sicht der Betroffenen zur Sprache zu bringen – was in der Formel der »Salvadorianisierung des Luthertums« (21) auf einen treffenden Nenner gebracht werden kann.

Die Arbeit ist Ergebnis einer dreijährigen Tätigkeit des Vf. als Pfarrer und Dozent in El Salvador. Während dieser Zeit konnte Vf. zahlreiche Interviews mit den größtenteils noch lebenden Zeitzeugen erheben. Diese stellen eine wesentliche

Quelle seiner Untersuchung dar und wurden durch schriftliche Dokumente, vorwiegend aus dem Kontext der Lutherischen Kirche selbst, ergänzt. Bedauerlich ist, dass keine Quellen aus den Archiven der Missionsabteilung der Lutheran Church-Missouri Synode herangezogen werden konnten, die möglicherweise eine alternative Sicht auf viele Ereignisse geliefert hätten. Ein zweites für die Entstehung der Arbeit wichtiges Motiv war der Wunsch der ILS nach Aufarbeitung der eigenen, mittlerweile über 50-jährigen Geschichte. Diese ist – so die offizielle Sichtweise der Kirchenleitung – mit der »Geschichte vom Kampf des salvadorianischen Volkes für soziale Gerechtigkeit« (13) identisch. Nicht zuletzt ist dies daran sichtbar, dass Kirchenmitglieder und Pastoren aufgrund ihres politischen Engagements während des Bürgerkriegs verfolgt, gefoltert und ermordet wurden.

Die Tatsache, dass eine lutherische Kirche eine eindeutige politisch-soziale Option zugunsten des einfachen – »unterdrückten« – Volkes (pueblo) ausspricht und in ihrer Praxis konsequent umsetzt, ist nicht nur im lateinamerikanischen, sondern auch im weltweiten Kontext des Luthertums einzigartig. Dies zum Inhalt einer Forschungsarbeit zu machen, ist – um es gleich vorwegzunehmen – das große Verdienst der Arbeit von JAHNEL.

Die Arbeit besteht aus drei recht unterschiedlich gearteten Hauptteilen. Nachdem Vf. die Entwicklung des Protestantismus in El Salvador im 19. und 20. Jh. darstellt (Teil I), entfaltet er ausführlich und auf der Grundlage eigener Quellenarbeit die Entstehung der Lutherischen Kirche in El Salvador seit 1952 (Teil II). Er schließt mit einer systematischen Betrachtung der »Theologie des Lebens« von Medardo Gómez (Teil III).

Bei der Darstellung der Ausbreitung protestantischer Gruppierungen in El Salvador zwischen 1815 und 1992 (Kap. 1) folgt Vf. der von Heinrich Schäfer für Zentralamerika entwickelten Typologie. Seine – ebenfalls von Schäfer übernommene – These, derzufolge »das Wachstum des Protestantismus im direkten Zusammenhang mit den gesellschaftlichen und politischen Umbrüchen sowie den sozialen Anomien in El Salvador« (18) zu sehen sei, wird jedoch nicht konsequent durchgehalten. Vielmehr resümiert JAHNEL seine Betrachtungen mit der klassischen Meinung, wonach die Ausbreitung des Protestantismus auch in El Salvador vorwiegend auf externe Faktoren zurückzuführen sei (90), zunächst auf Missionsgesellschaften und seit etwa der Mitte des 20. Jh. auf die politisch motivierte Förderung der USA eines »extrem konservativen, anti-kommunistischen Protestantismus in Lateinamerika« (62 vgl. 39f.). Gleichwohl zeigt Vf. einige Entwicklungen auf, die vom herkömmlichen Bild des lateinamerikanischen Protestantismus abweichen. Zum einen begann in El Salvador die Ausbreitung von Pfingstkirchen

bereits im Jahr 1904, zum anderen führte die starke politische Repression nicht ausschließlich zu einer quietistischen Haltung ihrer Mitglieder – als Schutz vor staatlichen und militärischen Übergriffen –, vielmehr gab es immer wieder die Bereitschaft, über die Grenzen der eigenen Kirche hinweg gesamtgesellschaftliche Verantwortung zu übernehmen; vereinzelt kam es sogar zur Zusammenarbeit pfingstlicher Gemeindeglieder mit der linksgerichteten Guerilla.

Die folgenden Kapitel (Kap. 2-7) beschäftigen sich mit den historischen Entstehungsbedingungen der ILS, die auf die Missionsarbeit der us-amerikanischen *Lutheran Church – Missouri Synod* (LC-MS) zurückgeht, bevor sie 1970 ihr Unabhängigkeit als Kirche erlangte. Hier führt Vf. überzeugend die These aus, »dass der Beginn der Missionsarbeit in Zentralamerika in eine Zeit ökumenischer und dogmatischer Öffnung der LC-MS fiel und dass der Bruch der LC-MS mit ihrer Tochterkirche in El Salvador durch einen konservativen Rückschritt der LC-MS seit Beginn der siebziger Jahre provoziert wurde.« (94) Nach ihrer Unabhängigkeit habe sich die ILS hingegen wieder an ihren früheren liberalen und ökumenisch aufgeschlosseneren Positionen orientiert.

Eine kurze Geschichte der LC-MS (Kap. 2) macht deren Prägung vom Neuluthertum deutlich. Die Ablehnung von Rationalismus und kirchlichem Unionismus führten zu einem Misstrauen der us-amerikanischen Lutheraner gegenüber sozialer Verantwortung und Ökumene. Lediglich in den 1940er und 1950er Jahren gab es Tendenzen einer gegenüber der Umwelt und Ökumene offeneren Haltung. Von dieser war die Mission in Guatemala (Kap. 3) und in El Salvador (Kap. 4) bestimmt. Eine entscheidende Person war der 1947 nach Zentralamerika ausgesandte Missionar Robert Gussick. Er versuchte, »das Luthertum als dritten Weg zwischen Katholizismus und Evangelikalismus zu präsentieren« (139) und entwickelte 1955 ein Missionskonzept, das die Selbständigkeit der lokalen Kirchen zum Ziel hatte (self-government, self-support, self-propagation). Dazu war ihm die Gewinnung lokaler Mitarbeiter – meist Laien – zentral. Die Lehre vom Priestertum aller Gläubigen bot hier den passenden theologischen Ansatz.

Der erste Missionserfolg in El Salvador war 1952 der Übertritt einer Gemeinde der Asamblea de Dios in Pasaguina zur lutherischen Kirche auf Initiative ihres Pfarrers Ciro Mejía. Ein entscheidendes Motiv neben der finanziellen Stärke des LC-MS war die Liturgie der Lutheraner. Nach Mejía schlossen sich noch weitere einheimische Pfarrer der Lutherischen Missionskirche an, die alle zuvor der Central American Mission angehört hatten. Da sie kein anerkanntes theologisches Studium absolviert hatten, arbeiten sie in der lutherischen Kirche als »Evangelisten«. Dies führte zwischen

1955 und 1965 zur Konsolidierung und Öffnung der ILS als nationaler Größe (Kap. 5).

Der Weg zu mehr Eigenverantwortung und Ökumene in den Jahren 1965-1970 (Kap. 6) wurde durch die Gründung des *Rates der Lutherischen Kirchen in Zentralamerika und Panama* CONCAP im ehemaligen Missionsdistrikt wesentlich erleichtert. Inspiriert von der *Vierten lateinamerikanischen Lutherischen Konferenz* in Lima 1965 verpflichteten sich die Lutheraner in Zentralamerika zur aktiven Teilnahme an gesellschaftlichen Prozessen. Zu konkretem Handeln war die lutherische Gemeinde Pasaquina 1969 veranlasst, als während des Krieges mit Honduras Zehntausende von Salvadorianern zurück in ihre Heimat flohen. Ein weiterer Impuls zur Ausweitung des sozialen Engagements der Kirche kam von dem 1964 in Mexiko City gegründeten theologischen Seminar (*Seminario Luterano Augsburgero*), das bis 1981 salvadorianische Pfarrer ausbildete. Hier kamen die Studenten mit der Theorie und der Praxis sozialer Befreiungsbewegungen in Kontakt.

Als am 22. September 1970 die *Sinodo de las Iglesias de Confesión y Rito Luteranos* gegründet wurde, war die ausgedehnte Sozialarbeit der Gemeinden in den Flüchtlingsgebieten bereits gängige Praxis. Die Möglichkeit, zur Erlangung von Unterstützung internationalen Organisationen gegenüber als juristisch anerkannte Person aufzutreten, war nicht zuletzt eines der wichtigsten Motive im Emanzipationsprozess (242). Die Jahre 1970-1980 waren von dem »Ringem um das Luthertum in Zentralamerika« (218) geprägt, das sich in heftigen Konflikten mit der LC-MS äußerte (Kap. 7). Obwohl die LC-MS 1974 ihre finanziellen Zuwendungen reduzierte und alle Mitarbeiter aus Zentralamerika abzog, hielt die ILS an ihrem sozialem Engagement fest.

Während des Bürgerkriegs 1981-1992 erfolgte die befreiungstheologische Ausrichtung der ILS (Kap. 8), die sich nun konsequent »an die Seite der marginalisierten und unterdrückten Bevölkerung stellte und [...] immer mehr in Opposition zur Staatsmacht begab.« (289) Die umfangreichen Sozialarbeit der ILS begünstigte das Wachstum der ILS in dieser Zeit. Eine wesentliche Neuerung in Reaktion auf die konkreten Herausforderungen war die Ausbildung von Laienpfarrern bzw. Diakonen-Pfarrern zur Arbeit in den Gemeinden. Durch den eingeschlagenen Kurs kam es schließlich zum offenen Bruch mit der ILS, nachdem als weitere Differenzpunkte noch die Entscheidungen zur Frauenordination sowie zum Bischofsamt hinzugekommen waren.

Mit der »Theologie des Lebens« liegt schließlich ein Zeugnis lutherischer Theologie in El Salvador vor, das den Anspruch auf Repräsentativität und Authentizität verbindet (Kap. 9). Die Theologie des Lebens wurde von Bischof Medardo Gómez

in Predigten und Vorträgen auf der Basis seiner persönlichen Erfahrungen in der pastoralen Arbeit in narrativer Form entwickelt. Anliegen von Gómez ist eine diskursive Abgrenzung von radikalen Varianten der Befreiungstheologie, die seiner Meinung nach zur Mystifizierung der Armen und politischer Einseitigkeiten tendierten. Mit seinem auf Versöhnung zielenden Diskurs erreichte Gómez große Aufmerksamkeit im internationalen ökumenischen Kontext und erleichterte so die Adquirierung finanzieller Unterstützung für seine Heimatkirche. Vf. würdigt die Theologie des Lebens als eigenständige Produktion, zeigt aber deren Beschränkungen nach europäischen wissenschaftlichen Standards auf. So erweist sich etwa die Abgrenzung Gómez gegenüber der »Option für die Armen« (Boff/Pixley) als reine Rhetorik.

Den Abschluss der Arbeit bilden Erwägungen zur lutherischen Identität und Perspektiven für den ökumenischen Dialog (Kap. 10). Dabei geht es Vf. nicht darum, »die ILS und ihre Mitglieder nach bestimmten Normen auf ihre lutherische Konformität hin zu überprüfen« (381), sondern deren Identität für andere transparent werden zu lassen. Als wesentliche Merkmale der ILS stellt Vf. die Ökumene heraus, die »als einvernehmliche Praxis ohne Theorie und Diskurs« (389) gepflegt werde, sowie die erfahrungsoffene Rezeption lutherischer Traditionen im Ausgang des eigenen Kontextes. Daher gebe es zahlreiche Berührungspunkte mit der rasch wachsenden Pfingstbewegung, so dass die ILS – anders als die katholische Kirche – zum Dialog mit dieser prädestiniert sei.

Mit seiner Arbeit hat Christoph JAHNEL den Weg der Lutherischen Kirche in Salvador umfassend dargestellt und damit das Bild des lateinamerikanischen Protestantismus um einen weiteren Mosaikstein bereichert. Einen über den Fall El Salvador hinausweisenden Erkenntnisgewinn hat er an zwei Stellen erzielt: durch den Aufweis der Eigenständigkeit der ILS im Kontext des weltweiten Luthertums sowie der Bedeutung genuin lutherischer Positionen – wie die des Priestertums aller Gläubigen – für die lateinamerikanische Theologiebildung und Ökumene. Eine Stärke der Arbeit ist sicher die große Nähe des Autors zu seinem Forschungs-»gegenstand«, so dass er in den historisch-darstellenden Passagen der Binnensicht vieler Akteure der ILS folgt. Umgekehrt unterliegt er manchmal der Gefahr, auch in seinen analytischen Teilen deren Meinung zu übernehmen. Wie anders ist die Scheu des Vf. zu erklären, die ILS als Spielart lateinamerikanischer Befreiungspraxis und -theologie zu deuten, als mit den entsprechenden Vorbehalten ihres Bischofs Gómez? Auch wäre es für die Analyse weiterführend gewesen, die behauptete vollständige Identifizierung der ILS mit dem »Kampf des salvadorianischen Volkes für soziale Gerechtigkeit« (13) auf die Wechsel-

wirkungen hin zu überprüfen. – Damit wiederholt sich in JAHNELS Arbeit eine gewisse Ideologielastigkeit, von der die lutherische Kirche El Salvadors offensichtlich geprägt ist. Einen Ausweg zeigt Vf. in denjenigen Passagen, in denen er seine Ergebnisse mit Hilfe soziologischer Theorien zu deuten sucht. Gleichwohl werden mögliche Interpretationslinien nicht immer konsequent weiterverfolgt. So führt Vf. das Anomie-Konzept im Untertitel seiner Arbeit ein, rezipiert jedoch keine der zahlreichen Forschungen dazu – im Blick auf lateinamerikanische Gesellschaft jüngerst von dem Soziologen Peter Waldmann. Lohnend könnte es auch sein, die These, dass religiöser Wandel ein Mittel verunsicherter Bevölkerungsgruppen zur eigenen Krisenbewältigung sei und erheblich zum Wachstum der ILS beigetragen habe (so 288), anhand empirischer Beobachtungen stärker zu plausibilisieren. – Insgesamt weisen die methodischen Inkonsistenzen auf eine grundsätzliche Schwierigkeit vieler Studien zur *Außer-europäischen Christentumsgeschichte* hin: die in Afrika, Asien und Lateinamerika angetroffenen Phänomene erfordern zu ihrer angemessenen Interpretation neue und interdisziplinäre Methoden, die die klassischen theologischen Disziplinen nicht automatisch zur Verfügung stellen. Die aufgezeigten Perspektiven und offenen Fragen sollten daher als Ausgangspunkt für nachfolgende Arbeiten verstanden werden.

Christoph JAHNEL hat mit seiner sorgsam recherchierten Arbeit zur Lutherischen Kirche in El Salvador einen außergewöhnlichen Fall mit großer Empathie beschrieben und damit einen wichtigen Beitrag für die ökumenische Diskussion geleistet. Darüber hinaus setzt Vf. den überaus wichtigen Impuls, auch lutherische Kirchen nicht nur als Sonderform oder im Rahmen der eigenen Konfessionsgeschichte zu behandeln, sondern im jeweiligen Gesamtkontext – kirchlich, theologisch sowie gesellschaftlich und politisch – zu analysieren.

Roland Spiesgart / München

Kahl, Werner

Jesus als Lebensretter.

Westafrikanische Bibelinterpretationen und ihre Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft (New Testament Studies in Contextual Exegesis – Neutestamentliche Studien zur kontextuellen Exegese, hg. von Johannes Beutler, Thomas Schmeller und Werner Kahl, Bd. 2)

Peter Lang-Verlag / Frankfurt a. M. 2007, 532 S.

Der Neutestamentler Werner Kahl veröffentlicht mit der vorliegenden Untersuchung seine Habilitationsschrift, mit der ihm eine ganze Reihe von Grenzüberschreitungen gelungen sind: Bibel-

wissenschaft, neutestamentliche Exegese, interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft, theologiegeschichtliche und empirische Ansätze u. a.

KAHL richtet sein Forschungsinteresse auf Praxen der Bibellektüre in Ghana. Dabei nimmt er unterschiedliche Perspektiven und Ebenen auf, zeichnet deren gegenseitige Einflüsse nach und bringt sie in das Gespräch mit den akademisch-exegetischen Traditionen bei uns.

Der *erste Teil* der Untersuchung widmet sich dem Forschungsstand und der Methodologie. KAHL gelingt eine spannende Einführung in die Geschichte der afrikanischen Bibelauslegung, die sich in langen Kämpfen von westlichen Sichtweisen befreien und eine hartnäckige, nahezu vollständige Nichtbeachtung seitens der bibelwissenschaftlichen Community des Westens ertragen musste und bis heute ertragen muss. Vor diesem Hintergrund kann das vorliegende Buch nicht zuletzt als informatives Handbuch der (west-)afrikanischen Bibelwissenschaft gelten, da es einen guten Überblick über die Entstehung und Entwicklung afrikanischer bibelwissenschaftlicher Reflexionen darstellt. Es gelingt dem Autor, eine bibelwissenschaftlich fokussierte Theologiegeschichte für Afrika zu skizzieren, die durch verschiedene Phasen, die einander nicht selten überlagern, gekennzeichnet wird: KAHL beschreibt diese Phasen und benennt Akteure und VertreterInnen jeweils unterschiedlicher Ausrichtungen. Als Phasen benennt er die der Orientierung an westlichen Modellen der Theologie, am Inkulturationsparadigma, an evaluativen Studien zur Situation und kulturellen Selbstverständigungspraxis in afrikanischen Gesellschaften, am Paradigma der Befreiungstheologie mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen (Schwarze Theologie, Feministische Theologie – hier mit kritischer Absetzung von Modellen westlicher feministischer Theologie) und neuere Entwicklungen und Suchprozesse, die den sich im Wandel befindlichen Kontexten in Afrika verpflichtet sind. Trotz der Phaseneinteilung entgeht KAHL der Gefahr eines vereinfachenden und undifferenzierten Blicks auf die theologischen Entwicklungen, indem er eine Vielzahl unterschiedlicher Positionierungen, Arbeitsweisen und theologischer Ausrichtungen für jede Phase vorstellt.

In einem ausführlichen Abschnitt über die Methodologie seiner Untersuchung weist KAHL sein Handwerkszeug aus: Er operiert als Neutestamentler vor allem mit einem rezeptionsästhetischen Ansatz, erläutert Verfahrensweisen und Kriterien kontextueller Bibelinterpretation und greift auf postmoderne und ethnologische Perspektiven zurück, um sich der westafrikanischen Bibelinterpretationen in ihrer Breite zuzuwenden. In Exkursen nimmt KAHL Einzelthemen der Bibelwissenschaft in den so skizzierten methodischen Blick und diskutiert sie vor dem Hintergrund seines

interkulturellen Perspektivenwechsels. Genannt seien die Stichworte: »Exegese«, »Religion« und »Wunder«.

Der *zweite Teil* der Untersuchung ist derjenige Untersuchungsbereich, der am meisten bibelwissenschaftliche Grenzüberschreitungen verlangt, ihm widmet diese Rezension die größte Aufmerksamkeit. KAHL wendet sich populären Interpretationen des Neuen Testaments in Ghana zu. Er beginnt mit einer mehrdimensionalen Beschreibung der Lebenswirklichkeit vieler Menschen in Ghana. Neben einer Skizzierung ihrer sozioökonomischen Situation und einem Einblick in die traditionelle afrikanische Kultur und Kosmologie werden vor allem Hinweise zur historischen Entwicklung des Christentums in Ghana gegeben, so die Entstehung von so genannten Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (African Independent Churches) und das in jüngster Zeit nahezu alle Kirchen durchdringende pentekostal-charismatische Christentum. Als wesentliche Prägefaktoren dieser Entwicklung innerhalb des Christentums werden die Lebens- und Überlebensbedürfnisse der Menschen in ihrer sozioökonomischen Situation sowie deren (Selbst-)Deutung innerhalb der afrikanischen traditionellen Kosmologie aufgeführt, zu der sich das Christentum in einer dynamischen Spannung von Kontinuität und Diskontinuität verhalten hat und bis heute verhält, wie Kahl anschaulich darlegt.

Nach einem mit vielen Beispielen gespickten Durchgang durch die Quellen der Untersuchung (Lied- und Gebetstexte, Bible-Studies, Predigten, populäre Pastoralliteratur, Fahrzeug- und Shopaufschriften, Werbungstexte für kirchliche Veranstaltungen sowie [eigene] Umfrageergebnisse), kann KAHL zentrale neutestamentliche Aktualisierungen im Zuge der populären Interpretation des Neuen Testaments in Westafrika darstellen.

Aufschlussreich ist insbesondere die Entdeckung, dass nur wenige Stellen des Neuen Testaments für die populäre Interpretation von besonderer Bedeutung sind. Diese sind vor allem im Johannesevangelium, dort nur in bestimmten kurzen Passagen, zu finden. In ihrer Lektüre und Rezeption findet sich eine spezifische Bezugnahme auf Jesus Christus, der vor allem in seiner Funktion als Vermittler der rettenden Machtausübung Gottes für die Menschen gesehen wird. Zwei Aspekte dieser Rettung durch Jesus sind dabei auffällig. Zum einen das über allen Interpretationen stehende Lektüreinteresse am Zugang zu einem Leben in Fülle, das durchaus innerweltlich und ganzheitlich, vor allem körperlich und ökonomisch und nicht zuletzt in der Regel individuell verstanden wird. Zum anderen – hier verweist KAHL auf den epistemologischen (relativen) Vorteil afrikanischer Leser und Leserinnen, nämlich die größere kulturelle und existenzielle Nähe zur Situation der Adressaten des Evangeliums in der

antiken Gesellschaft – wird die Rettung aus Unheil und die Erlangung von individuellem Heil in einem dämonologischen Zusammenhang gesehen: Jesus ist Lebensretter, weil er von den lebensgefährlichen Dämonen und bösen Geistern befreit, da er durch den Heiligen Geist an der göttlichen Macht unmittelbar partizipiert. Vor diesem Hintergrund steht also vor allem das erleb- und erfahrbare konkrete Rettungshandeln Jesu im Fokus der populären Bibellektüre und ihres Lektüreinteresses.

KAHL ergänzt diese Untersuchungsergebnisse um eine doppelte Differenzierung. Während vor allem von Menschen im städtischen Raum das Rettungshandeln Jesu maßgeblich individuell gedacht wird, gibt es im ländlichen Raum (noch) stärkere Stimmen, die eine komunitäre Rettung in den Vordergrund des Lektüreinteresses rücken. Daneben stellt KAHL noch eine Position mit eher intellektuellem Hintergrund vor, die das Rettungshandeln Jesu ebenfalls über die individuelle Dimension hinaus stark zu machen sucht und eine gesellschaftlich-politische Perspektive eröffnet. Mit Einzelreflexionen über verschiedene zentrale Begriffe der Theologie bzw. des Glaubens fasst Kahl sein zentrales Kapitel zusammen.

Im *dritten Teil* der Untersuchung wird die akademische Interpretation des Neuen Testaments in Ghana in den Blick genommen. Dabei stellt KAHL zunächst fest, dass auch für die akademische Interpretationsgemeinschaft ein hoher Respekt vor der Autorität der Schrift gilt, dass von der Bibel eine unmittelbare Lebensorientierung erwartet wird, also eine »relevante« theologische Interpretation des Neuen Testaments Ziel der akademischen Beschäftigung mit der »Heiligen Schrift« ist. KAHL macht wichtige Verbindungen zur populären Interpretation sichtbar: Viele Stimmen aus dem akademischen Bereich teilen das populäre Lektüreinteresse und knüpfen daran an, was nicht zuletzt in den Versuchen bestätigt wird, Evangelium und afrikanische Kultur in einen Zusammenhang zu bringen und Christologien zu entwerfen, die sich in unterschiedlichen Facetten immer wieder um das zentrale Motiv der erfahrbaren und konkreten Rettungsfunktion Jesu drehen. Als hermeneutischen Schlüssel kennzeichnet KAHL somit auch für die akademische Auseinandersetzung mit dem Neuen Testament die Zusage der Fülle des Lebens. Allerdings findet er eine kritischere Textrezeption vor, die manche korrigierende Orientierung an populären Lesestrategien möglich macht und problematische Engführungen weiten kann. Dies ist vor allem deshalb interessant und eigens zu würdigen, weil die von KAHL untersuchte akademische Interpretation methodisch in enger Auseinandersetzung mit populären Interpretationen erfolgt und bewusst an der Überwindung des im Westen typischen Grabens zwischen populärer und akademischer Bibellektüre arbeitet.

Im vierten Teil werden gesamtafrikanische Lektüretendenzen noch einmal erfasst, wobei deutlich wird, dass viele in der Untersuchung eruierte Ergebnisse durchaus gesamtafrikanische Relevanz beanspruchen können. Abschließend skizziert KAHL Lernfelder für ein Gespräch zwischen afrikanischen Interpretationen des Neuen Testaments mit den neutestamentlichen Exegesen westlicher Herkunft. Es gelingt ihm der deutliche Aufweis, dass sich die westliche Exegese selbst schadet, wenn sie weiterhin meint, ohne eine interkulturelle Verständigung und ohne einen Blick auf die afrikanischen Interpretationen des Neuen Testaments auskommen zu können.

Die Arbeit von KAHL stellt eine in vielerlei Hinsicht lesenswerte und anregende Lektüre dar. Das sehr gut lesbare Buch leistet einen Überblick über Anliegen, Methoden und Herausforderungen interkultureller Bibelhermeneutik und führt »en passant« in die jüngere Theologiegeschichte eines im Westen fast ausgeblendeten Kontinents ein, wobei es KAHL gelingt, viele afrikanische Bibeltheologinnen und -theologen mit ihren Positionen differenziert vorzustellen.

Insbesondere im Blick auf die pentekostal-charismatische Bibelfrömmigkeit und Theologie, die in jüngster Zeit große Teile des afrikanischen Christentums prägen, gelingt KAHL eine behutsame und differenzierte, verstehende Annäherung und er bringt gerade jene Akteure der Selbstverständigung des sich immer pluriformer ausgestaltenden weltweiten Christentums in kritisch-wertschätzender Weise mit ihren eigenen Sicht- und Interpretationsweisen zu Gehör, die zwar einen großen Teil des weltweiten Christentum repräsentieren, die aber noch immer durch die überkommene hegemoniale Selbsteinschätzung der westlichen akademischen theologischen Tradition faktisch ausgeblendet werden.

Arnd Bünker / Münster

Lerner Febres, Salomón /

Sayer, Josef (Hg.)

Wider das Vergessen, Yuyanapaq.
Bericht der Wahrheits- und Versöhnungs-
kommission Peru

Matthias-Grünwald-Verlag /
Ostfildern 2008, 208 S.

Wenn es richtig ist, dass nach einem Rudyard Kipling zugeschriebenen Wort das erste Opfer des Krieges die Wahrheit ist, so muss die Überwindung des Krieges und die Konstruktion von Frieden und Versöhnung mit der Suche nach der Wahrheit beginnen. Die peruanische Wahrheits- und Versöhnungskommission (WVK) stellte sich deshalb nach einem außerordentlich gewalttätigen und zerstörerischen Bürgerkrieg, der Peru von 1980 bis

2000 in Atem gehalten hatte, dieser komplexen und angreifbaren Aufgabe der »Wiederherstellung der Wahrheit« (17). Dank der Initiative von Misereor und der Informationsstelle Peru können die Ergebnisse der Kommission nun auch in deutscher Sprache nachgelesen werden.

Der Bericht macht transparent, wie es dazu kam, dass die Entscheidung der radikalen Guerilla-Organisation »Leuchtender Pfad« zum bewaffneten Kampf eine dramatische Eskalation der Gewalt nicht nur von Seiten der Polizei und der relativ bald hinzugezogenen Armee nach sich zog, sondern auch das Gewaltpotenzial der »Revolutionären Bewegung Tupac Amaru« (MRTA), anfangs eher nach dem Vorbild anderer lateinamerikanischer Guerillas organisiert, und der bewaffneten so genannten »Selbstverteidigungskomitees« enorm steigerte, so dass die Zivilbevölkerung zwischen diesen Akteuren der Gewalt regelrecht zerrieben wurde. Auf knapp 70.000 schätzt die WVK die Zahl der Todesopfer aus Ermordungen, Entführungen, Vergewaltigungen, Vertreibungen, Massakern, Gefechten und Hinrichtungen. Auch die Traumatisierungen, politischen und sozialen Verwerfungen und weitere Konsequenzen der Gewalt werden von der Kommission dokumentiert.

Der Bericht verweist mehrfach auf die Tatsache, dass 75% der Opfer quechua- oder aymarasprachige Ureinwohner des Hochlands sind. Die größte Zahl der Opfer traf zudem die ärmsten Departements des Landes. Der Konflikt wurde also weitgehend auf dem Rücken der Armen und der Ureinwohner ausgetragen. Die WVK beklagt den Rassismus der peruanischen Öffentlichkeit, aufgrund dessen diese Tatsache über viele Jahre nicht zur Kenntnis genommen wurde.

Weitgehend positiv wird in dem Bericht die Rolle der Kirchen in Peru in den Jahren des Bürgerkrieges reflektiert. Diese leisteten nicht nur notwendige Menschenrechtsarbeit und beteiligten sich am gesellschaftlichen Prozess der Suche nach Versöhnung und Frieden, sondern boten auch konkrete Hilfe und Zuflucht für Menschen in Not an. Sie wurde aus eben diesen Gründen aber auch von allen am Konflikt beteiligten Parteien angegriffen und verfolgt. Zahlreiche Laien, Ordensfrauen und Priester wurden ermordet.

Der Bericht schließt mit konkreten Vorschlägen für eine weitergehende Friedens- und Versöhnungsarbeit in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft.

Die WVK mit ihrem Vorsitzenden Salomón LERNER FEBRES arbeitete zwei Jahre lang akribisch die Ursachen, die Formen und die Konsequenzen der Gewalt auf, bevor sie 2003 der peruanischen Regierung einen neun Bände umfassenden Abschlussbericht vorlegte. Für die peruanische Öffentlichkeit wurde eine Zusammenfassung in fünf Heften erstellt, die nun übersetzt und leicht redaktionell

bearbeitet den Hauptbestandteil des vorliegenden Bandes in deutscher Sprache bildet. Dazu kommen Auszüge aus den Schlussfolgerungen des ausführlichen Abschlussberichtes und verschiedene Anhänge. Das Buch ist leicht zugänglich und bietet einen sachlichen und historisch fundierten Einblick in die zwei Jahrzehnte der Gewalt, sowie die Suche nach ihrer Überwindung in Peru.

Josef SAYER, Hauptgeschäftsführer von Misereor, weist in seinem Geleitwort darauf hin, dass es auch in Europa wichtig ist, Kenntnis von den Vorgängen in der peruanischen Gesellschaft zu erlangen. Nicht nur stärkt die internationale Aufmerksamkeit die Position der WVK im innerperuanischen Versöhnungsprozess, sondern auch wir können von der peruanischen Gesellschaft lernen, wie wichtig es ist, sich auch schmerzlichen historischen Wahrheiten zu stellen und welche Bedingungen einen solchen Prozess ermöglichen.

Wie wichtig diese Dokumentation einer Erinnerung an die Verbrechen des peruanischen Bürgerkrieges auch innerkirchlich ist, zeigt eine aktuelle Polemik innerhalb der peruanischen Bischofskonferenz um die Rolle des Erzbischofs von Lima, Cipriani, dessen negative Einstellung zu Fragen der Menschenrechte und der historischen Aufarbeitung auch im Bericht der WVK ausdrücklich dokumentiert ist (64).

Stefan Silber / Sailauf

Nielen, Holger

Prozessionsfeste und dramatische Spiele im interreligiösen Vergleich.

Eine religionsphänomenologische Studie zu Fastnacht, Fronleichnam, Asura und Purim

Logos-Verlag / Berlin 2005, 567 S.

Dass die Religionsphänomenologie trotz aller Totsagungen immer noch lebt, beweist diese in Bonn erstellte Dissertation von Holger Nielen, in deren Zentrum die Geschichte ausgewählter religiöser Feste (Fastnacht, Fronleichnam, Asura, Purim) steht, die kenntnisreich in phänomenologischer Perspektive beschrieben werden. Besitzt schon eine rein deskriptive Betrachtungsweise einen eigenen Wert, so zeigt Nielen überzeugend, dass eine Religionsphänomenologie, die sich den Nachbardisziplinen wie Geschichte, Theologie, Soziologie, Ethnologie, Literaturwissenschaft öffnet und darüber hinaus auch die religiöse Kontextgebundenheit beachtet, also eine »kontextuelle Religionsphänomenologie«, nach wie vor eine wertvolle Bereicherung für eine Religionswissenschaft sein kann, die Religion nicht von vornherein auf einen Kulturfaktor reduzieren will. Nielen wendet sich gegen den Alleingültigkeitsanspruch einer kulturwissenschaftlichen Betrachtungsweise in der Religionswissenschaft und entwickelt das Programm

einer »kontextuellen Religionsphänomenologie«. Sein knapper Überblick über die Geschichte der Religionsphänomenologie (S. 27ff.), seine Kritik an der klassischen Religionsphänomenologie (S. 56ff.) und sein Versuch einer Neubegründung der Religionsphänomenologie (65ff.) scheinen mir daher für die religionswissenschaftliche Methodendiskussion besonders interessant.

Ohne hier auf die Detailforschung der in den einzelnen Kontexten sehr differenzierungsreichen Arbeit eingehen zu können, die sich wohltuend von den ahistorisch-dekontextualisierenden idealtypischen Vereinfachungsversuchen unterscheidet, die an der klassischen Religionsphänomenologie zu Recht kritisiert wurden, lässt sich doch sagen, dass NIELEN mit seinem phänomenologischen Neuanfang bewiesen hat, dass die Religionsphänomenologie in der Religionswissenschaft nicht voreilig verabschiedet werden sollte, weil diese sich durchaus als lern-, wandlungs-, erneuerungs- und damit auch anschlussfähig erweist.

Wolfgang Gantke / Frankfurt a. M.

Putz, Erna (Hg.)

Franz Jägerstätter. Der gesamte Briefwechsel mit Franziska. Aufzeichnungen 1941-1943

Mit einem Geleitwort von Manfred Scheuer
Styria / Wien 2007, 319 S.

Eines gleich vorweg: Die vorliegende Edition des Briefwechsels eines Ehepaars aus der bäuerlichen Welt an der österreichisch-bayrischen Grenze in einer besonders harten und prekären Zeit berührt zutiefst, er ist schlichtweg ergreifend.

Die edierten Briefe aus den Kriegsjahren zeigen die besondere Dringlichkeit, um die es hier ging: ein christlich fundiertes Gewissen stellte sich gegen ein System kultureller, politischer und militärischer Hegemonie. Am 9. August 1943 wird Franz Jägerstätter enthauptet. Die Korrespondenz macht darüber hinaus den Sitz im Leben besonders eindrücklich deutlich: Normalerweise schreibt man Briefe ja auch nicht für die Nachwelt, sondern sie sind als menschlicher Dialog zu verstehen und somit historische Quellen besonderer Art.

Die im Band präsentierten Schriftstücke zeigen eindringlich, dass trotz zutiefst persönlicher Entscheidung Franz Jägerstätter diesen seinen Weg nicht alleine ging – darauf weist auch Bischof Manfred Scheuer im Geleitwort hin, wenn er die besondere Rolle der Ehefrau Franziska hervorhebt. Das hätte sich eigentlich auch im Haupttitel des Bandes niederschlagen können. – Freilich stellt er abseits der Korrespondenzen auch Aufzeichnungen und Schriftstücke (S. 186-305) des nunmehr selig gesprochenen Franz Jägerstätter zur Verfügung, die nicht dem schriftlichen Austausch mit seiner Frau entspringen.

Jägerstätter wurde am 20. Mai 1907 in St. Radegund (Bezirk Braunau) als uneheliches Kind geboren. Am Gründonnerstag 1936 heiratete er Franziska Schwaninger – die anschließende Hochzeitsreise der beiden nach Rom machte in ihrer engeren Umgebung Eindruck. Jägerstätter hatte vier Töchter, drei davon aus der Ehe mit Franziska. Er lehnte den Nationalsozialismus scharf ab, weil er dessen kirchenkämpferische und religionsfeindliche Natur durchschaute (z. B. S. 158), übte aber auch massive Kritik an der hierarchischen Kirche, v. a. am »Schweigen der Seelenführer« (S. 249; auch S. 257). Am 10. April 1938 – diesen bezeichnet Jägerstätter als »Gründonnerstag« für Österreich (S. 238) – stimmte er in seiner Heimatgemeinde gegen den »Anschluss«. In den nachfolgenden Kriegsjahren wurde er dreimal zum Militärdienst einberufen, beim dritten Mal 1943 verweigerte er den Dienst mit der Waffe, woraufhin er seine letzten Lebensmonate in Wehrmachtsuntersuchungsgefängnissen in Linz und Berlin-Tegel verbrachte. Wegen Zersetzung der Wehrkraft schuldig gesprochen ereilt ihm die Todesstrafe.

Das alles ist nicht nur theologisch, sondern auch religionswissenschaftlich von Interesse.

In den Briefen dringt das alltägliche Leben dieser Zeit besonders durch, so etwa die Sorge Franzens um den Brunnen, das Sensengerät oder die Holzarbeit am heimatlichen Hof. Aber auch die vorherrschenden religiösen Denkmuster der Protagonisten treten zu Tage. So besucht Jägerstätter in der Zeit seiner zweiten Einberufung zur Wehrmacht in der Kraftfahrer-Ausbildung in der Nähe von Enns den von den Nationalsozialisten versetzten Pfarrer St. Radegunds und schreibt über die neue Pfarrei des Geistlichen nach Hause: »[...] die Pfarre dort ist ja nicht besonders groß, sind fast lauter große Bauern dort, könnt euch schon denken, wie es dann mit der Religion aussieht.« (S. 54/55) Jägerstätter präsentiert sich als humorvoller (bisweilen in bissiger Schwärze) und zufriedener Mensch, trotz der schwierigen Lage. Der bäuerliche Lebens- und Arbeitsrhythmus ohne den pater familias, die Sorge darum sowie um die Kinderaufzucht und -erziehung und die Sehnsucht nach einem Wiedersehen (z. B. S. 56 aus der Feder Franziskas) nehmen einen bedeutenden Platz in der Korrespondenz ein. Eher am Rande wird erkenntlich, woraufhin die Geschichte hinausläuft. Im März 1943 verweigerte Jägerstätter ohne zu fliehen den Dienst für das NS-Regime, er schreibt aber an seine Frau: »Teile dir auch mit, dass ich mich zur Sanität bereit erkläre, denn hier kann man ja eigentlich doch Gutes tun und die christliche Nächstenliebe im praktischen Sinne ausüben, wozu sich auch mein Gewissen nicht mehr sträubt.« (S. 129) Diese Facette wird in der Rezeptionsgeschichte des »Falls Jägerstätter« bis heute von Bedeutung sein – Jägerstätter war kein Pazifist.

Das Wehrmachtsgericht jedoch kennt keine Gnade. Im Feldurteil des politisierten Reichskriegsgericht vom 6. Juli 1943 – es ist erst Jahrzehnte später veröffentlicht und schließlich 1999 aufgehoben worden – wird festgehalten: »Wenn er [Jägerstätter, Vf.] den früheren Einberufungsbefehlen Folge geleistet habe, so habe er es getan, weil er es damals für Sünde angesehen habe, den Befehlen des Staates nicht zu gehorchen; jetzt habe Gott ihm den Gedanken gegeben, dass es keine Sünde sei, den Dienst mit der Waffe zu verweigern; es gebe Dinge, wo man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen [...].« (Todesurteil S. 2; zitiert nach dessen Faksimile in: *Franz Jägerstätter*. Zur Erinnerung seines Zeugnisses, hg. von PAX CHRISTI OBERÖSTERREICH, Linz 2000, S. 21) Der biblische und idearische Spannungsbogen reicht hier von Röm 13 (vgl. auch im Brief von Franziska nach der Hinrichtung ihres Mannes an einen Gefängnisgeistlichen, S. 184) hin zu Apg 5,29, den berühmten Worten des Apostels Petrus vor dem Sanhedrin.

Im Abschiedsbrief schließlich deutete Jägerstätter seinen Tod bzw. sein Leben als Opfer: »Möge Gott mein Leben hinnehmen als Sühn-Opfer nicht bloß für meine Sünden sondern auch für andre.« (S. 182) – seine eucharistische Frömmigkeit war tiefgehend.

Dem Briefwechsel folgen Aufzeichnungen Jägerstätters (größtenteils nach seinem Todesurteil), die sich als bestechend scharfsinnig erweisen und in der Qualität und Tiefe der Reflexion und Formulierung vom vorangegangenen Briefwechsel abheben. So schreibt er etwa, dass es der Familie wegen zu Lügen nicht erlaubt sei, »und wenn ich 10 Kinder hätte« (S. 188; ähnlich 196) und beschreibt klar in wenigen Zeilen, dass es sich beim gegenwärtigen nicht um einen Krieg wie bei vielen anderen handle, sondern eher um eine Revolution bzw. einen Glaubenskrieg. Bei einem »Endsiege« hätte er selbst auch nichts Gutes zu erwarten. (S. 251-253) Das wird auch aus einem Brief aus Regensburg bei seiner Verlegung von Linz nach Berlin deutlich, den er freimütig, von der Zensur unbehelligt und vermutlich in Eile verfasst. Am 4. Mai 1943 schrieb Jägerstätter also nach Hause: »Bei den Verhören [diese wurden davor nie erwähnt, DN] wollte man mir abstreiten, dass der Natsz. gegen die Kirche geht [...]. Heute morgen sagte mir sogar einer, dessen Vater sogar General ist, dass man in höheren Stellen auch spricht: »Jetzt muss man erst die äußeren Feinde bekämpfen und dann kommt erst das innere daran, nämlich die K[irche].«« (S. 158)

In den Kommentaren und Anmerkungen zum Neuen Testament aus seinen letzten Lebenstagen – er hatte eine Stuttgarter Keppelbibel aus dem Jahre 1939 bei sich – schreibt er zum als »Blutruf« bekannten antijudaistischen Motiv in Mt 27,25: »Die entsetzliche Selbstverfluchung zeigt, wohin

ein Volk kommen kann, wenn es gewissenlosen Hetzern sein Ohr leiht.« (S. 278)

Erna PUTZ legt mit diesem Band ein weiteres Werk zu Franz Jägerstätter vor, das von großer Bedeutung und dem eine weite Verbreitung zu wünschen ist. Als kleine Kritik am Buch sei angefügt, dass editorische Notizen in den Fußnoten manchmal als etwas unzureichend erscheinen bzw. mehr erwarten lassen würden. So etwa die Fußnote 41 auf der Seite 46: »habern« meint wohl nicht »auf den Arm genommen werden«, sondern »essen« oder »naschen«. Dies schmälert aber keineswegs die Publikation, die auch mit reichhaltigen und vielsagenden Fotografien (z. B. S. 255) rund um die Familie Jägerstätter und interessanten Postkartenmotiven dieser Zeit aufwarten kann.

David Neuhold / Fribourg

Spiesgart, Roland

»Verbrasilianerung« und Akkulturation.

Deutsche Protestanten im brasilianischen Kaiserreich am Beispiel der Gemeinden in Rio de Janeiro und Minas Gerais (1822-1889) (Studien zur Außereuropäischen Christentums-geschichte: Asien, Afrika, Lateinamerika) Harrassowitz Verlag / Wiesbaden 2006, 608 S.

Die Welt des Glaubens ist bunt und kennt viele Bilder und viele Wege führen zum mysterium divinum, dem Quell des Lebens, der Heiligkeit und des Heils. In diese bunte Welt des Glaubens führt die vorliegende Arbeit, die 2004 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München als Habilitationsschrift angenommen wurde. Sie unternimmt den begründbaren und notwendigen Versuch, die im 19. Jh. nach Brasilien ausgewanderten deutschen Protestanten aus einer »brasilianischen Perspektive« zu betrachten und aus dieser gleichsam zu »Exoten« in jenem kulturell und religiös vielgestaltigen südamerikanischen Land zu machen, das mit Mexiko, USA und Russland zu den großen Ländern gehört, die die Entwicklung des Christentums insgesamt in den kommenden Jahrzehnten maßgeblich beeinflussen werden. Dieser Perspektivenwechsel bedeutet im Kontext der deutschen Kirchengeschichtsschreibung einen Paradigmenwechsel, der in dem von Klaus Koschorke in Deutschland initiierten und von Johannes Meier begleiteten Projekt einer »Außereuropäischen Christentums-geschichte« seinen angemessenen Ort gefunden hat.

Wie SPLIESGART hervorhebt, war die deutsche Debatte über die Auswanderung nach Brasilien bis vor wenigen Jahrzehnten überwiegend von Stereotypen bestimmt. Auf der einen Seite erblickte man in den Brasilianern die Abkömmlinge so genannter »Indianer«, portugiesischer und süd-europäischer Auswanderer und Sträflinge sowie

schwarzafrikanischer Sklaven und reichte sie – wie es in der europäischen Sicht und Bewertung außereuropäischer Völker und Kulturen häufig geschah und noch geschieht – unter die »Wilden«, »Primitiven« und »Kulturarmen« ein. Auf der anderen Seite stellte man ihnen die Deutschen als die Aufgeklärten, Fortgeschrittenen, Kulturreichen, Zivilisierten gegenüber. In dieser begrenzten Sichtweise war es klar, dass die deutschen Auswanderer den Brasilianern die »frohe Botschaft« der Zivilisation bringen würden, wenn sie nicht von den Verführungskünsten der »Exoten« daran gehindert würden. Diese Einstellung entspricht der noch immer auch unter Intellektuellen und Kulturtheoretikern verbreiteten Ansicht von der Überlegenheit der weißen, angelsächsischen und protestantischen Kultur und ihrer Unvereinbarkeit mit den indo-afro-europäischen Mischkulturen des überwiegend katholisch geprägten südlichen und mittleren sowie zunehmend auch des nördlichen Teils des amerikanischen Kontinents.

Das erkenntnisleitende Interesse der Arbeit ergibt sich aus dem Akkulturationsbegriff, denn ihr Ziel ist, eine »Geschichte der Akkulturation deutschstämmiger Protestanten im brasilianischen Kaiserreich« zu verfassen. Hierbei nimmt sie diejenigen Akkulturationsphänomene, d. h. alles »in sinnlicher Anschauung Sich-Zeigende« in den Blick, die sich zwischen protestantischen Einwanderern und der brasilianischen Bevölkerung und Kultur ereigneten. Damit verbindet sich ein genuin sozialgeschichtliches Interesse, denn anhand der Interaktionen wird auch die Lebenswelt der Immigranten in ihrer besonderen Dynamik dargestellt. Über die Fallstudie hinaus wird zugleich der Nachweis zu erbringen intendiert, dass Akkulturation als Paradigma auch für die Theologie fruchtbar gemacht werden kann und dass mit der Akkulturation Perspektiven eröffnet werden können, die bisher kaum Beachtung gefunden haben.

Die Arbeit besteht aus vier Hauptteilen. Der erste dient in Kap. 1 zunächst der Grundlegung in der Darstellung der Relevanz des Forschungsthemas, des Protestantismus in Brasilien und Lateinamerika, der Auswirkungen der Akkulturation und des methodischen Vorgehens. Das folgende Kap. 2 versteht sich als regionalakademische Einführung in die Orte, in denen mit Hilfe methodischer Zugänge aus der Ethnologie und der Historischen Anthropologie verschiedene Aspekte von Akkulturation in der Geschichte von vier ausgewählten Gemeinden in den Provinzen Rio de Janeiro und Minas Gerais in Mittelbrasilien von 1822-1889 beleuchtet werden: Nova Friburgo, Petrópolis, Teófilo Otoni (Philadelphia) und Juiz de Fora (Mariano Procopio). Diese Gemeinden sind aus historischen, geographischen und sozioökonomischen Gründen für eine Untersuchung von Akkulturationsphänomenen besonders geeignet, repräsentieren sie doch eine frühe

Phase der deutschen Einwanderer in einer Zeit von hoher wirtschaftlicher Dynamik und beginnender Industrialisierung, von politischer Öffnung und Liberalisierung sowie von geplanter Urbanisierung im Modernisierungsprozess der brasilianischen Gesellschaft im frühen und mittleren 19. Jahrhundert. Der zweite Hauptteil behandelt Akkulturationsphänomene im Zeitraum zwischen 1819 und 1862. In fünf Kapiteln (3-7) werden der Kampf um religiöse Freiheiten, die protestantische Kirchwerdung unter staatlicher Aufsicht, der Protestantismus zwischen liberalen und ultramontanen Kräften, das protestantische Leben im multikulturellen Kontext sowie brasilianische Religiosität, religiös-moralische Akkulturation der deutschstämmigen protestantischen Immigranten und ihre Beziehungen zur Katholischen Kirche dargestellt. Der dritte Hauptteil, der die Periode von 1862 bis zum Ende der Monarchie im Jahre 1889 umfasst, behandelt in drei Kapiteln (8-10) die folgende Akkulturation der Protestanten nunmehr vor dem Hintergrund ihrer weitgehenden Integration, der Anwesenheit deutscher Pastoren in ihren Gemeinden und der großzügig gewährten religiösen Toleranz von Seiten des brasilianischen Staates. Dabei kommen bemerkenswerte Phänomene zur Sprache: die Sklaverei im Milieu protestantischer Siedler, die Entstehung einer spiritistischen Gemeinde als Fortentwicklung protestantischer Anschauungen in Reaktion auf die Herausforderungen des brasilianischen Kontextes sowie das in den Einwanderergemeinden erstaunliche Wirken deutscher Pastoren, entsandt von der preußischen Landeskirche und vom Basler Missionskomitee zum Dienst in den brasilianischen Gemeinden zur Förderung des Deutschtums und der Mission und ihrer Beziehungen zu protestantischen und katholischen Gruppierungen, die schließlich in einen Prozess der »konfessionellen Neujustierung« führten. Die umfangreiche Arbeit wird in Kap. 11 unter dem Stichworten »Verbrasilianierung« als Akkulturation und Perspektiven für künftige Forschungsvorhaben zusammengefasst und schließt mit einem ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnis, mit Abbildungs- und Tabellenverzeichnissen sowie einem Personenregister.

Unter den zahlreichen Bereichen der Untersuchung von Akkulturationsphänomenen verdient aus unserem Blickwinkel die Religiosität besondere Aufmerksamkeit. Eine der lohnenden Fragen der Arbeit lautet daher: Was verbirgt sich hinter dem Begriff »Verbrasilianierung« im Hinblick auf die Religiosität der deutschstämmigen Protestanten? Ist es möglich, dass im Austausch mit der vielfältigen brasilianischen religiösen Volkskultur protestantische Varianten derselben im deutschstämmigen Einwanderermilieu entstanden waren bzw. entstehen? Welche Bedeutung besitzt sie neben der offiziellen Kirchlichkeit? Bereits durch diese Fragestellungen wird die verbreitete These

der Inkompatibilität von Protestantismus und »lateinamerikanischer Kultur« in Frage gestellt. Zudem kann der Autor den Nachweis führen, dass es seit Beginn der Einwanderung deutschstämmiger Protestanten zu einer Transformation der von ihnen repräsentierten Modelle von Religion und Freiheit gekommen war und sich im Spannungsfeld deutscher Traditionen und brasilianischer Kulturen und Volksreligiosität eigene innovative Formen des Protestantismus – gleichsam brasilianische Christentumsvarianten – entwickelt haben. Leicht war der Übergang vom überschnappend Weltlichen zum zutiefst Religiösen, beides schloss sich nur wenig aus. Nicht Verkümmern und nicht Erstarrung im Althergebrachten werden offenbar, auch nicht Entleerung im Zuge der Modernisierung, sondern wertorientierte und kreative Erneuerung der aus Deutschland mitgebrachten Religion in der neuen, brasilianischen Heimat. Hierbei ist unter anderem hervorzuheben, dass sich unter dem Brauchtum der Immigranten nicht wenige »magische« Praktiken im Umgang mit »übernatürlichen« Kräften fanden, die sie aus ihren deutschen Ländern mitgebracht und zur Sicherung ihrer eigenen Existenz effektiv eingesetzt haben. Die von deutschen Pastoren oft beklagte Tendenz der Einwanderer zu »Aberglauben« ist daher nicht notwendigerweise Ergebnis ihrer »Verbrasilianierung«, sondern, wie SPLIESGART hervorhebt, auch virulentes Erbgut ihrer eigenen deutschen Kultur, oft ergänzt oder vermischt mit Einflüssen brasilianischer Tradition, so dass die Immigranten zu bewundernswerten eigenen Formen und Neugestaltungen des protestantischen Glaubens und Lebens fanden. Eine ethnologische und religionshistorische Untersuchung dieser Entwicklung führt aus unserem Blickwinkel unter Heranziehung der 10-bändigen Ausgabe *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (hg. von H. BÄCHTOLD-STÄUBLI u. a., Berlin 1927-1942, Nachdr. 1987) zur erstaunlichen Erkenntnis, dass ein Großteil der religiösen und magischen Praktiken der Immigranten weniger aus indigenen, afrikanischen oder südeuropäischen Überlieferungen übernommen sein dürften, sondern vielmehr ureigenen Traditionen deutschen und zentraleuropäischen Glaubens und Brauchtums entstammen, zurückgehend bis in die Zeit der Germanen, Slawen und Römer.

Deutsche in der Fremde. Assimilation-Abgrenzung-Integration (2007) lautet die jüngste Veröffentlichung des »Instituts für Interkulturelle Kommunikation und Auswärtiger Kulturarbeit Bayreuth«. SPLIESGARTS fundiertes Werk, das mit großem Fleiß und anhand reichem Quellenmaterial abgefasst wurde, ist ein interessanter Beitrag zu dieser aktuellen Thematik des Umgangs mit kultureller Fremdheit. Es gewährt dem Leser einen faszinierenden Einblick in das Leben von deutschen Protestanten in Auseinandersetzung mit dem Fremden

und den Fremden in Brasilien und zeigt beispielhaft auf, welche Rolle der Religion bei der Suche nach Identität von Immigranten zukommt. Es erschließt einen dynamischen Ausschnitt außereuropäischer Christentumsgeschichte und hat Modellcharakter für die Aufarbeitung der Geschichte der Protestanten in anderen amerikanischen Ländern wie etwa in Mexiko, Chile oder Guatemala. Tragfähig und zukunftsweisend ist auch der interdisziplinäre, dem interreligiösen Dialog verpflichtete Charakter des Werkes, das zudem Fragestellungen und Probleme aufgreift, die angesichts globaler Migrationen der Gegenwart von aktueller religiöser und sozialpolitischer Brisanz sind. Um es einem größeren Lesekreis in Brasilien und Amerika zugänglich zu machen, wäre eine Übersetzung ins Portugiesische und/oder Spanische wünschenswert.

Richard Nebel / Bayreuth

Tokarski, Irene

Kirche und Partizipation in Bolivien.

Die Option für die Armen der bolivianischen Kirche im Partizipationsprozess zur Armutsreduzierungsstrategie PRSP

(Theologie und Praxis 30)

LIT / Münster 2006, 384 S.

Das Jahr 2000 war der Anlass für die internationale Kampagne »Erlässigjahr 2000«, in der Tradition des biblischen Jubeljahres den Kampf gegen die Auslandsverschuldung besonders der ärmsten Länder zu intensivieren. Wie in vielen Ländern formierte sich damals auch in Bolivien ein breites Bündnis unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen unter Beteiligung der christlichen Kirchen. Das Besondere an Bolivien war nicht nur der breite gesellschaftliche Rückhalt, den die Kampagne erhielt, sondern auch die Nachhaltigkeit des politischen, gesellschaftlichen und auch kirchlichen Prozesses, der von dieser besonderen Jahreszahl ausgelöst wurde.

TOKARSKI begleitete nicht nur diesen Prozess von Anfang an in wesentlichen Schritten, weil sie als Beauftragte der bolivianischen Kirche für die Partnerschaft mit den Diözesen Hildesheim und Trier die Entschuldungsthematik zu einem Schwerpunkt der Partnerschaftsarbeit machte, sondern erforschte nun auch seine Vorgeschichte, seine Auswirkungen und seine Bedeutung in einer wissenschaftlichen Arbeit. Ihre Dissertation in Christlicher Sozialethik wertet einen Vorgang aus, in dem die Kirche zu einer neuen Rolle im Zusammenspiel zivilgesellschaftlicher Kräfte gefunden hat. Mit dem Stichwort »Partizipation« wird ein neues Kapitel auch für die Missionswissenschaft aufgetan, weil es sowohl für die von der Kirche organisierte Beteiligung der Menschen an kirchlichen und gesellschaftlichen Prozessen steht als auch für die Beteiligung der Kirche selbst an einem

Vorgang, der nicht nur von ihr allein verantwortet und gelenkt wird, sondern im Zusammenspiel zahlreicher zivilgesellschaftlicher und staatlicher Akteure erwächst.

Nach einem Vorwort von Edmundo ABASTOFLO, dem Erzbischof von La Paz, der die Bedeutung der Arbeit nicht nur für Bolivien, sondern auch für Deutschland, und nicht nur für die Theologie, sondern auch für die Entwicklungszusammenarbeit herausstellt, bietet die Autorin im ersten Kapitel einen Einblick in die gesellschaftliche Situation Boliviens, der unter der vielsagenden Überschrift »25 Jahre Demokratie – wachsende soziale Konflikte« steht. An dieses Kapitel schließt sich ein zweites an, welches die Vorgeschichte des Themas Partizipation in Kirche, Staat und Entwicklungszusammenarbeit in Bolivien illustriert. Im dritten Kapitel wird die Geschichte des untersuchten Partizipationsprozesses im Detail historisch nachvollzogen und aus sozialetischer Sicht kommentiert. Von den Vorbereitungen für die Erlassjahrkampagne lange vor dem Jahr 2000 und den unmittelbaren gesellschaftlichen und politischen Bedingungen in Bolivien spannt sich der Bogen über die zivilgesellschaftlichen Foren des Jahres 2000, die unter Federführung der katholischen Kirche und in Zusammenarbeit mit zahlreichen anderen Gruppierungen auf verschiedenen regionalen und nationalen Ebenen organisiert wurden, sowie über den von der damaligen bolivianischen Regierung in komplementärer Weise organisierten Nationalen Dialog, ebenfalls im Jahr 2000 hin zu den aus diesem doppelten Prozess erwachsenen Gremien der nationalen, regionalen und lokalen Sozialkontrolle, die ebenfalls unter maßgeblicher Mitarbeit der katholischen Kirche kreiert wurden. Auf diese Weise wird im Detail deutlich, wie die Kirche in Bolivien in einem echten Kraftakt über mehrere Jahre hinweg sehr viel in einen Prozess investierte, der sie in engen Kontakt mit gesellschaftlichen Gruppen brachte, auch solchen, die in der Vergangenheit eher kirchendistanziert waren, um für eine größere Beteiligung der Bevölkerung an politischen und ökonomischen Entscheidungsprozessen einzutreten.

Das vierte Kapitel bietet eine theologische Wertung des Prozesses unter dem Titel »Option für die Armen als Option für Partizipation«. Hier macht die Autorin deutlich, wie die Option für die Armen in diesem Beteiligungsprozess konkret geworden ist und zeigt Konsequenzen für Kirche, Pastoral und Theologie weit über Bolivien hinaus auf. Mit »Zehn Thesen zu Kirche und Partizipation« schließt die Autorin ihre Arbeit ab, der eine sehr ausführliche Bibliografie, 39 Abbildungen, ein Abkürzungsverzeichnis und ein Glossar mit Namen und Fachtermini aus den verschiedensten Disziplinen beigegeben ist. All dies trägt zur Lesbarkeit und Verwendbarkeit der Studie nicht unwesentlich bei.

Die bolivianische Kirche hat in diesem Prozess die von ihr vertretene Option für die Armen in eine Strategie der Beteiligung umgesetzt. Ganz im Sinne des vom Zweiten Vatikanischen Konzil in aller Nachdrücklichkeit vertretenen Dialogs mit allen Menschen guten Willens beteiligten sich zahlreiche Bischöfe, Abteilungen der Bischofskonferenz, Ordensleute und Priester, ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter und nicht zuletzt lokale Gemeinden im ganzen Land an einem zivilgesellschaftlichen Prozess. Dieser wurde von der Kirche zwar maßgeblich, aber eben nicht allein verantwortet und gestaltet – sie musste sich *partizipativ* als eine von zahlreichen AkteurInnen in diesen Dialogprozess einbringen. Er diente auch nicht unmittelbar innerkirchlichen oder religiösen Zielen, sondern mit der Möglichkeit zur Partizipation aller an demokratischen Prozessen einem Baustein der Befreiung der Armen. Die Autorin beschreibt hier also einen Prozess, in dem die Kirche an sich selbst zuletzt dachte und nicht auf den eigenen Vorteil bedacht war, selbst da nicht, wo sie es hätte sein können. So selbstverständlich das in theologischen Ohren klingen mag, ist das in der Praxis der Mission in der Gegenwart noch immer eher ungewöhnlich und somit richtungweisend, denn nur auf diese Weise kann die Kirche ihrem Auftrag wirklich gerecht werden.

Der Autorin gebührt das Verdienst, an diesem Prozess nicht nur maßgeblich mitgearbeitet zu haben, sondern ihn nun auch für die Wissenschaft und die Öffentlichkeit, auch im deutschsprachigen Raum, aufbereitet und zugänglich gemacht zu haben. Es ist der Studie zu wünschen, dass sie im sozialetischen und missionswissenschaftlichen Diskurs rezipiert und diskutiert wird. Sie stellt darüber hinaus auch eine sehr gute Einführung in die gesellschaftliche und kirchliche Realität Boliviens zur Jahrtausendwende dar.

Stefan Silber / Sailauf

Walter, Xavier

Confucius attendait-il Jésus Christ?

Francois-Xavier de Guibert / Paris 2008, 261 S.

Xavier WALTER, u. a. Autor einer kurzen Geschichte Chinas und anderer Bücher, die sich mit China beschäftigten, untersucht im vorliegenden Band die Bedeutung von Konfuzius und seiner Lehren in der Begegnung mit dem Christentum in der chinesischen Missionsgeschichte und heute. In einem Vorwort weist Anton SMITSENDONK, ehemaliger niederländischer Botschafter in Beijing, auf die gegenwärtige ideologische Krise in der VR China hin, die nach einer Rückbesinnung auf das Erbe der chinesischen Weisen, allen voran auf das von Konfuzius, ruft, zugleich aber durch die Begegnung mit der christlichen Soziallehre viele Anstöße zu

Bewältigung der gegenwärtigen Probleme Chinas finden könnte. Im Vorwort präzisiert Xavier WALTER seine Ausgangsfrage: »Erwartete Konfuzius die Ankunft Jesu Christi?«, mit der weiterführenden Frage: »Kann das konfuzianische Universum Jesus in sich aufnehmen, der Mensch mit dem fremden Namen, ›Yesu‹ auf Chinesisch genannt, von dem gesagt wird, dass er gestorben und auferweckt wurde, ohne sich zu verleugnen?« (S. 16).

Natürlich ist sich der Autor bewusst, damit eine anachronistische Frage gestellt zu haben, die auf den historischen Konfuzius, 2500 Jahre nach seinem Tod, natürlich nicht zutreffen kann, aber er ist doch der Ansicht, dass strotz der negativen Erfahrungen in der Vergangenheit angesichts der Renaissance konfuzianischen Gedankenguts in der heutigen VR China eine solche Fragestellung durchaus berechtigt ist und fruchtbar sein könnte, die Möglichkeit einer erneuten und vertieften Begegnung mit dem Christentum zu untersuchen.

Der Band ist in drei Teile aufgeteilt. Im ersten Hauptteil, der mehr als die Hälfte des Buches (S. 27-150) umfasst, wird das Leben und Werk von Konfuzius ausführlich vorgestellt. Die ersten 9 Kapitel des Buches behandeln die Person, das Leben und Wirken von Konfuzius, seine Lehren, seine Schüler und die Weiterentwicklung seiner Lehre. Dabei konzentriert WALTER sich zunächst auf das Hauptwerk Lunyu, das oft als »Schlüssel zum chinesischen Denken und Zivilisation« (Pierre Ryckmans) bezeichnet wird. Dabei zeigt er, wie sehr Konfuzius bemüht ist, sich in seinen Aussagen und Richtlinien auf das zu beschränken, was er selber erkannt und als tragfähig herausgefunden hat. Zentral ist der Bezug zum Himmel (tian), der auf der einen Seite »nicht gesprochen hat und spricht«, dessen »Willen« zu erfüllen aber doch die zentrale Aufgabe eines jeden Menschen ist. Der »edle Mensch« (junzi) erfüllt das Gebot der Menschlichkeit (ren), indem er das »rechte Maß« (zhong) einhält und Wohlwollen gegen jedermann übt und damit für Harmonie im Universum in Übereinstimmung mit dem Himmel sorgt. WALTER geht es darum, den historischen Konfuzius, soweit sich die Details seines Lebens aus der Überlieferung seiner Schüler eruieren lassen, als einen Denker zu zeigen, der im unmittelbaren Kontakt mit der Wirklichkeit seine auf bestimmte Situationen bezogenen Schlussfolgerungen an seine Schüler weitergab. Erst durch das Werk seiner Schüler wurde der Konfuzianismus zu einer staatstragenden Lehre und Ethik, die den Kontakt mit der Wirklichkeit immer mehr verlor, verknöcherte und zu einer Staatsideologie der Orthodoxie verkam. Dass die Umsetzung seiner ursprünglichen Einsichten und Lehren schwierig war, hat schließlich Konfuzius in seinem Leben selber erfahren, da er als politisch Tätiger und Verantwortlicher jeweils nach kurzer Zeit Schiffbruch erlitten hat, um danach als Wan-

derprediger seine Lehre anderswo weiter zu entwickeln und mitzuteilen. WALTER bemüht sich mit langen Zitaten aus dem Lunyu, vor allem aus dem Buch der Riten, die ursprünglichen Einsichten von Konfuzius dem Leser zugänglich zu machen. Den Hauptschuldigen für die Verfälschung der meisten ursprünglichen Einsichten des Meisters entdeckt WALTER in Menzius, den er weniger als Erbe denn als Häretiker am Gedankengut des Konfuzius darstellt und dessen »Geschwätzigkeit« er anprangert.

Der zweite Hauptteil »Konfuzianismus und Christentum« mit dem Untertitel »Dialog von Tauben« (S. 155-210) befasst sich mit der Missionsgeschichte des 16.-18. Jahrhunderts. Den Versuch von Matteo Ricci (1556-1610), die grundsätzliche Übereinstimmung der christlichen Lehren mit den ursprünglichen Lehren von Konfuzius aufzuzeigen, bezeichnet er als das Bemühen, »Unverträgliches miteinander zu versöhnen«. Die »Lehre vom Herrn des Himmels«, wie das Christentum in China hier erstmals und in Folge genannt wurde, wurde von Ricci den chinesischen Gelehrten seiner Zeit so dargestellt, dass sie in allen wesentlichen Punkten mit dem ursprünglichen Gedankengut von Konfuzius übereinstimmte, bevor dieses durch buddhistische und neo-konfuzianische Zusätze korrumpiert wurde. Die Position von Matteo Ricci fand nicht nur den Widerspruch zeitgenössischer chinesischer Gelehrter, sondern wurde auch von seinen eigenen Mitbrüdern im Jesuitenorden und noch stärker von den Franziskanern und Dominikanern als zu weitgehendes Entgegenkommen gegenüber chinesischen Vorstellungen und Riten abgelehnt und bekämpft. Neben Matteo Riccis Versuch der Adaptation der christlichen Botschaft an das chinesische Denken und Zivilisation beschäftigt sich WALTER auch mit dem Werk der Figuristen, jener Gruppe von französischen Jesuiten (P. Couplet, J. Bouvet u. a.), die konkrete Begebenheiten, die im Alten Testament berichtet werden, in chinesischen Schriften wieder entdecken zu können glaubten und darin einen Beweis einer Offenbarung sahen. Diese Versuche der Figuristen, Vorbilder der biblischen Offenbarung in den chinesischen Klassikern zu finden, werden von WALTER mit Ironie und Spott bedacht, indem er ihnen vorwirft, dass ihr apostolischer Eifer sie zu Annahmen verleitet haben, die in keiner Weise von Fakten gedeckt worden seien. Daneben gibt WALTER einen ausführlichen Überblick über den daraus resultierenden Ritenstreit.

Im dritten Hauptteil stellt WALTER den chinesischen Mönch, Priester, Diplomaten, Außenminister und Ministerpräsidenten Lu Zhengxiang, besser bekannt als Dom Pierre-Celestin Lou Tseng-Tsiang (1871-1949), als Beispiel für eine Verwirklichung des Ideals eines konfuzianischen Christen vor. Allerdings hat Lu Zhengxiang nach seiner diplomatischen und politischen Tätigkeit China ver-

lassen und als Benediktinermönch Dom Lou in der belgischen Abtei St. Andreas in Brügge und später als Ehrenabt in der Abtei St. Peter in Gent gelebt, ohne jemals nach China zurückkehren zu können. In seinen Schriften, vor allem in seiner Autobiographie, bezeichnet er sich als Konfuzianer, der in den ethischen Lehren des Konfuzius die tiefste Durchdringung der menschlichen Natur im Hinblick auf ihre himmlische Bestimmung sah und der Christ geworden ist, weil Jesus Christus in seiner Person den Weg zum Himmel eröffnet hat (S. 240). Dabei ist er überzeugt, dass es eine perfekte Übereinstimmung zwischen der konfuzianischen Ethik und dem Christentum gibt, die ihm diese doppelte Zugehörigkeit ermöglicht. In diesem Sinne hätte er wohl die Ausgangsfrage: Hat Konfuzius Jesus Christus erwartet?, positiv beantwortet, da Konfuzius für sich den Himmel zwar »stumm« erlebt hat, er aber auf ein mögliches Wort des Himmels gewartet habe, das dann in Jesus Christus erfolgt sei.

In seinen Schlussbetrachtungen blickt WALTER auf die gegenwärtige ideologische und religiöse Situation der VR China, die gekennzeichnet ist von einem Scheitern der kommunistischen Ideologie und einer sehr lebendigen Renaissance der Religionen, allen voran des Christentums. Dabei sieht er die Chancen des Christentums, in einem neuen Anlauf in China Fuß zu fassen, gerade im Hinblick auf eine Begegnung mit dem erstarkten Konfuzianismus sehr positiv.

Die Lektüre des vorliegenden Bandes entlässt den Leser mit einer Fülle von Informationen zum Konfuzianismus und seiner Geschichte sowie der christlichen Mission, die zunächst ihren Schwerpunkt im Aufzeigen des Scheiterns der Begegnung der chinesischen mit der christlichen Welt hat, sich aber dann doch zu einer positiven Bewertung der Möglichkeit einer Revision und eines Neuanfangs bekennt, der zur Hoffnung Anlass bietet.

Allerdings lässt sich das Buch nur sehr schwer lesen. WALTER zitiert ständig Texte aus den Klassikern, oftmals sogar drei verschiedene Übersetzungen, oder auch andere Texte, mit der Folge, dass der Leser das Gefühl haben muss, eine aus dem Zettelkasten geholten Zitatenammlung vor sich zu haben, die noch darauf wartet, in einen lesbaren zusammenhängenden Text verwandelt zu werden. Hinzu kommt eine Unmenge von chinesischen Wörtern, die für einen des Chinesischen Unkundigen mehr oder weniger unzugänglich sind und für den des Chinesischen Mächtigen, da sie leider nur in der Pinyin-Umschrift wiedergegeben werden, auch oft unverständlich bleiben. Bei der Erklärung der Begriffe *Yin* und *Yang* bietet WALTER z.B. für Yin 10 und für Yang 9 Übersetzungsvarianten an. Es wäre mehr als hilfreich, einen Appendix mit den chinesischen Begriffen sowohl in chinesischen Schriftzeichen und in Pinyin-Umschrift, sowie in

Übersetzung zu haben. Auch wäre eine Bibliographie der benutzten Literatur sehr zu wünschen. WALTER spricht selber von seiner Vorgehensweise als »notre approche aléatoire« (S. 64), den er benutzt, um zu vermeiden »zu systematisch« vorzugehen. Etwas mehr Systematik würde für das Verstehen des Buches schon hilfreich sein.
Georg Evers / Aachen

Weber, Franz / Fuchs, Ottmar

Gemeindeftheologie interkulturell.
Lateinamerika – Afrika – Asien
(Kommunikative Theologie 9)
*Matthias-Grünwald-Verlag /
Ostfildern 2007, 335 S.*

»Gemeinde« ist als pastoraltheologische Kategorie im deutschsprachigen Raum wieder zu einem heißen Eisen geworden, seitdem hiesige Ortskirchen auf dem Wege von Umstrukturierungen und Einsparmaßnahmen die Kosten-Nutzen-Frage auch an Gemeinden richten. Dabei geht es längst nicht nur um finanzielle Sparzwänge, sondern auch um eine Strukturanpassung auf dem Hintergrund der Wahrnehmung einer zurückgehenden Zahl an Priestern. Das Konzept »Gemeinde« ist damit von vornherein auch an das Konzept »Amt« gebunden, wobei die Frage der Eucharistiefeier als konstitutionellem Muss im vorliegenden Gemeindeverständnis die Brücke zwischen Gemeinde und Amt bildet. Hiermit ist eine der Spuren benannt, die Franz Weber und Ottmar Fuchs in ihrem Buch verfolgen. Dabei machen sie keinen Hehl aus ihrer entschiedenen Option für Gemeinde – und zwar als einer kleinen, nicht-anonymen, partizipativen, eucharistischen und kirchlich vernetzten Gemeinde, die als kleiner Teil des Volkes Gottes die Gnade Gottes erfährt und diese in ihrem Einsatz für die Armen sowie in der Verkündigung des Wortes bezeugt.

WEBER und FUCHS geben gleich zu Beginn ihres Buches Auskunft über ihre Prämissen und ihr »normatives« Gemeindeverständnis. Dabei setzen sie bei ihren eigenen biografischen Erfahrungen von Gemeinde an und geben damit in sehr persönlicher Weise Rechenschaft über ihre spezifischen Blickwinkel auf die Kategorie »Gemeinde«. Damit beanspruchen sie ausdrücklich, keine »objektive« interkulturelle Gemeindeftheologie anzustreben, sondern eher den Versuch zu wagen, im Vergleich unterschiedlicher weltkirchlicher Gemeindeerfahrungen neue Dimensionen, Aufbrüche oder kritische Beobachtungen zu skizzieren. WEBER und FUCHS halten sich dabei wohlthuend zurück mit voreiligen Übertragungen von Gemeindefmodellen aus unterschiedlichen Kontexten in den eigenen mitteleuropäischen Kontext.

In drei Kapiteln werden Gemeindeerfahrungen in Lateinamerika, Afrika und Asien dokumentiert

und dargestellt. Dabei ist es den Autoren wichtig, die jeweils vor Ort Verantwortlichen zu Wort kommen zu lassen. So gelingt eine intensive Annäherung an unterschiedlichste Wahrnehmungen von Gemeinde weltweit. Gleichzeitig – und daraus machen die Autoren keinen Hehl – bleibt die Auswahl der Statements und zitierten Dokumente natürlich von den spezifischen Aufmerksamkeitsbereichen von WEBER und FUCHS geprägt.

Die drei Kontinentalberichte folgen einer gemeinsamen Struktur. Lediglich dem Lateinamerika-Kapitel ist ein kleiner Vorspann gewidmet, der sich kritisch der deutschsprachigen Rezeption und Deutung der lateinamerikanischen Basisgemeinden widmet.

Alle Kontinentalberichte setzen mit einer Kontextvergewisserung ein. Insbesondere aus den für die Gemeindeftheematik wesentlichen missionsgeschichtlichen Hinweisen zu den unterschiedlichen Regionen werden die langfristigen Prägungen der Kontexte und ihre unterschiedliche Relevanz für die heutigen Gemeindebildungen deutlich. So gelingt WEBER und FUCHS eine gute Unterscheidung zwischen lokalen Prägungen und Hintergründen regional unterschiedlicher Gemeindekonzepte einerseits und globalen Veränderungen im Verständnis von Gemeinde andererseits, die durch die Anstöße des Zweiten Vatikanums und durch die weltweit rezipierten Modelle vor allem der lateinamerikanischen Basisgemeinden und der Konzepte des südafrikanischen Lumko-Instituts hervorgerufen und konzipiert wurden.

Neben dieser kontextsensiblen Einführung in die Unterschiedlichkeit und Verwobenheit der weltweiten Orte der Gemeindebildung gibt es ein weiteres gemeinsames Kennzeichen der Kontinentalberichte. Die Verfasser legen großen Wert auf die Feststellung und Dokumentation der Tatsache, dass die unterschiedlichen Gemeindebildungsprozesse in den verschiedenen Ortskirchen nahezu überall durch die Hierarchie der Ortskirchen und in der Regel auch mit ausdrücklicher Anerkennung durch den Papst angestoßen wurden. Beschlüsse kontinentalkirchlicher Bischofsversammlungen und die Konzepte unterschiedlichster Pastoralpläne sahen und sehen die Bildung und Förderung von kleinen Gemeinden (in der Regel innerhalb größerer Pfarreien) vor. Damit sind »Basisgemeinden« oder »Kleine Christliche Gemeinschaften« die Frucht kirchenamtlicher Entscheidungen und pastoraler Weichenstellungen.

Neben diese hierarchische Dimension tritt allerdings stets ein Blick auf die konkreten Realisierungsgeschichten und die Eigendynamiken der von oben installierten Gemeinden. So stellen die Ausführungen aus den Kontinenten immer auch die Konflikte dar, die sich für die Gemeinden ergaben und ergeben, und zwar sowohl im Blick auf ihr gesellschaftliches Zeugnis als auch im Blick

auf die oftmals wankelmütige Förderung und Anerkennung seitens der Hierarchie.

Deutlich stellt die vorliegende interkulturelle gemeindetheologische Standortbestimmung die grundsätzliche Nicht-Machbarkeit von Gemeinde heraus, zumal wenn sie nicht von den Subjekten, den Gläubigen selbst, aktiv mitgetragen wird, und wenn es dazu keine echte Solidarität seitens der Hierarchie gibt. Gemeinde als Ort der Gnade entzieht sich allerdings auch grundsätzlich jedem Machbarkeitsdenken und bedarf daher einer tiefen Verwurzelung in der Lebenswirklichkeit der Menschen, um die heilsame Erfahrung des Evangeliums wahrnehmen und sie als Gemeinde in der eigenen Lebenswirklichkeit bezeugen zu können. Dass dabei auch die gewünschte Option für die Armen keineswegs eine automatisch in einer bestimmten kirchlichen Sozialform wirksam werdende Option ist, machen die Darstellungen aus den unterschiedlichsten Orten deutlich. Ob eine Gemeinde ihren Weg zur Option für die Armen findet, bleibt selbst eine Erfahrung der Gnade. Zugleich erhellt die Darstellung der weltweiten Gemeindebildungsprozesse allerdings den Zusammenhang zwischen dem Grad der Förderung der Inkulturation des Glaubens, der menschnahen Gestalt der Kirche sowie der Partizipation der Gläubigen am kirchlichen Handeln einerseits und der Kraft des evangelisatorischen Potenzials der Kirche in ihrem Dienst am Reich Gottes in den unterschiedlichen Regionen der Welt andererseits.

Das Buch gewährt einen spannenden und bei aller Begrenztheit der konkreten Einblicke in weltweite Gemeindewahrnehmungen umfassenden Eindruck von Gemeindewirklichkeiten in der Weltkirche. Wenngleich der gewählte methodische Ansatz einer »vergleichenden Pastoraltheologie« den darin bestehenden Wahrnehmungsgrenzen nicht entgeht und die Darstellung der Gemeindepraxen im allerdings benannten Referenzrahmen des »normativen Gemeindeverständnisses« der Verfasser vielleicht doch hiesigen Linien deutschsprachiger Gemeintheologie und ihren Vorverständnissen verpflichtet bleibt, stellt der vorliegende Band eine nicht nur gut lesbare, sondern entschiedene und dem Anliegen einer interkulturellen Theologie verpflichtete pastoraltheologische Option für Gemeinde dar, die in den heutigen und oft kurzatmigen Diskussionen um Gemeinde dringend zu Gehör gebracht werden muss. Die Lektüre des Buches ermöglicht in diesen Debatten eine heilsame Horizonsweiterung und dürfte insbesondere hinsichtlich der Darstellung der weltweiten kirchenamtlichen Förderung kleiner Gemeinden sowie der von jedem »Erfolgsdruck« entlastenden wirklichkeitsnahen und idealisierungs-freien Darstellung der unterschiedlichen Gemeindesituationen manche Ängste und/oder überzogene Erwartungen relativieren.

Arnd Bünker / Münster

Yousefi, Hamid Reza / Fischer, Klaus / Braun, Ina / Gantke, Wolfgang (Hg.)

Wege zur Religionswissenschaft.

Eine interkulturelle Begegnung. Aspekte, Grundprobleme, Ergänzende Perspektiven
Traugott Bautz / Nordhausen 2007, 341 S.

Der Sammelband beginnt mit einer gut lesbaren Zusammenfassung der 16 Beiträge des Bandes durch die Herausgeber (S. 9–20), wodurch der Leser einen schnellen Überblick über den Inhalt des Bandes erhält. Das Spektrum der Beiträge (vgl. S. 339–341), die von ihrer Ausbildung bzw. universitären Tätigkeit eng mit der Religionswissenschaft verbunden sind, reicht von einem Dissertanten (M. Schmiedel) über habilitierte Hochschullehrer (A. Herrmann-Pfandt, W. Klein) und Lehrstuhlinhaber (P. Antes, M. von Brück, W. Gantke, W. Reiss, U. Tworuschka) bis zu zwei Emeriti (R. Friedli; O. Schumann). Dazu kommen die Philosophen B. Horyna, R. A. Mall, G. Stephenson und H. R. Yousefi, der Mediziner P. Kaiser und die systematische Theologin K. Ceming. Welchen inhaltlichen Beitrag die beiden Mitherausgeber I. Braun und K. Fischer für die Entstehung des Buches geleistet haben, ist unklar. Soweit der äußere Rahmen des Bandes, der verschiedene Wege zur Religionswissenschaft aufzeigen will. Dass unter den Autoren zumindest eine genauso große Zahl von Privatdozent(inn)en und Lehrstuhlinhabern für Religionswissenschaft in Deutschland nicht vertreten ist, hat sicherlich mehrere Ursachen: Schon der Umfang eines Buches verbietet es, dass alle in Frage kommenden Personen mitwirken können, manche haben wohl auch aus Zeitgründen absagen müssen. Dennoch ist unübersehbar, dass die vertretenen Autor(inn)en keiner expliziten kulturwissenschaftlichen Ausrichtung des Faches angehören. Eine Ausnahme stellt hier nur B. Horyna mit seinen sehr skeptischen Ausführungen über eine »in gesellschaftliche Praxis übertragene und dort wirksame Religionswissenschaft« (S. 146) dar, wobei jedoch seine zur (Wissenschafts-)Theorie der Religionswissenschaft vorgetragenen Überlegungen m. E. auch kaum zu einer Klärung und Schärfung von Aufgaben und Vorgangsweisen des Faches beitragen. Alle anderen Autoren lassen – wenngleich in unterschiedlicher Weise – die Bereitschaft erkennen, dem Numinosen/Transzendenten/Heiligen in der religionswissenschaftlichen Diskussion einen ungleich wichtigeren Platz einzuräumen, als dies bei (vielen) Vertretern einer kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft der Fall ist.

Die Autorenwahl zeigt somit eine gewisse inhaltliche Steuerung, was die Herausgeber in ihrer Einleitung wie folgt ansprechen (S. 9): »Dabei soll es nicht lediglich darum gehen, Vertreter diverser und oft antagonistisch argumentierender Richtungen zusammenzuführen, sondern vielmehr darum, eine Arbeitsbasis zu finden, von der aus

eine sachliche und problemorientierte Debatte möglich wird. « Diese Offenlegung der Auswahl der Beiträger spricht für die Herausgeber, allerdings macht sie auch klar, dass das Buch – anders als der Titel vorgibt – nicht die vielen Wege zur Religionswissenschaft skizziert, die das Fach derzeit im deutschsprachigen Raum charakterisieren, sondern nur jene Bahnen (mit ein paar Abzweigungen), die sich entlang eines von H.R. YOUSEFI benannten »interkulturellen« Zugangs zur Religionswissenschaft skizzieren lassen. Ein solches Anliegen ist legitim, deckt aber nur ein paar Facetten der Religionswissenschaft ab, obwohl die Betonung der »Interkulturalität« der Religionswissenschaft Breite des Ansatzes beansprucht. Unter dem Aspekt der »Interkulturalität« des Ansatzes wäre daher hoch interessant gewesen, wenn Interkulturalität auch in der Autorenwahl einen Niederschlag hätte finden können, z. B. durch die Einbeziehung von Vertretern des Faches etwa aus Afrika, Südostasien oder Lateinamerika – Gebiete, die innerhalb der »International Association for the History of Religions« als internationalem Dachverband der Religionswissenschaft inzwischen große Forschungs- und Kongressaktivitäten entfalten. Da solche Fachvertreter häufig mit dem Phänomen des Heiligen in ihren Forschungen argumentieren (vgl. S. 51), wäre es zweifellos eine Bereicherung für die interkulturelle Fragestellung nach Religionswissenschaft gewesen, die eine oder andere diesbezügliche Autorenstimme zu hören.

Einige der Artikel sind als Grundsatzbeiträge zur Thematik einer »interkulturellen« Religionswissenschaft zu sehen, die H.R. YOUSEFI skizziert (S. 21–48). Dabei greift der Autor weitgehend auf seinen schon in einer kleinen Monographie (*Grundlagen der interkulturellen Religionswissenschaft*, Nordhausen 2006) vorgestellten Forschungsansatz zurück, der einen hohen Anspruch darstellt; denn YOUSEFI will die interkulturelle Religionswissenschaft als Dach verstehen, das so unterschiedliche Einzeldisziplinen wie Kulturphilosophie, Ethnologie, Sozial- und Religionspsychologie, Religionspolitik, Medienpädagogik oder Friedens- und Konfliktforschung zu verbinden vermag. Dies sei möglich, weil eine philosophia perennis in unterschiedlichen Erscheinungsformen auftritt und Religionen mit dem Heiligen als ihrem Kern in einer gemeinsamen »Lebenswelt« verwurzelt sind (vgl. S. 22f.). Ausgehend von diesem Ansatz postuliert YOUSEFI schließlich (S. 46–48) einige Dimensionen (man könnte auch sagen Thesen): Die interkulturelle Religionswissenschaft ist »keine wertneutrale Disziplin«, sie ist ein »Schul- und Weltbegriff«, kennt mit ihren »Toleranz- und Dialoganforderungen auch normative Züge« und fördert die »eigene religiöse oder kulturelle Überzeugung durch kontrastierende Interpretation«. Hier gerät m. E. der Anspruch der interkulturellen

Religionswissenschaft sehr eng an den Anspruch einer »Superkultur« oder »Superreligion«. W. REISS hat in seinem Beitrag zu dem Band zu Recht darauf hingewiesen, dass YOUSEFIS »Zielsetzungen die Religionswissenschaft doch schlechend in eine normative Disziplin verwandeln« können (S. 297). Somit überzeugt YOUSEFIS engagiertes Eintreten letztlich nicht: aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive wird man seinen (impliziten) normativen Anspruch der Religionswissenschaft ablehnen, und aus wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive ist auch die Interkulturalität der Religionswissenschaft keineswegs so neu, wie es der programmatische Beitrag beansprucht. Eine philologisch und historisch fundiert arbeitende Vergleichende Religionswissenschaft – durchaus in kulturwissenschaftlicher Ausrichtung, wie sich der Rezensent in seiner Arbeitsweise versteht –, die den jeweiligen religions- und kulturspezifischen Kontext entsprechend würdigt, war immer »interkulturell«, auch wenn dieser Begriff erst in jüngerer Zeit (inflationär) in Verwendung gekommen ist.

W. GANTKE zeigt in seinem Grundsatzartikel den Nutzen einer differenzierten und modifizierten Religionsphänomenologie auf, wobei er sich auch zu Recht von Fehlformen religionsphänomenologischer Forschung distanziert (vgl. S. 54 & 63). Dabei liefert GANTKE Ansatz m. E. durchaus die Möglichkeit, die Kluft zwischen einer »modifizierten« kulturwissenschaftlich und einer »modifizierten« phänomenologisch ausgerichteten Religionswissenschaft zu überbrücken, denn diese dürfte weniger tief sein, als GANTKE meint, wenn er formuliert (S. 60f.): »Die Kulturwissenschaftler behaupten dagegen gerne, am Phänomen Religion sei grundsätzlich nur das erfassbar, was die in der Forschung entwickelten konstruktiven Verfahrensweisen zu erfassen erlauben. Ein unergründliches Heiliges mag es zwar geben, aber die Frage nach ihm sei bereits eine unwissenschaftliche, religiöse Frage und gehöre deshalb nicht in die Religionswissenschaft.« M. E. geht der Religionswissenschaft nichts verloren, wenn die beiden methodischen Zugänge – Frage nach dem Heiligen (gegebenenfalls mit einem implizit substantialistischen Religionsbegriff) und Frage nach der Religion als »Menschenwerk« (gegebenenfalls mit einem implizit funktionalistischen Religionsbegriff) – nebeneinander bestehen, um die Vielfältigkeit von Religionen zu erforschen. GANTKE (S. 58 mit Anm. 8) selbst weist dabei auch auf die »Schnittmenge« zwischen neuen religionsästhetischen Ansätzen, die m. E. als kulturwissenschaftlicher Zugang gesehen werden, und religionsphänomenologischen Forschungsaufgaben hin. In einer pluralistischen Welt von Religionen sollte es daher auch pluralistische Zugänge zur Erforschung dieser Religionen geben, wobei eine – wie oben genannt – philologisch

und kulturwissenschaftlich ausgerichtete Vergleichende Religionswissenschaft durchaus eine Gesprächsbasis mit phänomenologischen Ansätzen bieten kann; in dieser vergleichenden Methodik ist dann auch die von GANTKE angesprochene Gefahr, dass »sich die zunehmend fragmentarisierte Religionswissenschaft zu guter Letzt ganz in die einzelnen kulturwissenschaftlichen Fachdisziplinen auflösen wird« (S. 59), abzuwehren. Die Stärke der Religionsphänomenologie – gegenüber einer kulturwissenschaftlich geprägten Religionsforschung – liegt für GANTKE in der Weite und Offenheit ihres Fragehorizonts (S. 73), die auch Grundfragen nach Religion im Allgemeinen und nach »Religion in den Religionen« (S. 76) einschließt. Religionsvergleichende Behandlungen von zentralen menschlichen Fragen wie dem Verhältnis von Krieg und Frieden, Gut und Böse oder Diesseits und Jenseits können dabei in einer engagierten interkulturell ausgerichteten Erforschung von Religionen thematisiert werden, wobei solche Themenstellungen der Religionswissenschaft auch interdisziplinären Anschluss an andere Forschungsrichtungen bieten.

Diese »Anschlussfähigkeit« der Religionswissenschaft an gesellschaftliche Fragestellungen und Herausforderungen thematisiert R. FRIEDLI in seinem Grundsatzbeitrag über »Angewandte Religionswissenschaft« (S. 79–93). Als konkrete aktuelle Beispiele, anhand derer sich diese Herausforderungen für die Religionswissenschaft deutlich machen lassen, nennt FRIEDLI Migration, Islam und Entwicklungszusammenarbeit. Um in solchen Feldern als Religionswissenschaftler kompetent wirken zu können, bedarf es nach FRIEDLI Kenntnis in vier methodischen Bereichen, wobei an erster Stelle als Grundvoraussetzung jeder religionswissenschaftlichen Arbeit die philologisch fundierte Kenntnis der Religionsgeschichte gehört, mit mindestens einem regionalen Schwerpunkt und der Kompetenz in der/den dazugehörigen Quellsprache/n (S. 84). Diese Forderung von FRIEDLI ist bedingungslos zu unterstützen, da – nach Eindruck des Rezensenten – sowohl durch neue Studienkonzepte entlang von Bachelor- und Masterstudiengängen als auch durch »Inhaltsverlagerungen« auch Aktualität, Anwendbarkeit und Gegenwarts- bzw. Gesellschaftsrelevanz diese Grundkenntnisse über Religionsgeschichte und Quellsprache häufig als weitgehend verzichtbar erscheinen, mit dem Ergebnis, dass religionswissenschaftliche Kenntnisse kaum mehr als ein sprichwörtliches Luftschloss sind. Weitere methodische Kompetenzen, die FRIEDLI als Voraussetzung nennt, sind Problem- und Lösungsorientiertheit, wozu auch Kenntnisse von sozialwissenschaftlichen Methoden gehören, ferner die Fähigkeit zu Interdisziplinärer Forschung und Teamfähigkeit. – Ein derart interdisziplinär und interkulturell geschulter Religionswissenschaftler

kann dann in einer Reihe von gesellschaftlichen Kontexten seine Kompetenz für die Bewältigung von Herausforderungen, denen sich Gesellschaften heute stellen müssen, einsetzen, sei es im Bereich der Konfliktforschung, der Schule, im Management, im Krankenhausmilieu oder im politischen Kontext, wie FRIEDLI beispielhaft aufzählt (S. 87–92). Für all diese Bereiche einer globalisierten Welt mag die »interkulturelle« Kompetenz des Religionswissenschaftlers gefragt sein.

Die drei ausführlich diskutierten Beiträge haben m. E. den größten programmatischen Anspruch und Wert in diesem Band. Auch weitere Beiträge bringen grundsätzliche Überlegungen zu Aufgaben der Religionswissenschaft, indem U. TWORUSCHKA einige Aufgaben praktischer Religionswissenschaft benennt und P. ANTES sich dafür ausspricht, dass die Religionswissenschaft eine Art Dachdisziplin für viele andere Fächer werden sollte, m. E. wohl eine zu optimistische Zielsetzung. Eine Sonderstellung unter diesen grundlegenden Beiträgen nimmt W. REISS ein, der in »Anwendungsorientierte Religionswissenschaft« kritisch die Positionen von B. HORYNA, H. R. YOUSEFI und U. TWORUSCHKA, die diese schon in ähnlicher Form an anderen Stellen vertreten hatten, diskutiert; insofern ist der Beitrag von REISS eine Art »Teilrezension« bereits innerhalb des Bandes.

Andere Beiträge greifen interessante – und wichtige – Einzelthemen auf, deren Lektüre für Einzelaspekte der Religionswissenschaft lohnenswert ist, ohne jedoch im Sinn der Gesamtfragestellung des Buches »Wege zur Religionswissenschaft« darzustellen. So behandeln M. VON BRÜCK und W. KLEIN jeweils das Thema »Toleranz«, wobei W. KLEIN einen gelungenen Beitrag liefert, der überzeugend darlegt, dass kompetente Toleranzforschung ein noch weitgehend unbeackertes weites Feld innerhalb der Religionswissenschaft ist. A. HERRMANN-PFANDT thematisiert anhand von Menschenopfern drei Gefahren im Umgang mit religiös motivierter Gewalttätigkeit, nämlich die Tendenz bzw. Gefahr der interkulturellen Verleumdung, der Verleugnung des »Dunklen« sowie der Romantisierung des Abartigen. Ausgehend von diesem kurzen Beitrag kann man gespannt auf ihre Detailausführungen in einer größeren monographischen Untersuchung warten, um zu sehen, wieweit diese formulierten Gefahren sich anhand eines umfangreicheren Materialbestandes belegen lassen.

Ich komme zum Ergebnis: Etwa die Hälfte des Buches nehmen jene Beiträge ein, die grundsätzliche Überlegungen zur Gesamtthematik formulieren und die oben auch mehr oder weniger ausführlich angesprochen wurden. Die Ausführungen von W. GANTKE und R. FRIEDLI verdienen – selbst wenn man ihnen nicht in allen Einzelpunkten folgt – unbedingte Aufmerksamkeit, so dass daraus für

weitere Diskussionen innerhalb der Religionswissenschaft wesentliche Anstöße ausgehen sollten. Auch wenn sowohl GANTKE als auch FRIEDLI solche Überlegungen schon an anderer Stelle geäußert haben, lohnt ihre Lektüre immer wieder, so dass die Veröffentlichung sicherlich ein Gewinn für das Fach war. Auch die Einzelbeobachtungen, die W. KLEIN und A. HERRMANN-PFANDT vorgestellt haben, sind anregend, möglicherweise wären sie aber in einer religionswissenschaftlichen Fachzeitschrift leichter zugänglich geworden, da man sie im vorliegenden thematischen Band nicht in erster Linie sucht. Daneben bleiben noch andere – hier nicht weiter genannte – Beiträge mit rund 100 Seiten, deren Veröffentlichung m. E. nicht nötig gewesen wäre. Somit bleibt am Ende die Erkenntnis, dass mehrere »Wege« (= Beiträge) den Leser nicht zu einer qualitativ hochstehenden Religionswissenschaft hingeführt haben, die unter kritischer und systematischer Auswertung des reichen religionsgeschichtlichen Quellenmaterials von Haus aus bereits seit langem eine grundlegende interkulturelle Basis besitzt.

Manfred Hutter / Bonn

Zeitschrift für Neues Testament 8

(2005), Nr. 15

Themenheft zur »Mission im Neuen Testament«
Francke / Tübingen 2005

Die *Zeitschrift für Neues Testament* (mit dem Untertitel: »Das NT in Universität, Kirche, Schule und Gesellschaft«) erscheint im 8. Jahrgang. Von den beiden jährlich erscheinenden Heften ist jeweils eines einem Thema gewidmet. Das betrachtete Themenheft gilt der Mission im NT. Die Herausgeber führen die Fragen auf, die zu dieser Themenwahl geführt haben: »Sind Mission und pluralistische Gesellschaft zu vereinbaren? Gibt es überhaupt lebendigen christlichen Glauben, der das Evangelium für sich behalten kann, oder ist christlicher Glaube, der auf dem Hören der Guten Nachricht beruht, nicht per se zum Weitersagen des Evangeliums, zur Mission, motiviert, vielleicht sogar verpflichtet? Was meint der Begriff »Mission« eigentlich und wie wurde Mission im antiken Judentum und Christentum verstanden und praktiziert?« (1). Ziel des Heftes ist es, zu »... helfen, differenziert, informiert und gegenwartsorientiert Mission im Spannungsfeld von Tradition und pluralistischer Gesellschaft zu reflektieren« (1).

T. SCHMELLER untersucht in »Mission im Urchristentum: Definition – Motivation – Konkretion« (2-11) verschiedene Definitionen von Mission, die Motive der urchristlichen Missionare und die Frage nach möglichen Vorbildern im frühen Judentum sowie die Modalitäten der urchristlichen Mis-

sion, d. h. die Missionsstrategien und -mittel. J. ZANGENBERG beschreibt »Mission in der Antike und im antiken Judentum« (12-21); »Ein wesentlicher Grund für die Ausbreitung war, dass es zum Selbstverständnis früher Christen gehörte, ihren Glauben offensiv gegenüber denen, die ihm nicht angehörten, zu vertreten [wenn dies auch nicht immer in gleicher Intensität umgesetzt wurde]. Wie aber verhält sich frühchristliche Mission zur religiösen Propaganda anderer Gruppen?«, 21]. Dazu gehören Mission und religiöse Propaganda in der paganen Welt der Antike und die Frage nach einer möglichen »Mission« im Judentum der hell.- röm. Zeit.

W. LÖHR, »Die Ausbreitung des antiken Christentums als historiographisches Projekt: Vorschläge, Probleme, Perspektiven« (22-34), bietet eine Analyse verschiedener bisheriger Erklärungen der Ausbreitung des antiken Christentums und identifiziert verschiedene Faktoren, die bei der notwendigerweise interdisziplinären Antwort auf diese Frage berücksichtigt werden müssen. W. KAHL beleuchtet »Wunder und Mission in ethnologischer Perspektive« (35-44). Nach Kahl kann »ein ethnologisch informierter und reflektierter Zugang zum NT dazu verhelfen, ein möglichst klares und unverzerrtes Verständnis von dem zu gewinnen, was Wunder und ihre Kommunikation im Frühchristentum bedeuteten« (42; vgl. auch KAHLS Habilitationsschrift *Jesus als Lebensretter: Afrikanische Bibelinterpretationen und ihre Bedeutung für die ntl. Wissenschaft*, Frankfurt 2004).

Nach einer knappen Einführung von A. von DOBBELER zum Heftteil *Kontroverse* (»Richtet sich der Missionsauftrag in Mt 28.19 auch an Israel?«, 44) plädiert H. FRANKEMÖLLE in »Die Sendung der Jünger Jesu »zu allen Völkern« (Mt 28.19)« (45-51) für ein Israel inklusives Verständnis des Missionsbefehls (»Wer so jüdisch denke wie gemäß den Leserlenkungen der Verfasser des MtEv, wird kaum Juden ausschließen können«, 50). F. WILK, »Die Eingliederung von »Heiden« in die Gemeinschaft der Kinder Abrahams: Die Aufgabe der Jünger Jesu unter allen »Weltvölkern« nach Mt 28,16-20« (52-59), schließt dagegen: »Traditionsgeschichtlicher Hintergrund, kompositorische Einordnung und missionstheologische Bedeutung von Mt 28,16-20 sprechen dafür, die Wendung *panta ta ethne* wie überall sonst im MtEv auf »alle Weltvölker: zu deuten« (58, zur Diskussion vgl. auch J. ADNA / H. KVALBEIN (Hg.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles* [WUNT 127], Tübingen 2000, 17-68).

In einem weiteren Beitrag beschreibt R. JEWETT »Die biblischen Wurzeln des amerikanischen Messianismus« (60-68). Am Ende des Heftes steht eine ausführliche Rezension von J. A. KEHLHOFFERS *Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending*

of Mark (WUNT II, 112), Tübingen 2000 von K. DRONSCH (69-71; vgl. meine Rez. in: *em* 18 [2002] 15of). Weitere Informationen zur ZNT unter <http://www.znt-online.de>.

Die Beiträge sind allgemeinverständlich geschrieben. Sie nehmen evangelikale Beiträge am Rande zur Kenntnis, bleiben selbst aber im Rahmen kritischer Prämissen und Hermeneutik. Zwar wird die große Untersuchung von Eckhard SCHNABEL (*Urchristliche Mission*, Wuppertal 2003; Engl. *Early Christian Mission I. Jesus and the Twelve, II: Paul and the Early Church*; Downers Grove 2004) erwähnt (S. 10f, 20), die alle hier diskutierten Themen breit behandelt, allerdings fehlt die Auseinandersetzung mit ihr. Hätte Schnabels Studie mit über 1800 Seiten (!) nicht eine ausführliche Würdigung zumindest als »Buchreport« verdient (vgl. dazu *European Journal of Theology* 13 [2004] 113-16)? Dennoch geben die Beiträge mit ihren Thesen und der Aufarbeitung neuerer Fragestellungen und Literatur einen guten Überblick über die gegenwärtige ntl. Diskussion der Mission. Zur Bedeutung der Mission und Missiologie für die ntl. Wissenschaft vgl. mein »Das NT als Dokumentensammlung urchristlicher Mission: Alter Hut oder neue Perspektive?«, in: *JETH* 19 [2005], 167-190.

Ferner ist hinzuweisen auf einen interessanten Artikel in der Fachzeitschrift *New Testament Studies* (51 [2005] 212-30). J.P. DICKSON legt in seinem Beitrag »Gospel as News: euaggel from Aristophanes to the Apostle Paul« dar, dass Paulus bei der Verwendung von Wörtern der *euangel*-Wortgruppe nie die andauernde christliche Unterweisung im Blick hat (gegen P. Bowers und P.T. O'Brien). Er verwendet sie nur, wenn es sich um Nachrichten handelt, die für die Hörer tatsächlich neue Sachverhalte darstellen. Diese Verwendung des Paulus entspricht der übereinstimmenden Verwendung der *euangel*-Terminologie in griech.-röm., frühjüd. und frühchristl. Schriften. Beim Evangelium handelt es sich um *neue* Inhalte. Diese Beobachtung wirft ein interessantes Licht auf Röm 1,15 (Paulus kündigt an »euch in Rom das Evangelium zu verkündigen«) und auf den Zweck des beabsichtigten Rombesuchs des Apostels (»... for Paul refers not to ongoing instruction within the church but to proclamation outside it«, 230, mit Diskussion anderer Stellen). Ferner unterstreicht sie, dass Gott mit der Botschaft von Tod, Auferstehung und Erhöhung Jesu von Nazareth als seines Christus tatsächlich etwas ganz Neues in und für die Welt gewirkt hat. Von DICKSON stammt auch die hervorragende Monographie *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities: The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission* (WUNT II, 159) Tübingen 2003.

Christoph Stenschke / Bergneustadt-Wiedenest

Anschriften

der Mitarbeiter
und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

Dr. Iso Baumer

rue Georges-Jordil 6
CH-1700 Fribourg

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado

Institut für das Studium der Religionen
und den interreligiösen Dialog
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg

Prof. Dr. Dr. Karl Gabriel

Institut für Christliche Sozialwissenschaft
Hüfferstraße 27
D-48149 Münster

Dr. Oliver Grasmück

Heinestraße 35
D-72762 Reutlingen

Pfarrer Dr. Wolfgang Pfüller

Am Ramsberg 11
D-99817 Eisenach

Prof. Dr. Gunther Stephenson

Im Druseltal 12
D-34131 KS - Wilhelmshöhe

PD Dr. Matthias T. Tischler

Hugo von Sankt Viktor - Institut
für Quellenkunde des Mittelalters
Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt am Main

Prof. Dr. Dr. Klaus Vellguth

Münsterstraße 319
D-52076 Aachen

Prof. DDR. Dr. h.c. Hans Waldenfels SJ

Fischerstraße 8
D-45128 Essen

Dr. Johannes Werner

Steinstraße 21
D-76477 Elchesheim

Dr. Joachim Willems

Tietzenweg 133
D-12205 Berlin

Vorschau

Auf das nächste Heft
Themenheft: China
Hefte 3 und 4 | 93. Jahrgang 2009

Michael Sievernich SJ

Das Christentum in China

Benedikt XVI.

Brief an die Kirche Chinas

Lioba Gu Yu Beijing

Das Interesse am Christentum in China

Thomas Heberer

Politischer Wandel und Religionspolitik
in der VR China

Bernardo Cervellera

Zur Lage der katholischen Kirche in China

Roman Malek SVD

Die chinesischen Gesichter Jesu
in Geschichte und Gegenwart

Katharina Wenzel-Teuber

Selbstbild der katholischen Kirche in China

Georg Evers

Der Episkopat Chinas im Kontext Asiens

Martin Tamcke

Orientalisches und okzidentales Christentum
in China im Mittelalter (bis 1500)

Claudia von Collani

Christliche Mission der Neuzeit
(16. bis 18. Jh)

Josef Rivinius SVD

Historischer und situativer Kontext
der Evangelisierung im China
des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts

Inhalt

Heft 3-4 **Zeitschrift für**
93. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2009 **Religionswissenschaft**

Themenheft Christentum in China

Michael Sievernich SJ
163 Christentum in China

Brief des Heiligen Vaters Papst Benedikt XVI.
165 an die Bischöfe, die Priester,
die Personen des gottgeweihten Lebens
und an die Gläubigen Laien der katholischen Kirche
in der Volksrepublik China

Martin Tamcke
193 Orientalisches und okzidentales Christentum
in China im Mittelalter bis 1500

Claudia von Collani
205 Die Christliche Chinamission
der frühen Neuzeit / 16. -18. Jahrhundert.
Ein Überblick

Josef Rivinius SVD
221 Historischer und situativer Kontext
der Evangelisierung im China
des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts

Lioba Gu Yu
242 »Wie sollen sie an den glauben,
von dem sie nichts gehört haben?«
Wissenschaftliche Publizistik und Forschung
zum Christentum im heutigen China

Bernardo Cervellera
254 Der Heilige Stuhl und China: Der lange Marsch

-
- Roman Malek SVD**
264 Jesus Christus und die »Gestalt seines Angesichts«
im chinesischen Kontext.
Ein Überblick

- Aloisius (Luis) Gutheinz SJ**
294 Ein Vergleich der Religionspolitik
in der Volksrepublik China (VRC)
und in der Republik China-Taiwan (ROC) heute

- Katharina Wenzel-Teuber**
304 Die katholische Kirche in China
aus chinesischer Sicht.
Beispiele aus Politik und Religionswissenschaft

- Georg Evers**
313 Chinas Episkopat im Kontext
der asiatischen Bischöfe der FABC

Kleine Beiträge

- 322 International Workshop in Krakau
vom 26. September bis 1. Oktober 2009
Venturing into Magnum Cathay
17th Century Polish Jesuits in China
Michał Boym (1612-1659)
Jan Mikołaj Smogulecki (1610-1656)
and Andrzej Rudomina (1596-1633)
- 324 **In memoriam Anton Quack SVD**
(1946-2009)

- 330 **Anschriften**
der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

- 330 **Vorschau**
auf das nächste Heft

- 331 **Inhalt 93. Jahrgang 2009**
-

Christentum in China

Auf der Frankfurter Buchmesse 2009 war China als Ehrengast eingeladen und präsentierte sich in einer großen Ausstellung unter dem Motto »Tradition und Innovation« als Land des Buches. Bei der feierlichen Eröffnung im Saal »Harmonie«, an der auch Bundeskanzlerin Angela Merkel und der chinesische Vizepräsident Xi Jinping teilnahmen, bezogen sich die Ansprachen auf die politischen Kontroversen im Vorfeld, die sich an der Ausladung von Dissidenten entzündet hatten. Fast vollständig den aktuellen Diskussionen um die Menschenrechte, die Meinungsfreiheit und die Tibetfrage verhaftet, gewährte keines der zahlreichen Grußworte einen Blick in die Geschichte des Reichs der Mitte und sein Verhältnis zu Schrift und Buch. Ebensovienig kam die Geschichte der Beziehungen zwischen China und Europa zur Sprache. Da blieb selbst die Eröffnungsrede des bekannten, auch ins Deutsche übersetzten chinesischen Schriftstellers Mo Yan (Guan Moye) »sprachlos«. Dieser versuchte zwar den Brückenschlag zwischen China und Europa und lehnte sich, außer dem obligaten Goethe-Bezug, auch ein klein wenig in die Geschichte zurück, aber nur ein klein wenig, so dass er schon nach einem Jahrhundert steckenblieb. Amüsiert berichtete er von seiner Großmutter in der ländlichen Heimatprovinz Shandong, die ihm erzählt habe, die Deutschen hätten gespaltene Zungen und kämen ohne Knie auf die Welt. Und umgekehrt habe er auf europäischen Gemälden Chinesen auf Bäumen entdeckt, mit langen Zöpfen und spitzen Mündern wie Schnäbeln.

Das aber wäre nicht passiert, so der Schriftsteller, wenn unsere Großväter einen kulturübergreifenden Austausch gepflegt hätten, in der die Vielfalt der Gedanken Platz gehabt hätte. Wäre der Schriftsteller willens oder in der Lage gewesen, ein wenig tiefer in die europäisch-chinesische Geschichte einzudringen, dann hätte er den interkulturellen Austausch und Transfer kennenlernen können. Dafür hätte er nur ein halbes Jahrtausend zurückblicken müssen und wäre auf einen für China und Europa gleichermaßen fruchtbaren Kulturkontakt in der Frühen Neuzeit gestoßen. Man denke an die großen europäischen Missionare dieser Epoche, welche umfassende Kenntnisse der westlichen Wissenschaften, Künste und technologische Fertigkeiten mitbrachten, sich aber zugleich in die chinesische Sprache und Kultur vertieften, die sie wiederum, zum Beispiel den ins Lateinische übersetzten Konfutius, nach Europa vermittelten. Dabei konnten sie auf die Hilfe ihrer gelehrten chinesischen Freunde setzen, die ihrerseits von der westlichen Wissenschaft lernten und nicht selten zur christlichen Religion konvertierten. An diesem großen China-Projekt der Jesuiten wirkten auch Deutsche mit wie der Kölner Adam Schall von Bell oder der süddeutsche Johann Schreck (Terrentius), die beide offensichtlich derart facettenreiche Gestalten sind, dass sie in jüngster Zeit zu Protagonisten historischer Romane wurden. *Im Schatten des Himmels* (München 2000) nennt Uli Franz seinen Roman über Adam Schall, während Rainer Langner titelt: *Kopernikus in der verbotenen Stadt: wie der Jesuit Johannes Schreck das Wissen der Ketzer nach China brachte* (Frankfurt 2007). Ähnliche belletristische Darstellungen fand auch der vielleicht größte italienische China-Missionar, Matteo Ricci, dessen 400. Todestag im kommenden Jahr 2010 die Erinnerung an diese denkwürdige Begegnung zwischen China und dem Christentum wachruft. Diese Erinnerung wird auch vom offiziellen China hochgehalten, und so hätte der Schriftsteller Mo Yan in Beijing nur das alte Observatorium besuchen brauchen oder den Friedhof Zhalan, auf dem die kunstvoll gestalteten Grabstelen zahlreicher Missionare stehen, ausgerechnet

auf dem Gelände der Schule der Kommunistischen Partei des Landes. – Die Beiträge in diesem China-Heft dokumentieren, ergänzt durch weitere Perspektiven, eine Reihe von Vorträgen, die auf dem Internationalen Symposium »China und das Christentum heute« im Olympiajahr vom 17. bis 19. Oktober 2008 im Erbacher Hof der Akademie des Bistums Mainz gehalten wurden. Veranstalter war neben dieser Zeitschrift (ZMR) das *Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen* (IIMF).

Das Christentum hat in China eine lange und wechselvolle Geschichte, die vor knapp anderthalb Jahrtausenden in der Tang-Dynastie begann. Die Begegnung des Reiches der Mitte mit der »leuchtenden Religion« aus dem Westen währte im gesamten Mittelalter und wurde von der Kirche des Ostens mit Sitz in Bagdad getragen; in dieser Epoche wirkten dort auch Mitglieder der Bettelorden aus der Westkirche, so dass das Christentum in seiner orientalischen und okzidentalischen Ausprägung heimisch wurde. Zur jüngeren Geschichte gehören aber auch im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert die leidvolle Verquickung von Kolonialismus und Religion und die Begegnung mit einem konfessionell geteilten Christentum, so dass Katholizismus und Protestantismus in der öffentlichen Wahrnehmung als zwei Religionen gelten.

Das Christentum hat in China aber auch eine Gegenwart, die einerseits ein wachsendes Christentum kennt, dessen Gemeinden und Hauskirchen offiziell, aber auch inoffiziell blühen. Große Beachtung finden die caritativen und sozialen Unternehmungen aus christlichem Geist, wie auch Praxis und Lehre Anklang bei Intellektuellen finden und nicht selten zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung werden. Andererseits kennt diese Gegenwart auch Verfolgung und Unterdrückung, administrative Gängelung und ängstliche Kontrolle selbst der anerkannten Religionen. Dies zeigte sich auch während der Olympischen Spiele im Jahr 2008, die nach außen ein weltoffenes China zeigen sollten, aber wie ein Jahr später bei der Frankfurter Buchmesse um den Preis innerer Repression. Diese Religionsphobie deutet nicht auf die Stärke eines Staats, sondern eher auf die geistige Schwäche der Ideologie hin, die das »Lebensmittel« Religion in einer Zivilgesellschaft fürchtet und sich so selbst geistiger Ressourcen beraubt. Schon der deutsche protestantische Gelehrte Gottfried Wilhelm Leibniz bezeichnete die China-Mission seiner Zeit als »commerce de lumière«, durch den man die beiderseitigen Reichtümer verdoppeln könne. Dass eine angstfreie und vorurteilslose Religionspolitik auch für die Gesellschaft von Vorteil ist, zeigt im Vergleich das Beispiel Taiwans, das von der Volksrepublik als abtrünnige Provinz betrachtet wird.

Heute bilden die Christen verschiedener Konfessionen eine kleine, aber kraftvolle Minderheit in China, die sich in der Situation der Verfolgung und der Diaspora zu behaupten wusste und nun vor der Aufgabe der Versöhnung steht. In der Katholischen Kirche geht es um die Versöhnung der Untergrundkirche und der Patriotischen Kirche, welche die Katholische Kirche Chinas selbst bewerkstelligen muss und die Papst Benedikt XVI. mit seinem gewichtigen Brief an die chinesischen Katholiken unterstützen möchte. Heute steht das Christentum Chinas, insbesondere die Katholische Kirche mit ihrem Episkopat, vor der Aufgabe, die spirituelle und theologische Bildung voranzutreiben und sich in der Gesellschaft als Kraft zu positionieren, welche harmonisch den christlichen Glauben und den caritativen Dienst präsentiert. Dann wird das Christentum in China eine Zukunft haben, in der die chinesischen Gesichter Jesu der künstlerischen Inkulturation Teil eines Christentums mit chinesischem Antlitz sein werden und dieses selbst seine Mission im Land und in der Welt wahrnehmen wird.

Brief des Heiligen Vaters Papst Benedikt XVI.

an die Bischöfe, die Priester,
die Personen des gottgeweihten Lebens
und an die gläubigen Laien der katholischen Kirche
in der Volksrepublik China

Anmerkung der Redaktion

Der folgende Brief des Heiligen Vaters Papst BENEDIKT XVI. wurde am 30. Juni 2007 veröffentlicht. Die Originalsprache des Briefes ist Italienisch; eine deutsche Übersetzung wurde von der Libreria Editrice Vaticana (Vatikanstadt 2007) herausgegeben. Wir übernehmen mit freundlicher Genehmigung den Abdruck in *China heute* 26 (2007), Nr. 4-5 (152-153), 136-149. Die Hervorhebung der Eigennamen und Voranstellung des Inhaltsverzeichnisses (im Original am Ende des Dokuments) wurden ebenfalls aus *China heute* übernommen. Versionen des Briefes in verschiedenen Sprachen (darunter Chinesisch in Kurz- und Langzeichen) finden sich auf der Webseite des Vatikans unter der Adresse www.vatican.va/holy_father/special_features/chinese/index.htm. Die Diözese Hongkong publizierte eine eigene chinesische Übersetzung. – Im Anschluss an den Brief wird hier die zusammen mit dem Brief veröffentlichte »Erläuternde Anmerkung« des Presseamtes des Heiligen Stuhls abgedruckt; sie ist der Webseite des Vatikans (s. o.) sowie *China heute* 26 (2007), Nr. 4-5 (152-153), 149-152 entnommen. Zu den Hintergründen siehe den Beitrag von Roman MALEK, »Der Weg zu einer weltkatholischen Identität. Notizen zum Brief von Papst Benedikt XVI. an die Kirche in der Volksrepublik China«, in *China heute* 26 (2007), Nr. 4-5 (152-153), 159-175. Die vatikanische Nachrichtenagentur »Fides« hat am 9. Dezember 2009 einen Brief von chinesischen Priestern und Bischöfen veröffentlicht (<http://www.radiovaticana.org/ted/Articolo.asp?c=340723>). Er spricht zwar davon, dass »die Fortschritte wohl sehr schwierig sein werden«. Dennoch lasse sich nicht leugnen, dass sich die Beziehungen derzeit positiv entwickelten. Der Brief bezieht sich auf das Schreiben des Papstes an Chinas Katholiken und auf einen Brief von Kardinalstaatssekretär Tarcisio Bertone vom 10. November 2009 (http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2009/documents/rc_seg-st_20091110_sacerdoti-cina_en.html). Die Priester und Bischöfe loben Bertone dafür, dass er »nicht von den endlosen Streitereien der Vergangenheit spricht«. Es tue Chinas Katholiken gut, zu wissen, dass der Papst und seine Mitarbeiter sie »unterstützen und ermutigen«. Für den Brief Papst Benedikt XVI. an die Katholiken Chinas gibt es auch Präzedenzfälle in der Kirchengeschichte Asiens. Mit der Apostolischen Konstitution »Quae mare sinico«, die sein Legat Giovanni Battista Guidi am 8. Dezember 1902 in der Kathedrale von Manila publizierte, ermahnte Papst Leo XIII. den philippinischen Klerus, der seit der Unabhängigkeit von Spanien 1898 einige Abspaltungen durchmachte (zwischen einheimischem Klerus und spanischen Ordensleuten, aber auch zwischen dem Rom treuen Teil des einheimischen Klerus und jenem Teil, der für die Rom freie »Iglesia Filipina Independiente« des Gregorio Aglipay optierte), zur Versöhnung.

Inhaltsverzeichnis

- 1 Gruß
- 2 Anliegen des Briefes

Erster Teil

Die Lage der Kirche. Theologische Aspekte

- 3 Globalisierung, Modernität und Atheismus
- 4 Bereitschaft zu einem respektvollen und konstruktiven Dialog
- 5 Gemeinschaft unter den Teilkirchen in der Universalkirche
- 6 Spannungen und Spaltungen innerhalb der Kirche: Vergebung und Versöhnung
- 7 Kirchliche Gemeinschaften und staatliche Organe: in Wahrheit und Liebe zu lebende Beziehungen
- 8 Der chinesische Episkopat
- 9 Bischofsernennungen

Zweiter Teil

Orientierungen für das pastorale Leben

- 10 Sakramente, Leitung der Diözesen, Pfarreien
- 11 Die Kirchenprovinzen
- 12 Die katholischen Gemeinschaften
- 13 Die Priester
- 14 Die Berufungen und die religiöse Ausbildung
- 15 Die gläubigen Laien und die Familie
- 16 Die christliche Initiation der Erwachsenen
- 17 Die missionarische Berufung

Schluss

- 18 Aufhebung von Befugnissen und pastoralen Weisungen
 - 19 Gebetstag für die Kirche in China
 - 20 Abschließender Gruß
-

**An die Bischöfe, die Priester,
die Personen des gottgeweihten Lebens
und an die gläubigen Laien der katholischen Kirche
in der Volksrepublik China**

Gruß

1

Verehrte Mitbrüder im Bischofsamt, liebe Priester, liebe gottgeweihte Männer und Frauen und alle Gläubige der katholischen Kirche in China, »wir danken Gott, dem Vater JESU CHRISTI, unseres Herrn, jedes Mal, wenn wir für euch beten. Denn wir haben von eurem Glauben an CHRISTUS JESUS gehört und von der Liebe, die ihr zu allen Heiligen habt, weil im Himmel die Erfüllung eurer Hoffnung für euch bereitliegt. [...] Wir hören nicht auf, inständig für euch zu beten, dass ihr in aller Weisheit und Einsicht, die der Geist schenkt, den Willen des Herrn ganz erkennt. Denn ihr sollt ein Leben führen, das des Herrn würdig ist und in allem sein Gefallen findet. Ihr sollt Frucht bringen in jeder Art von guten Werken und wachsen in der Erkenntnis Gottes. Er gebe euch in der Macht seiner Herrlichkeit viel Kraft, damit ihr in allem Geduld und Ausdauer habt« (Kol 1,3-5.9-11).

Diese Worte des Apostels PAULUS sind sehr geeignet, um dem Empfinden, das ich als Nachfolger Petri und oberster Hirte der universalen Kirche euch gegenüber hege, Ausdruck zu verleihen. Ihr wisst wohl, wie sehr ihr in meinem Herzen und in meinen täglichen Gebeten gegenwärtig seid und wie stark die Bande der Gemeinschaft sind, die uns geistlich vereinen.

Anliegen des Briefes

2

Ich möchte daher euch allen den Ausdruck meiner brüderlichen Nähe zukommen lassen. Groß ist die Freude über eure Treue zu CHRISTUS, dem Herrn, und zur Kirche, eure Treue, die ihr »manchmal sogar unter Inkaufnahme großen Leids«¹ gezeigt habt, »denn euch wurde die Gnade zuteil, für CHRISTUS dazusein, also nicht nur an ihn zu glauben, sondern auch seinetwegen zu leiden« (Phil 1,29). Dennoch besteht auch Anlass zur Sorge hinsichtlich einiger wichtiger Aspekte des kirchlichen Lebens in eurem Land.

Ohne jedes Detail der komplexen Problemkreise, die euch gut bekannt sind, behandeln zu wollen, möchte ich mit diesem Brief einige Orientierungspunkte in Bezug auf das Leben der Kirche und das Werk der Evangelisierung in China geben, um euch zu helfen, das zu entdecken, was der Herr und Meister JESUS CHRISTUS, »der Schlüssel, der Mittelpunkt und das Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte«,² von euch will.

¹ BENEDIKT XVI., Angelus am 26. Dezember 2006: »Mit besonderer geistlicher Nähe denke ich auch an jene Katholiken, die dem Stuhl PETRI ohne Kompromisse treu bleiben und dafür manchmal sogar großes Leid in Kauf nehmen. Die ganze Kirche bewundert ihr Beispiel und

betet dafür, dass sie die Kraft haben standzuhalten, in dem Wissen, dass ihre Bedrängnisse Quelle des Sieges sind, auch wenn sie im Augenblick als Niederlage erscheinen mögen«: *L'Osservatore Romano*, Wochen- ausgabe in deutscher Sprache, 5. Januar 2007, 12.

² Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, Nr. 10.

Erster Teil

Die Lage der Kirche. Theologische Aspekte

Globalisierung, Modernität und Atheismus

3

Bei einer aufmerksamen Betrachtung eures Volkes, das sich unter den anderen Völkern Asiens durch den Glanz seiner jahrtausendealten Kultur mit all ihrer Weisheit und philosophischen, wissenschaftlichen und künstlerischen Erfahrung ausgezeichnet hat, freut es mich festzustellen, wie es sich besonders in jüngster Zeit angeschickt hat, bedeutende Ziele des wirtschaftlich-sozialen Fortschritts zu erreichen, und dabei das Interesse der ganzen Welt auf sich zieht.

Wie schon mein verehrter Vorgänger Papst JOHANNES PAUL II. betont hat, »[verfolgt] die katholische Kirche [...] ihrerseits mit Hochachtung diesen erstaunlichen Elan und die vorausblickende Planung von Initiativen und bietet diskret ihren Beitrag an bei der Förderung und Verteidigung der menschlichen Person, ihrer Werte, ihrer Spiritualität und ihrer transzendenten Berufung. Der Kirche liegen bestimmte Werte und Zielsetzungen, die auch für das moderne China von erstrangiger Bedeutung sind, besonders am Herzen: Solidarität, Friede, soziale Gerechtigkeit, ein intelligentes Umgehen mit dem Globalisierungsphänomen.«³

Das Streben nach der gewünschten und notwendigen wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung und die Suche nach Modernität werden von zwei verschiedenen, gegensätzlichen Phänomenen begleitet, die aber gleichermaßen mit Klugheit und positivem apostolischem Geist zu beurteilen sind. Auf der einen Seite merkt man, besonders unter den Jugendlichen, ein zunehmendes Interesse an der spirituellen und transzendenten Dimension der menschlichen Person mit einem daraus folgenden Interesse an Religion, insbesondere am Christentum. Auf der anderen Seite spürt man auch in China den Trend zum Materialismus und zum Hedonismus, die dabei sind, sich von den großen Städten aus auf das ganze Land auszubreiten.⁴

In diesem Kontext, in dem zu arbeiten ihr gerufen seid, möchte ich euch daran erinnern, wie sehr Papst JOHANNES PAUL II. mit lauter und kraftvoller Stimme betont hat: Die Neuevangelisierung verlangt nach der Verkündigung des Evangeliums⁵ an den modernen Menschen im Bewusstsein, dass so, wie das Kreuz während des ersten Jahrtausends in Europa und während des zweiten in Amerika und Afrika eingepflanzt wurde, während des dritten Jahrtausends eine große Ernte des Glaubens auf dem weiten und lebendigen asiatischen Kontinent eingebracht werden wird.⁶

»Duc in altum« (Lk 5,4). Dieses Wort erklingt heute für uns und lädt uns ein, dankbar der Vergangenheit zu gedenken, leidenschaftlich die Gegenwart zu leben und uns vertrauens-

3 Botschaft an die Teilnehmer am Internationalen Kongress »Matteo Ricci: für einen Dialog zwischen China und dem Westen« *Con intima gioia* (24. Oktober 2001), Nr. 4: *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 9. November 2001, 7.

4 Vgl. JOHANNES PAUL II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Asia* (6. November 1999), Nr. 7: AAS 92 (2000) 456.

5 Vgl. ebd., Nrn. 19 und 20: AAS 92 (2000) 477-482.

6 Vgl. Ansprache an die Vertreter der Föderation der asiatischen Bischofskonferenzen (Manila, 15. Januar 1995), Nr. 11: *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 10. Februar 1995, 8.

7 JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte* (6. Januar 2001), Nr. 1: AAS 93 (2001) 266.

8 BENEDIKT XVI., Generalaudienz (Mittwoch, 23. August 2006):

L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 1. September 2006, 2.

9 JOHANNES PAUL II., Botschaft an die Teilnehmer am Internationalen Kongress »Matteo Ricci: für einen Dialog zwischen China und dem Westen« *Con intima gioia* (24. Oktober 2001), Nr. 6: *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 9. November 2001, 8.

voll der Zukunft zu öffnen: »JESUS CHRISTUS ist derselbe gestern, heute und in Ewigkeit« (Hebr 13,8).⁷ Auch die Kirche in China ist dazu berufen, Zeugin CHRISTI zu sein, mit Hoffnung nach vorn zu schauen und sich – in der Verkündigung des Evangeliums – mit den neuen Herausforderungen zu messen, die das chinesische Volk angehen muss.

Noch einmal hilft uns das Wort Gottes, den geheimnisvollen und tiefen Sinn des Weges der Kirche in der Welt zu entdecken. Denn »eine der Hauptvisionen der Offenbarung hat [das] Lamm zum Gegenstand: Es ist im Begriff, ein Buch zu öffnen, das zuvor mit sieben Siegeln verschlossen war, die niemand lösen konnte. Es wird sogar gesagt, dass JOHANNES weint, weil niemand für würdig befunden wurde, das Buch zu öffnen und es zu lesen (vgl. Offb 5,4). Die Geschichte kann nicht entschlüsselt werden, sie bleibt unverständlich. Niemand kann sie lesen. Vielleicht ist dieses Weinen des JOHANNES vor dem dunklen Geheimnis der Geschichte Ausdruck der Erschütterung der Gemeinden Asiens aufgrund des Schweigens Gottes angesichts der Verfolgungen, denen sie in jener Zeit ausgesetzt waren. Es ist eine Erschütterung, in der sich auch unsere Bestürzung widerspiegelt angesichts der großen Schwierigkeiten, dem Unverständnis und der Feindseligkeit, die die Kirche auch heute in verschiedenen Teilen der Welt erleidet. Es sind Leiden, die die Kirche sicher nicht verdient hat, so wie JESUS selbst seine Hinrichtung nicht verdient hat. Sie enthüllen jedoch sowohl die Bosheit des Menschen, wenn er den Versuchungen des Bösen erliegt, als auch die höhere Führung der Ereignisse durch Gott.«⁸

Heute wie gestern bedeutet das Evangelium verkünden, den gekreuzigten und auferstandenen JESUS CHRISTUS, den neuen Menschen, den Sieger über Sünde und Tod, zu verkünden und zu bezeugen. Er erlaubt den Menschen, in eine neue Dimension einzutreten, wo die Barmherzigkeit und die Liebe, die auch dem Feind gelten, den Sieg des Kreuzes über alle menschliche Schwachheit und alles menschliche Elend bezeugen. Auch in eurem Land wird die Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen CHRISTUS in dem Maß möglich sein, in dem ihr in Treue zum Evangelium und in Gemeinschaft mit dem Nachfolger des Apostels PETRUS und mit der universalen Kirche die Zeichen der Liebe und der Einheit zu verwirklichen wisst (»Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben. Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt. [...] Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast«: Joh 13,34-35; 17,21).

Bereitschaft zu einem respektvollen und konstruktiven Dialog

4

Als oberster Hirte der universalen Kirche möchte ich meinen innigen Dank an den Herrn für das Zeugnis der Treue zeigen, das die katholische Gemeinde in China unter wirklich schwierigen Umständen und im Leiden gegeben hat. Zugleich verspüre ich als meine innerste und unverzichtbare Pflicht und als Ausdruck meiner Vaterliebe die Dringlichkeit, die chinesischen Katholiken im Glauben zu bestärken und ihre Einheit mit den der Kirche eigenen Mitteln zu fördern.

Mit besonderem Interesse verfolge ich auch die Geschehnisse des ganzen chinesischen Volkes, dem gegenüber ich große Wertschätzung hege und für das ich Freundschaft empfinde, bis hin zu dem Wunsch, »dass bald konkrete Wege der Verständigung und der Zusammenarbeit zwischen dem Heiligen Stuhl und der Volksrepublik China geschaffen werden«, denn »Freundschaft nährt sich durch Kontakte, durch geteilte Empfindungen in freudigen und traurigen Situationen, durch Solidarität, durch gegenseitige Hilfe.«⁹ Und in dieser Blickrichtung hat mein verehrter Vorgänger hinzugefügt: »Es ist für niemanden

ein Geheimnis, dass der Heilige Stuhl im Namen der ganzen katholischen Kirche und – so glaube ich – zum Vorteil der gesamten Menschheit die Eröffnung einer Möglichkeit zum Dialog mit den Behörden der Volksrepublik China anstrebt, um hierdurch die Missverständnisse der Vergangenheit zu überwinden und sich dann gemeinsam für das Wohl des chinesischen Volkes und für den Frieden in der Welt einzusetzen.«¹⁰

Ich bin mir bewusst, dass eine Normalisierung der Beziehungen mit der Volksrepublik China Zeit erfordert und guten Willen auf beiden Seiten voraussetzt. Der Heilige Stuhl bleibt seinerseits stets für Verhandlungen offen, die notwendig sind, um die gegenwärtige schwierige Zeit zu überwinden.

Diese drückende Situation von Missverständnissen und von Unverständnis nützt in der Tat weder den chinesischen Autoritäten noch der katholischen Kirche in China. Wie Papst JOHANNES PAUL II., daran erinnernd, was Pater MATTEO RICCI aus Beijing schrieb,¹¹ erklärte, »erwartet auch die heutige katholische Kirche von China und von seinen politisch Verantwortlichen keine Privilegien, sondern nur, den Dialog wiederaufnehmen zu können, um zu Beziehungen gegenseitiger Achtung und vertiefter Kenntnis zu gelangen.«¹² China möge wissen: Die katholische Kirche hat die feste Absicht, noch einmal einen bescheidenen und uneigennütigen Dienst in den ihr zukommenden Dingen zum Wohl der chinesischen Katholiken und aller Bewohner des Landes anzubieten.

Was die Beziehungen zwischen der politischen Gemeinschaft und der Kirche in China betrifft, ist es hilfreich, an die erhellende Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils zu erinnern, das erklärt hat: »Die Kirche, die in keiner Weise hinsichtlich ihrer Aufgabe und Zuständigkeit mit der politischen Gemeinschaft verwechselt werden darf noch auch an irgendein politisches System gebunden ist, ist zugleich Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person.« Und es fährt so fort: »Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom. Beide aber dienen, wenn auch in verschiedener Begründung, der persönlichen und der gesellschaftlichen Berufung der gleichen Menschen. Diesen Dienst können beide zum Wohl aller umso wirksamer leisten, je mehr und besser sie rechtes Zusammenwirken miteinander pflegen; dabei sind jeweils die Umstände von Ort und Zeit zu berücksichtigen.«¹³

Daher hat auch die katholische Kirche in China die Sendung, nicht die Struktur oder die Verwaltung des Staates zu ändern, sondern den Menschen CHRISTUS, den Retter der Welt, zu verkünden. Dabei stützt sie sich – in der Erfüllung ihres eigenen Apostolats – auf die Kraft Gottes. Wie ich in meiner Enzyklika *Deus caritas est* in Erinnerung gerufen habe, »kann nicht und darf nicht [die Kirche] den politischen Kampf an sich reißen, um die möglichst gerechte Gesellschaft zu verwirklichen. Sie kann und darf nicht sich an die Stelle des Staates setzen. Aber sie kann und darf im Ringen um Gerechtigkeit auch nicht abseits bleiben. Sie

10 Ebd.

11 Vgl. *Fonti Ricciane*, hg. von Pasquale M. D'ELIA SJ, Bd. 2, Rom 1949, Nr. 617, 152.

12 Botschaft an die Teilnehmer am Internationalen Kongress »Matteo Ricci: für einen Dialog zwischen China und dem Westen« *Con intima gioia* (24. Oktober 2001), Nr. 4: *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 9. November 2001, 7.

13 Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, Nr. 76.

14 Enzyklika *Deus caritas est* (25. Dezember 2005), Nr. 28: AAS 98 (2006) 240. Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, Nr. 76.

15 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, Nr. 26.

16 Ebd., Nr. 23.

17 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio Communio notio* (28. Mai 1992), Nrn. 11-14: AAS 85 (1993) 844-847.

18 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, Nr. 23.

19 Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio Communio notio* (28. Mai 1992), Nr. 13: AAS 85 (1993) 846.

muss auf dem Weg der Argumentation in das Ringen der Vernunft eintreten, und sie muss die seelischen Kräfte wecken, ohne die Gerechtigkeit, die immer auch Verzicht verlangt, sich nicht durchsetzen und nicht gedeihen kann. Die gerechte Gesellschaft kann nicht das Werk der Kirche sein, sondern muss von der Politik geschaffen werden. Aber das Mühen um die Gerechtigkeit durch eine Öffnung von Erkenntnis und Willen für die Erfordernisse des Guten geht sie zutiefst an.«¹⁴

Im Lichte dieser unverzichtbaren Grundsätze kann die Lösung der bestehenden Probleme nicht durch einen andauernden Konflikt mit den legitimen zivilen Autoritäten angestrebt werden; zugleich ist aber eine Fügsamkeit gegenüber denselben nicht annehmbar, wenn diese sich unrechtmäßig in Angelegenheiten einmischen, die den Glauben und die Disziplin der Kirche betreffen. Die zivilen Autoritäten sind sich wohl bewusst, dass die Kirche in ihrer Lehre die Gläubigen dazu auffordert, gute Bürger, respektvolle und aktive Mitarbeiter des Gemeinwohls in ihrem Land zu sein. Aber es ist ebenso klar, dass sie vom Staat verlangt, diesen katholischen Bürgern die volle Ausübung ihres Glaubens unter der Achtung einer echten Religionsfreiheit zu gewährleisten.

Gemeinschaft unter den Teilkirchen in der Universalkirche

5

Katholische Kirche in China, du kleine Herde, die du lebst und tätig bist in der Weite eines riesigen Volkes, das in der Geschichte unterwegs ist, wie ermutigend und auffordernd klingen für dich die Worte JESU: »Fürchte dich nicht, du kleine Herde! Denn euer Vater hat beschlossen, euch das Reich zu geben« (Lk 12,32)! »Ihr seid das Salz der Erde, [...] das Licht der Welt«: Daher »soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen« (Mt 5,13.14.16).

In der katholischen Kirche in China wird die Universalkirche gegenwärtig, die Kirche CHRISTI, die wir im Credo als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen, das heißt die universale Gemeinschaft der Jünger des Herrn.

Wie ihr wisst, wurzelt die tiefe Einheit, die die in China bestehenden Teilkirchen untereinander verbindet und die sie auch in eine enge Gemeinschaft mit den anderen Teilkirchen in aller Welt stellt, außer in demselben Glauben und in der gemeinsamen Taufe vor allem in der Eucharistie und im Bischofsamt.¹⁵ Die Einheit des Episkopats, von der »der Bischof von Rom [...] als Nachfolger PETRI das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament [ist]«,¹⁶ dauert durch die Jahrhunderte vermittelt der apostolischen Nachfolge fort und ist auch das Fundament der Identität der Kirche einer jeden Zeit mit der Kirche, die CHRISTUS auf PETRUS und auf die anderen Apostel gebaut hat.¹⁷

Die katholische Lehre besagt, dass der Bischof sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in der seinem Hirtendienst anvertrauten Teilkirche ist.¹⁸ Aber damit jede Teilkirche im vollen Sinne Kirche ist, muss in ihr die höchste Autorität der Kirche, das heißt das Bischofskollegium gemeinsam mit seinem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, gegenwärtig sein. Daher gehört der Dienst des Nachfolgers PETRI »von innen her«¹⁹ zum Wesen jeder Teilkirche. Ferner sind die Gemeinschaft aller Teilkirchen in der einen katholischen Kirche und folglich die geordnete hierarchische Gemeinschaft aller Bischöfe, der Nachfolger der Apostel, mit dem Nachfolger PETRI die Gewährleistung der Einheit des Glaubens und des Lebens aller Katholiken. Daher ist es für die Einheit der Kirche in den einzelnen Nationen unerlässlich, dass jeder Bischof mit den anderen Bischöfen in Gemeinschaft steht und dass alle Bischöfe mit dem Papst in sichtbarer und konkreter Gemeinschaft stehen.

Niemand in der Kirche ist ein Fremder, sondern alle sind Bürger desselben Volkes, Glieder desselben mystischen Leibes CHRISTI. Das Band sakramentaler Einheit ist die Eucharistie, die durch den Dienst des Bischofs und der Priester gewährleistet ist.²⁰

Die ganze Kirche in China ist dazu berufen, diese Einheit in einer reicheren Spiritualität der Gemeinschaft zu leben und deutlich zu machen, die unter Berücksichtigung der konkreten komplexen Lage, in der sich die katholische Gemeinde befindet, auch in einer harmonischen hierarchischen Gemeinschaft wachsen möge. Daher sind Hirten und Gläubige gerufen, das, was zur Lehre und Tradition der Kirche gehört, zu verteidigen und zu schützen.

Spannungen und Spaltungen innerhalb der Kirche: Vergebung und Versöhnung

6

Als er sich mit dem Apostolischen Schreiben *Novo millennio ineunte* an die ganze Kirche wandte, sagte mein verehrter Vorgänger Papst JOHANNES PAUL II.: Ein »andere[r] große[r] Bereich, wo sich ein entschlossenes Engagement für die Planung auf der Ebene der Gesamtkirche und der Teilkirchen ausdrücken muss, ist die Gemeinschaft (*koinonía, communio*), die das eigentliche Wesen des Geheimnisses der Kirche verkörpert und deutlich macht. Die Gemeinschaft ist Frucht und sichtbarer Ausdruck jener Liebe, die aus dem Herzen des ewigen Vaters entspringt und durch den Geist, den JESUS schenkt (vgl. Röm 5,5), in uns ausgegossen wird, um aus uns allen »ein Herz und eine Seele« (Apg 4,32) zu machen. Durch die Verwirklichung dieser Liebesgemeinschaft offenbart sich die Kirche als »Sakrament«, das heißt als »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit«. Die Worte, die der Herr dafür findet, sind zu klar, als dass man ihre Bedeutung unterschätzen könnte. Wenn die Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit auch im neuen Jahrhundert viele Dinge braucht, ohne die Liebe (*agape*) wäre alles umsonst. Der Apostel PAULUS selbst erinnert uns daran in seinem Hymnus an die Liebe:

20 Vgl. BENEDIKT XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis* (22. Februar 2007), Nr. 6: »Der Glaube der Kirche ist im Wesentlichen ein eucharistischer Glaube und erhält seine Nahrung in besonderer Weise beim Mahl der Eucharistie. Glaube und Sakramente sind zwei sich gegenseitig ergänzende Aspekte des kirchlichen Lebens. Durch die Verkündigung des Wortes Gottes erweckt, nährt sich der Glaube und wächst in der gnadenreichen Begegnung mit dem auferstandenen Herrn, die sich in den Sakramenten verwirklicht: »Der Glaube drückt sich im Ritus aus, und der Ritus stärkt und festigt den Glauben.« Darum steht das Altarsakrament immer im Mittelpunkt des kirchlichen Lebens; »dank der Eucharistie wird die Kirche immer wieder neu geboren!« Je lebendiger der eucharistische Glaube im Gottesvolk ist, umso tiefer ist dessen Teilnahme am kirchlichen Leben durch eine überzeugte Unterstützung der Sendung, die CHRISTUS seinen Jüngern aufgetragen hat. Das bezeugt die Geschichte der Kirche selbst. Jede große Re-

form ist in irgendeiner Weise verbunden mit der Wiederentdeckung des Glaubens an die eucharistische Gegenwart des Herrn inmitten seines Volkes«: *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 23. März 2007, Dokumentation, S. II.

21 Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte* (6. Januar 2001), Nr. 42: AAS 93 (2001) 296. Vgl. BENEDIKT XVI., Enzyklika *Deus caritas est* (25. Dezember 2005), Nr. 12: »Dieses Handeln Gottes nimmt seine dramatische Form nun darin an, dass Gott in JESUS CHRISTUS selbst dem »verlorenen Schaf«, der leiden und verlorenen Menschheit, nachgeht. Wenn Jesus in seinen Gleichnissen von dem Hirten spricht, der dem verlorenen Schaf nachgeht, von der Frau, die die Drachme sucht, von dem Vater, der auf den verlorenen Sohn zugeht und ihn umarmt, dann sind dies alles nicht nur Worte, sondern Auslegungen seines eigenen Seins und Tuns. In seinem Tod am Kreuz vollzieht sich jene Wende Gottes gegen sich selbst, in der er sich

verschenkt, um den Menschen wieder aufzuheben und zu retten – Liebe in ihrer radikalsten Form«: AAS 98 (2006) 228.

22 BENEDIKT XVI., Generalaudienz (Mittwoch, 5. April 2006): *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 14. April 2007, 2.

23 Für alle sollte die Erfahrung der alten Kirche in der Zeit der Verfolgungen erhellend sein sowie die Lehre, die diesbezüglich gerade die Kirche von Rom gegeben hat. Während sie die rigorosen Ansichten der Novatianer und Donatisten zurückwies, forderte sie zu Großherzigkeit in Vergebung und Versöhnung gegenüber denjenigen auf, die während der Verfolgungen dem Glauben abgeschworen hatten (die »lapsi«) und wünschten, wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen zu werden.

24 JOHANNES PAUL II., Botschaft an die Katholiken in China *Alla vigilia* (8. Dezember 1999), Nr. 6: *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 14. Januar 2000, 9.

Auch wenn wir in den Sprachen der Menschen und Engel redeten und einen Glauben hätten, ›um damit Berge zu versetzen‹, hätten aber die Liebe nicht, wäre alles ›nichts‹ (vgl. 1 Kor 13,2). Die Liebe ist wirklich das ›Herz‹ der Kirche.«²¹

Diese Hinweise, die die Natur selbst der Universalkirche betreffen, haben eine besondere Bedeutung für die Kirche in China. In der Tat entgehen euch nicht die Probleme, mit denen sie sich momentan auseinandersetzt, um – in ihrem Inneren und in ihren Beziehungen mit der bürgerlichen Gesellschaft Chinas – Spannungen, Spaltungen und Schuldzuweisungen zu überwinden.

Was dieses Thema betrifft, hatte ich schon im Vorjahr bei einer Ansprache über die Anfänge der Kirche Gelegenheit, daran zu erinnern, dass ›die Gemeinschaft der Jünger von Anfang an nicht nur die Freude des Heiligen Geistes, die Gnade der Wahrheit und der Liebe [kennt], sondern auch die Prüfung, die vor allem in Gegensätzen bezüglich der Glaubenswahrheiten und daraus entstehenden Spaltungen in der Gemeinschaft besteht. So wie es die Gemeinschaft der Liebe von Anfang an gab und bis ans Ende geben wird (vgl. 1 Joh 1,1ff.), so kommt es leider auch von Anfang an zur Spaltung. Wir dürfen uns nicht darüber wundern, dass es sie auch heute gibt. [...] Es besteht also in den Geschehnissen der Welt und auch in den Schwächen der Kirche immer die Gefahr, den Glauben und damit auch die Liebe und die Brüderlichkeit zu verlieren. Derjenige, der an die Kirche der Liebe glaubt und in ihr leben will, hat daher die Pflicht, auch diese Gefahr zu erkennen.«²²

Die Geschichte der Kirche lehrt uns außerdem, dass echte Gemeinschaft sich nicht ohne mühseliges Ringen um Versöhnung entfaltet.²³ Die Reinigung des Gedächtnisses, die Vergebung für den, der Böses getan hat, das Vergessen erlittenen Unrechts und die Aussöhnung der Herzen in der Liebe, die im Namen des gekreuzigten und auferstandenen CHRISTUS zu verwirklichen sind, können in der Tat die Überwindung von persönlichen Standpunkten und Ansichten, die schmerzlichen oder schwierigen Erfahrungen entspringen, erfordern; sie sind aber dringliche Schritte, die gesetzt werden müssen, um die Bande der Gemeinschaft zwischen den Gläubigen und den Hirten der Kirche in China zu vermehren und deutlich zu machen.

Daher hatte schon mein verehrter Vorgänger mehrmals eine eindringliche Einladung zur Vergebung und Versöhnung an euch gerichtet. Diesbezüglich möchte ich gern an einen Abschnitt der Botschaft erinnern, die er euch in zeitlicher Nähe zum Heiligen Jahr 2000 gesandt hat: »In eurer Vorbereitung auf die Abhaltung des Großen Jubiläumsjahres dürft ihr nicht vergessen, dass in der biblischen Tradition eine solche Zeit immer die Verpflichtung zum gegenseitigen Schuldenerlass, zur Wiedergutmachung von begangenen Unrecht und zur Versöhnung mit dem Nachbarn mit sich brachte. Auch euch wurde die ›große Freude‹ verkündet, die ›allen Völkern zuteil wurde‹: die Liebe und Barmherzigkeit des Vaters, die in CHRISTUS erwirkte Erlösung. In dem Maße, wie ihr selbst bereit seid, diese freudige Kunde anzunehmen, werdet ihr sie auch durch euer Leben allen Männern und Frauen an eurer Seite vermitteln können. Mein sehnlichster Wunsch ist, dass ihr den inneren Eingebungen des Heiligen Geistes nachkommt und euch gegenseitig all das vergeb, was zu vergeben ist, euch einander näherkommt, euch gegenseitig akzeptiert und alle Barrieren überwindet, um all das zu umgehen, was euch trennen kann. Vergesst die Worte JESU beim Letzten Abendmahl nicht: ›Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt‹ (Joh 13,35). Ich habe mit Freude vernommen, dass das wertvollste Geschenk, das ihr zur Feier des Großen Jubiläumsjahres anbieten wollt, die Einheit unter euch und mit dem Nachfolger PETRI sein soll. Ein solches Vorhaben kann nur die Frucht des Geistes sein, der seine Kirche auf die nicht leichten Wege der Versöhnung und Einheit führt.«²⁴

Wir alle sind uns der Tatsache bewusst, dass dieser Weg sich nicht von heute auf morgen erfüllen können wird, aber seid gewiss, dass die ganze Kirche für euch in diesem Anliegen beharrlich betet.

Berücksichtigt ferner, dass euer Weg der Versöhnung vom Beispiel und vom Gebet vieler »Glaubenszeugen« getragen wird, die gelitten und vergeben haben, während sie ihr Leben für die Zukunft der Kirche in China hingegeben haben. Ihre Existenz selbst stellt einen ständigen Segen für euch beim himmlischen Vater dar und ihr Andenken wird es nicht an reichen Früchten fehlen lassen.

Kirchliche Gemeinschaften und staatliche Organe: in Wahrheit und Liebe zu lebende Beziehungen

7

Eine sorgfältige Analyse der schon erwähnten schmerzlichen Situation starker Gegensätze (vgl. Nr. 6), von der gläubige Laien und Hirten betroffen sind, stellt unter den verschiedenen Ursachen die wichtige Rolle heraus, die von jenen Organen und Einrichtungen wahrgenommen wird, die als Hauptverantwortliche des Lebens der katholischen Gemeinschaft durchgesetzt worden sind. In der Tat ist noch heute die Anerkennung durch diese Organe und Einrichtungen das Kriterium, um eine Gemeinde, eine Person oder einen religiösen Ort als legal und somit »offiziell« zu erklären. Das alles hat Spaltungen sowohl im Klerus als auch unter den Gläubigen verursacht. Dies ist eine Situation, die vor allem von Faktoren außerhalb der Kirche abhängt, die aber ernsthaft ihren Weg konditioniert hat, indem sie Anlass zu Verdächtigungen, zu gegenseitigen Beschuldigungen und Anzeigen gibt, und die weiterhin eine besorgniserregende Schwäche der Kirche darstellt.

Hinsichtlich der delikaten Frage nach den mit den Organen des Staates zu unterhaltenen Beziehungen ist besonders die Einladung des Zweiten Vatikanischen Konzils erhellend, dem Wort und der Handlungsweise JESU CHRISTI zu folgen. Denn »er lehnte es ab, ein politischer Messias zu sein, der äußere Machtmittel anwendet.²⁵ Statt dessen zog er es vor, sich den Menschensohn zu nennen, der gekommen ist, ›um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für die vielen‹ (Mk 10,45). Er erwies sich als der vollkommene Gottesknecht,²⁶ der ›das geknickte Rohr nicht zerbricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht‹ (Mt 12,20). Die staatliche Gewalt und ihre Rechte erkannte er an, als er befahl, dem Kaiser Steuer zu zahlen, mahnte aber deutlich, dass die höheren Rechte Gottes zu wahren seien: ›Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist‹ (Mt 22,21). Schließlich hat er durch das Erlösungswerk am Kreuz, um den Menschen das Heil und die wahre Freiheit zu erwerben, seine Offenbarung zur Vollendung gebracht. Er gab der Wahrheit Zeugnis,²⁷ und dennoch wollte er sie denen, die ihr widersprachen, nicht mit Gewalt aufdrängen. Sein Reich wird ja nicht mit dem Schwert beschützt,²⁸ sondern wird gefestigt im Bezeugen und Hören der Wahrheit und wächst in der Kraft der Liebe, in der CHRISTUS, am Kreuz erhöht, die Menschen an sich zieht (vgl. Joh 12,32).«²⁹

25 Vgl. Mt 4,8-10; Joh 6,15.

26 Vgl. Jes 42,1-4.

27 Vgl. Joh 18,37.

28 Vgl. Mt 26,51-53; Joh 18,36.

29 Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, Nr. 11.

30 BENEDIKT XVI., Generalaudienz (Mittwoch, 5. April 2006): *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 14. April 2007, 2.

31 Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, Nr. 28.

32 BENEDIKT XVI., Generalaudienz (Mittwoch, 5. April 2006): *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 14. April 2007, 2.

33 *Kompendium des Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 174. Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nrn. 857 und 869.

34 JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Apostolos suos* (21. Mai 1998), Nr. 10: AAS 90 (1998) 648.

35 Vgl. *Codex des kanonischen Rechtes*, can. 447.

36 Satzungen der Patriotischen Vereinigung der chinesischen Katholiken (*Chinese Catholic Patriotic Association, CCPA*), 2004, Art. 3.

Wahrheit und Liebe sind die zwei tragenden Säulen des Lebens der christlichen Gemeinschaft. Aus diesem Grund habe ich daran erinnert: »Die Kirche der Liebe ist auch die Kirche der Wahrheit, vor allem im Sinne der Treue zum Evangelium, das der Herr JESUS den Seinen anvertraut hat. [...] Um aber in Einheit und Frieden zu leben, braucht die Familie der Kinder Gottes jemanden, der sie in der Wahrheit bewahrt und sie mit weisem und maßgebendem Unterscheidungsvermögen führt: Dies zu tun, ist die Aufgabe, zu der das Apostelamt berufen ist. Und hier kommen wir zu einem wichtigen Punkt. Die Kirche ist ganz aus dem Heiligen Geist; sie besitzt aber eine Struktur, die Apostolische Sukzession, der die Verantwortung obliegt, zu gewährleisten, dass die Kirche in der von CHRISTUS geschenkten Wahrheit bleibt, aus der auch die Fähigkeit zur Liebe kommt. [...] Die Apostel und ihre Nachfolger sind daher die Bewahrer und maßgeblichen Zeugen des der Kirche übergebenen Gutes der Wahrheit, so wie sie auch die Diener der Liebe sind: zwei Aspekte, die zusammengehören. [...] Die Wahrheit und die Liebe sind zwei Gesichter derselben Gabe, die von Gott kommt und die dank des apostolischen Dienstes in der Kirche bewahrt wird und uns bis in unsere Gegenwart hinein erreicht!«³⁰

Das Zweite Vatikanische Konzil betont daher: »Achtung und Liebe sind auch denen zu gewähren, die in gesellschaftlichen, politischen oder auch religiösen Fragen anders denken oder handeln als wir. Je mehr wir in Menschlichkeit und Liebe inneres Verständnis für ihr Denken aufbringen, desto leichter wird es für uns, mit ihnen ins Gespräch zu kommen.« Dasselbe Konzil mahnt uns jedoch: »Diese Liebe und Güte dürfen uns aber keineswegs gegenüber der Wahrheit und dem Guten gleichgültig machen.«³¹

Wenn wir den »ursprünglichen Plan JESU«³² betrachten, stellt sich klar heraus, dass der Anspruch einiger vom Staat gewollter und der Struktur der Kirche fremder Organe und Einrichtungen, der darin besteht, sich über die Bischöfe selbst zu stellen und das Leben der kirchlichen Gemeinde zu lenken, nicht der katholischen Lehre entspricht, nach der die Kirche »apostolisch« ist, wie es auch das Zweite Vatikanische Konzil bekräftigt hat. Die Kirche ist apostolisch »aufgrund ihres Ursprungs, da sie »auf das Fundament der Apostel« gebaut ist (Eph 2,20); aufgrund ihrer Lehre, welche die Lehre der Apostel ist; und aufgrund ihrer Struktur, weil sie bis zur Wiederkunft CHRISTI von den Aposteln belehrt, geheiligt und geleitet wird – und zwar durch ihre Nachfolger, die Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Nachfolger des PETRUS.«³³ In jeder Teilkirche »weidet« daher nur »der Diözesanbischof [...] im Namen des Herrn die ihm als dem eigentlichen, ordentlichen und unmittelbaren Hirten anvertraute Herde«,³⁴ und auf nationaler Ebene kann nur eine rechtmäßige Bischofskonferenz pastorale Orientierungen aufstellen, die für die ganze katholische Gemeinschaft des betreffenden Landes Geltung besitzen.³⁵

Auch das erklärte Ziel der oben genannten Stellen, das darin besteht, »die Prinzipien der Unabhängigkeit und Autonomie, der Selbstverwaltung und der demokratischen Administration«³⁶ zu verwirklichen, ist mit der katholischen Lehre unvereinbar, die beginnend mit den antiken Glaubensbekenntnissen die Kirche als »eine, heilige, katholische und apostolische« bekennt.

Im Lichte der oben dargelegten Prinzipien werden sich die Hirten und die gläubigen Laien daran erinnern, dass die Verkündigung des Evangeliums, die Katechese und das karitative Wirken, die Liturgie und der Kult sowie alle pastoralen Entscheidungen einzig den Bischöfen gemeinsam mit ihren Priestern in der bleibenden Kontinuität des Glaubens, der von den Aposteln in den Heiligen Schriften und durch die Tradition überliefert worden ist, zustehen und daher keiner Einmischung von außen unterliegen dürfen.

In Anbetracht dieser schwierigen Situation fragen sich nicht wenige Glieder der katholischen Gemeinschaft, ob nicht die Anerkennung seitens der zivilen Autoritäten – die für

das öffentliche Wirken erforderlich ist – irgendwie die Gemeinschaft mit der Universal-Kirche kompromittiert. Ich weiß gut, dass diese Problematik die Herzen der Hirten und der Gläubigen schmerzlich beunruhigt. Diesbezüglich bin ich zunächst der Ansicht, dass die notwendige und entschiedene Bewahrung des Glaubensgutes und der sakramentalen und hierarchischen Gemeinschaft an und für sich dem Dialog mit den Autoritäten über jene Aspekte des kirchlichen Lebens, die in den zivilen Bereich fallen, nicht entgegensteht. Daher bestehen dann keine besonderen Schwierigkeiten für die Annahme der von den zivilen Autoritäten erlassenen Anerkennung, wenn die Bedingung erfüllt ist, dass eine solche staatliche Anerkennung nicht die Leugnung unverzichtbarer Prinzipien des Glaubens und der kirchlichen Gemeinschaft mit sich bringt. In nicht wenigen konkreten Fällen jedoch, wenn nicht sogar fast immer, greifen im Anerkennungsverfahren Organe und Einrichtungen ein, die die beteiligten Personen dazu verpflichten, Haltungen anzunehmen, Handlungen zu setzen und Aufgaben zu übernehmen, die dem, was das Gewissen eines Katholiken gebietet, entgegengesetzt sind. Ich verstehe daher, wie schwer es fällt, unter solch verschiedenen Bedingungen und Umständen die richtige Entscheidung zu treffen. Aus diesem Grund überlässt der Heilige Stuhl – nachdem er erneut die Prinzipien dargelegt hat – die Entscheidung dem einzelnen Bischof, der, nach Anhörung seines Presbyteriums, besser imstande ist, die örtliche Situation zu kennen, die konkreten Wahlmöglichkeiten abzuwägen und die eventuellen Folgen innerhalb der diözesanen Gemeinschaft einzuschätzen. Es könnte sein, dass am Ende seine Entscheidung nicht die Zustimmung aller Priester und Gläubigen findet. Ich wünsche mir jedoch, dass sie Annahme findet, auch wenn dies unter Leid geschieht, und dass die Einheit der diözesanen Gemeinschaft mit dem eigenen Hirten aufrechterhalten wird.

Schließlich wird es gut sein, dass Bischöfe und Priester sich mit wahren Hirtenherzen mit allen Mitteln darum bemühen, keinen Anlass zu anstoßerregenden Situationen zu geben, indem sie die Gelegenheiten nutzen, um das Gewissen der Gläubigen zu bilden, und dabei besondere Aufmerksamkeit gegenüber den schwächeren Gliedern walten lassen: All dies soll in der Gemeinschaft und in brüderlichem Verständnis sowie unter Vermeidung von Urteilen und gegenseitigen Verurteilungen gelebt werden. Auch in diesem Fall muss man berücksichtigen, dass es für die Beurteilung der Sittlichkeit einer Handlung – insbesondere beim Fehlen eines wahren Freiheitsraumes – notwendig ist, außer dem objektiven Fehler mit besonderer Sorgfalt die tatsächlichen Absichten der betroffenen Person zu kennen. Jeder Fall wird daher einzeln unter Berücksichtigung der Umstände eingehend geprüft werden müssen.

Der chinesische Episkopat

8

In der Kirche, dem Volk Gottes, steht allein den geweihten Amtsträgern, die nach einer angemessenen Ausbildung und Formung in rechter Weise die heilige Weihe empfangen haben, die Ausübung des Amtes »des Lehrens, des Heiligens und des Leitens« zu. Die gläubigen Laien können mit der kanonischen Beauftragung durch den Bischof einen nützlichen kirchlichen Dienst bei der Weitergabe des Glaubens leisten.

37 Homilie anlässlich der Heiligjahrfeier der Bischöfe (8. Oktober 2000), Nr. 5: AAS 93 (2001) 28. Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche *Christus Dominus*, Nr. 6.

38 JOHANNES PAUL II., Homilie anlässlich der Heiligjahrfeier der Bischöfe (8. Oktober 2000), Nr. 4: AAS 93 (2001) 27.

In den letzten Jahren seid ihr, liebe Brüder im Bischofsamt, aus verschiedenen Gründen auf Schwierigkeiten gestoßen, da im Namen verschiedener staatlicher Organe nicht »geweihte« – zuweilen auch nicht getaufte – Personen Entscheidungen in wichtigen kirchlichen Fragen kontrollieren und treffen, einschließlich der Ernennung von Bischöfen. Folglich ist es zu einer Abwertung des Petrus- und des Bischofsamtes aufgrund einer Sicht der Kirche gekommen, nach welcher der Papst, die Bischöfe und die Priester Gefahr laufen, de facto Personen ohne Amt und ohne Amtsgewalt zu werden. Hingegen sind das Petrus- und das Bischofsamt, wie schon gesagt wurde, wesentliche und integrale Bestandteile der katholischen Lehre über die sakramentale Struktur der Kirche. Diese Natur der Kirche ist eine Gabe des Herrn JESUS, denn »er gab den einen das Apostelamt, andere setzte er als Propheten ein, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer, um die Heiligen für die Erfüllung ihres Dienstes zu rüsten, für den Aufbau des Leibes CHRISTI. So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen werden und CHRISTUS in seiner vollendeten Gestalt darstellen« (Eph 4,11-13).

Die Gemeinschaft und die Einheit – es sei mir gestattet, dies hier zu wiederholen (vgl. Nr. 5) – sind wesentliche und integrale Bestandteile der Kirche. Daher ist der Plan einer – im religiösen Bereich – vom Heiligen Stuhl »unabhängigen« Kirche unvereinbar mit der katholischen Lehre.

Ich bin mir der großen Schwierigkeiten bewusst, denen ihr in der oben genannten Situation begegnen müsst, um CHRISTUS, seiner Kirche und dem Nachfolger PETRI treu zu bleiben. Indem ich euch daran erinnere, dass – wie schon der heilige PAULUS sagte (vgl. Röm 8,35-39) – keine Schwierigkeit uns von der Liebe CHRISTI scheiden kann, vertraue ich darauf, dass ihr im Vertrauen auf die Gnade des Herrn alles Mögliche zu tun wisst, um die Einheit und die kirchliche Gemeinschaft auch unter Inkaufnahme großer Opfer zu bewahren.

Viele Mitglieder des chinesischen Episkopats, die in den letzten Jahrzehnten die Kirche geleitet haben, gaben – und geben – den eigenen Gemeinden und der Universalkirche ein leuchtendes Zeugnis. Noch einmal komme aus dem Herzen ein Hymnus des Lobes und des Dankes an den »obersten Hirten« der Herde (1 Petr 5,4): Man kann in der Tat nicht vergessen, dass viele von ihnen Verfolgung erlitten haben und in der Ausübung ihres Amtes behindert wurden und dass einige von ihnen die Kirche mit dem Vergießen des eigenen Blutes fruchtbar gemacht haben. Die neuen Zeiten und die sich daraus ergebende Herausforderung der Neuevangelisierung heben die Funktion des bischöflichen Dienstes hervor. Wie Papst JOHANNES PAUL II. den Hirten, die aus allen Teilen der Welt zur Heiligjahrfeier nach Rom gekommen waren, sagte, »trägt [an erster Stelle] der Bischof die Verantwortung, und er belebt die kirchliche Gemeinschaft sowohl im Streben nach Gemeinschaft als auch in ihren missionarischen Vorhaben. Angesichts des Relativismus und Subjektivismus, die so weite Bereiche der gegenwärtigen Kultur verschmutzen, sind die Bischöfe dazu berufen, die Einheit ihrer Gläubigen in der Lehre zu verteidigen und zu fördern. Achtsam und bemüht gegenüber allen Situationen, in denen der Glaube verlorengeht oder unbeachtet bleibt, setzen sich die Bischöfe mit aller Kraft für die Evangelisation ein. Sie bereiten Priester, Ordensleute und Laien auf diese Aufgabe vor und stellen die hierfür nötigen Mittel zur Verfügung.«³⁷

Bei demselben Anlass rief mein verehrter Vorgänger in Erinnerung, dass »der Bischof als Nachfolger der Apostel [jemand ist], für den CHRISTUS alles bedeutet. So kann er jeden Tag mit PAULUS wiederholen: ›Denn für mich ist CHRISTUS das Leben‹ (Phil 1,21). Hierfür muss er mit seinem ganzen Dasein Zeugnis ablegen. Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt: ›Ihrer apostolischen Aufgabe sollen sich die Bischöfe zuwenden als Zeugen CHRISTI vor allen Menschen‹ (Dekret *Christus Dominus*, 11).«³⁸

Hinsichtlich des bischöflichen Dienstes nehme ich die Gelegenheit wahr, um an das zu erinnern, was ich erst kürzlich gesagt habe: »Die Bischöfe [tragen] die erste Verantwortung dafür [...], dass die Kirche als Familie Gottes und als ein Ort der gegenseitigen Hilfe und der Dienstbereitschaft aufgebaut wird. Um diese Sendung erfüllen zu können, habt ihr mit der Bischofsweihe drei besondere Ämter erhalten: das *munus docendi*, das *munus sanctificandi* und das *munus regendi*, die zusammen das *munus pascendi* bilden. Insbesondere besteht die Zielsetzung des *munus regendi* im Wachstum der kirchlichen Gemeinschaft, das heißt im Aufbau einer Gemeinschaft, die einmütig festhält an der Lehre der Apostel, am Brechen des Brotes, an den Gebeten und an der Gemeinschaft. Das Leitungsamt – eben das *munus regendi* – ist eng mit den Ämtern des Lehrens und der Heiligung verbunden und bildet so für den Bischof einen wahren Akt der Liebe Gott und dem Nächsten gegenüber, der in der pastoralen Liebe zum Ausdruck kommt.«³⁹

Wie in der restlichen Welt, so wird auch in China die Kirche von Bischöfen geleitet, denen in der Bischofsweihe, die ihnen von anderen gültig geweihten Bischöfen erteilt wurde, zusammen mit dem Amt des Heiligens auch die Ämter des Lehrens und des Leitens des ihnen in den jeweiligen Teilkirchen anvertrauten Volkes übertragen wurden – mit der zugehörigen Amtsgewalt, die ihnen mittels der Gnade des Weihesakraments von Gott verliehen wurde. Die Ämter der Lehre und der Leitung »[können] jedoch ihrer Natur nach nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des [Bischofs]Kollegiums ausgeübt werden.«⁴⁰ Denn – so legt dasselbe Zweite Vatikanische Konzil präzise dar – »Glieder der Körperschaft der Bischöfe wird man durch die sakramentale Weihe und die hierarchische Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums.«⁴¹

Gegenwärtig sind alle Bischöfe der katholischen Kirche in China Söhne des chinesischen Volkes. Trotz vieler und großer Schwierigkeiten ist die katholische Kirche in China durch eine besondere Gnade des Heiligen Geistes nie des Dienstes rechtmäßiger Hirten beraubt worden, die die Apostolische Sukzession intakt bewahrt haben. Wir müssen dem Herrn für diese beständige und leidgeprüfte Anwesenheit von Bischöfen danken, die die Bischofsweihe in Übereinstimmung mit der katholischen Tradition empfangen haben, das heißt in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom, dem Nachfolger PETRI, und durch gültig und rechtmäßig geweihte Bischöfe unter Beachtung des Ritus der katholischen Kirche.

Einige von ihnen, die einer widerrechtlichen, über das Leben der Kirche ausgeübten Kontrolle nicht unterliegen wollten und wünschten, eine volle Treue zum Nachfolger PETRI und zur katholischen Lehre zu bewahren, sahen sich gezwungen, sich im Geheimen weihen zu lassen. Der Untergrund fällt nicht in die Normalität des Lebens der Kirche, und die Geschichte zeigt, dass Hirten und Gläubige dazu nur mit dem mit Leid verbundenen Wunsch greifen, den eigenen Glauben unversehrt zu bewahren und keine Einmischung von staatlichen Organen in Dingen zu dulden, die das Innerste des Lebens der Kirche betreffen. Aus diesem Grund wünscht der Heilige Stuhl, dass diese rechtmäßigen Hirten als solche von den Regierungsautoritäten auch mit zivilrechtlichen Folgen anerkannt werden können – soweit diese erforderlich sind – und dass alle Gläubigen den eigenen Glauben im gesellschaftlichen Umfeld, in dem sie leben, frei zum Ausdruck bringen können.

39 BENEDIKT XVI., Audienz für die neu ernannten Bischöfe (21. September 2006): AAS 98 (2006) 696.

40 Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, Nr. 21. Vgl. auch *Codex des kanonischen Rechtes*, can. 375 § 2.

41 Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, Nr. 22. Vgl. auch »Erläuternde Vorbemerkung«, Nr. 2.
42 *China Catholic Bishops College (CCBC)*.

Andere Hirten hingegen haben unter dem Druck besonderer Umstände eingewilligt, die Bischofsweihe ohne päpstlichen Auftrag zu empfangen, haben aber in der Folge darum gebeten, in die Gemeinschaft mit dem Nachfolger PETRI und mit den anderen Brüdern im Bischofsamt aufgenommen werden zu dürfen. In Anbetracht der Aufrichtigkeit ihrer Gesinnung und der Vielschichtigkeit der Situation sowie unter Berücksichtigung der Meinung der Bischöfe in ihrer Nähe hat der Papst ihnen kraft der eigenen Verantwortung als oberster Hirte der universalen Kirche die volle und rechtmäßige Ausübung der bischöflichen Jurisdiktion gewährt. Diese Initiative des Papstes entsprang der Kenntnis der besonderen Umstände ihrer Weihe und seiner großen pastoralen Sorge, die Wiederherstellung der vollen Einheit zu fördern. Leider sind die Priester und die Gläubigen meistens nicht entsprechend über die erfolgte Legitimierung ihres Bischofs unterrichtet worden, und dies hat zu nicht wenigen und schweren Gewissensproblemen Anlass gegeben. Darüber hinaus haben einige legitimierte Bischöfe keine Gesten vollzogen, die die erfolgte Legitimierung deutlich unter Beweis gestellt hätten. Aus diesem Grund ist es unerlässlich, dass die erfolgte Legitimierung zum geistlichen Wohl der betroffenen diözesanen Gemeinschaft in kurzer Zeit in die Öffentlichkeit gebracht wird und dass die legitimierten Bischöfe immer mehr unzweideutige Zeichen der vollen Einheit mit dem Nachfolger PETRI setzen.

Schließlich gibt es einige Bischöfe – in sehr beschränkter Zahl –, die ohne päpstlichen Auftrag geweiht wurden und die die notwendige Legitimierung nicht erbeten oder noch nicht erhalten haben. Gemäß der Lehre der katholischen Kirche sind sie als unrechtmäßige, aber gültig geweihte Bischöfe anzusehen, sofern die Gewissheit besteht, dass sie die Weihe von gültig geweihten Bischöfen empfangen haben und dass der katholische Ritus der Bischofsweihe eingehalten worden ist. Selbst wenn sie nicht in Gemeinschaft mit dem Papst stehen, üben sie daher ihren Dienst in der Spendung der Sakramente gültig aus, wenn auch in unrechtmäßiger Weise. Welch großer geistlicher Reichtum könnte der Kirche in China daraus erwachsen, wenn auch diese Hirten unter Einhaltung der notwendigen Bedingungen zur Gemeinschaft mit dem Nachfolger PETRI und mit dem ganzen katholischen Episkopat gelangten! Nicht nur ihr bischöflicher Dienst würde legitimiert werden, sondern auch ihre Gemeinschaft mit den Priestern und Gläubigen, die die Kirche in China als Teil der katholischen Kirche in Einheit mit dem Bischof von Rom und mit allen anderen Teilkirchen in der Welt betrachten, würde sich als tiefer erweisen.

In den einzelnen Nationen bilden alle rechtmäßigen Bischöfe eine Bischofskonferenz, die nach einem eigenen Statut, das nach Vorgabe des kanonischen Rechts vom Apostolischen Stuhl approbiert werden muss, geleitet wird. Solch eine Bischofskonferenz bringt die brüderliche Gemeinschaft aller Bischöfe einer Nation zum Ausdruck und behandelt Fragen der Lehre und der Pastoral, die für die ganze katholische Gemeinschaft im Land von Bedeutung sind, ohne sich aber in die Ausübung der ordentlichen und unmittelbaren Gewalt jedes Bischofs in seiner eigenen Diözese einzumischen. Ferner unterhält jede Bischofskonferenz angemessene und nützliche Kontakte mit den örtlichen zivilen Autoritäten, auch um die Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat zu fördern. Dabei ist jedoch klar, dass eine Bischofskonferenz in Fragen des Glaubens und des glaubensgemäßen Lebens (*fides et mores*, sakramentales Leben), die ausschließlich in die Zuständigkeit der Kirche fallen, keiner zivilen Autorität unterstellt sein kann.

Im Lichte der oben dargelegten Prinzipien kann das Kollegium der katholischen Bischöfe Chinas⁴² in seiner gegenwärtigen Form vom Apostolischen Stuhl nicht als Bischofskonferenz anerkannt werden: Die »Untergrundbischöfe«, das heißt die von der Regierung nicht anerkannten Bischöfe, die in Gemeinschaft mit dem Papst stehen, gehören ihm nicht an; es schließt Bischöfe ein, die weiterhin unrechtmäßig sind, und es richtet sich nach Statuten, die Elemente enthalten, die mit der katholischen Lehre unvereinbar sind.

Bischofsernennungen

9

Wie euch allen bekannt ist, liegt eines der heikelsten Probleme in den Beziehungen des Heiligen Stuhls mit den Autoritäten eures Landes in der Frage der Bischofsernennungen. Einerseits kann man verstehen, dass die Regierungsautoritäten in Anbetracht der gesellschaftlichen Auswirkungen, die dieses Amt – in China wie in der restlichen Welt – auch im zivilen Bereich besitzt, bei der Auswahl derer aufmerken, die die wichtige Rolle der Leiter und Hirten der örtlichen katholischen Gemeinden ausüben werden. Andererseits verfolgt der Heilige Stuhl mit besonderer Sorgfalt die Ernennung der Bischöfe, weil diese das Herz des Lebens der Kirche selbst berührt, da die Ernennung der Bischöfe durch den Papst die Gewährleistung der Einheit der Kirche und der hierarchischen Gemeinschaft ist. Aus diesem Grund legt der Codex des kanonischen Rechtes (vgl. Canon 1382) schwere Strafen fest sowohl für den Bischof, der freiwillig die Bischofsweihe ohne apostolischen Auftrag spendet, als auch für den Empfänger: Eine solche Weihe stellt in der Tat eine schmerzhafteste Wunde in der kirchlichen Gemeinschaft dar und ist eine schwere Verletzung der kanonischen Ordnung.

Wenn der Papst den apostolischen Auftrag zur Weihe eines Bischofs erteilt, übt er seine höchste geistliche Autorität aus – eine Autorität und ein Handeln, welche streng im religiösen Bereich angesiedelt bleiben. Es geht hier also nicht um eine politische Autorität, die sich unrechtmäßigerweise in die inneren Angelegenheiten eines Staates einmischen und seine Souveränität verletzen würde.

Die Ernennung von Hirten für eine bestimmte religiöse Gemeinschaft wird auch in internationalen Dokumenten als ein konstitutives Element für die volle Ausübung des Rechts auf Religionsfreiheit verstanden.⁴³ Der Heilige Stuhl möchte bei der Ernennung der Bischöfe ganz frei sein;⁴⁴ daher hoffe ich in Anbetracht des in jüngerer Zeit beschrittenen besonderen Weges der Kirche in China darauf, dass eine Vereinbarung mit der Regierung gefunden werde, um einige Fragen sowohl bezüglich der Auswahl der Kandidaten für das Bischofsamt zu lösen als auch bezüglich der Bekanntgabe der Bischofsernennungen sowie der Anerkennung – für die, soweit notwendigen, zivilrechtlichen Folgen – der neuen Bischöfe seitens der staatlichen Autoritäten.

43 Auf weltweiter Ebene sei zum Beispiel auf die Anordnungen des Artikels 18, Paragraph 1 des *International Covenant on Civil and Political Rights* vom 16. Dezember 1966 verwiesen (»Everyone shall have the right to freedom of thought, conscience and religion. This right shall include freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice, and freedom, either individually or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in worship, observance, practice and teaching«) und auf die verbindliche Interpretation für die Mitgliedsstaaten, die das Menschenrechtskomitee der Vereinten Nationen in »General Comment, No. 22« (Nr. 4) vom 30. Juli 1993 dazu vorgelegt hat (»the practice and teaching of religion or belief includes acts integral to the conduct by reli-

gious groups of their basic affairs, such as the freedom to choose their religious leaders, priests and teachers, the freedom to establish seminaries or religious schools and the freedom to prepare and distribute religious texts or publications«). Auf regionaler Ebene sei dann zum Beispiel auf die folgenden Verpflichtungen verwiesen, die im Wiener Treffen der Vertreter der Teilnehmerstaaten der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) angenommen wurden: »Um die Freiheit des Einzelnen zu gewährleisten, sich zu seiner Religion oder Überzeugung zu bekennen und diese auszuüben, werden die Teilnehmerstaaten unter anderem [...] das Recht dieser religiösen Gemeinschaften achten, [...] sich nach ihrer eigenen hierarchischen und institutionellen Struktur zu organisieren, ihr Personal in Übereinstimmung

mit ihren jeweiligen Erfordernissen und Normen sowie mit etwaigen zwischen ihnen und ihrem Staat freiwillig vereinbarten Regelungen auszuwählen, zu ernennen und auszutauschen [...]« (Abschlussdokument 1989, Prinzip Nr. 16 des Abschnitts »Fragen der Sicherheit in Europa«). Vgl. auch Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, Nr. 4.

44 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche *Christus Dominus*, Nr. 20.

45 Diesbezüglich sei auf die entsprechenden Normen des *Codex des kanonischen Rechtes* (vgl. can. 378) verwiesen.

46 Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, Nr. 23.

47 Vgl. *Codex des kanonischen Rechtes*, cann. 265-272.

Schließlich möchte ich hinsichtlich der Auswahl der Kandidaten für das Bischofsamt, auch wenn ich eure diesbezüglichen Schwierigkeiten kenne, an die Notwendigkeit erinnern, dass diese würdige, von den Gläubigen geachtete und geliebte Priester und Vorbilder eines Lebens aus dem Glauben sein mögen und dass sie eine gewisse Erfahrung im seelsorglichen Dienst besitzen und daher besser geeignet sind, um der schweren Verantwortung eines Hirten der Kirche gerecht zu werden.⁴⁵ Falls es in einer Diözese unmöglich sein sollte, passende Kandidaten für die Besetzung des bischöflichen Stuhls zu finden, kann die Zusammenarbeit mit den Bischöfen der benachbarten Diözesen helfen, geeignete Kandidaten zu ermitteln.

Zweiter Teil

Orientierungen für das pastorale Leben

Sakramente, Leitung der Diözesen, Pfarreien

10

In letzter Zeit sind Schwierigkeiten aufgetreten im Zusammenhang mit Einzelinitiativen von Hirten, Priestern und gläubigen Laien, die, bewegt von einem großherzigen seelsorglichen Eifer, nicht immer die Aufgaben und Verantwortlichkeiten anderer beachtet haben.

Diesbezüglich erinnert uns das Zweite Vatikanische Konzil daran, dass die einzelnen Bischöfe, wenn sie einerseits »als Glieder des Bischofskollegiums und rechtmäßige Nachfolger der Apostel [...] aufgrund von CHRISTI Stiftung und Vorschrift zur Sorge für die Gesamtkirche gehalten [sind]«, andererseits »ihr Hirtenamt über den ihnen anvertrauten Teil des Gottesvolkes, nicht über andere Kirchen und nicht über die Gesamtkirche aus[üben].«⁴⁶

Angesichts gewisser Probleme, die in den letzten Jahren in verschiedenen diözesanen Gemeinschaften aufgetreten sind, scheint es mir ferner eine Pflicht zu sein, an die kanonische Vorschrift zu erinnern, nach der jeder Kleriker in einer Teilkirche oder in einem Institut des gottgeweihten Lebens inkardiniert sein muss und seinen Dienst in Gemeinschaft mit dem Diözesanbischof ausüben muss. Nur aus gerechten Gründen kann ein Kleriker Dienst in einer anderen Diözese tun, aber immer nach vorheriger Vereinbarung der beiden Diözesanbischofe, das heißt des Diözesanbischofs der Teilkirche, in der er inkardiniert ist, und des Bischofs jener Teilkirche, für deren Dienst er bestimmt wurde.⁴⁷

Ihr habt euch sodann bei nicht wenigen Anlässen die Frage nach der Konzelebration der Eucharistie gestellt. Diesbezüglich erinnere ich daran, dass diese als Bedingungen das Bekenntnis desselben Glaubens und die hierarchische Gemeinschaft mit dem Papst und mit der Universalkirche voraussetzt. Es ist daher legitim, mit Bischöfen und Priestern zu konzelebrieren, die in Gemeinschaft mit dem Papst stehen, auch wenn diese von den zivilen Autoritäten anerkannt sind und Beziehungen mit vom Staat gewollten, nicht zur kirchlichen Struktur gehörenden Organen und Einrichtungen unterhalten, vorausgesetzt – wie oben gesagt wurde (vgl. Nr. 7, Absatz 8) –, dass die Anerkennung und die Beziehung nicht die Leugnung von unverzichtbaren Prinzipien des Glaubens und der kirchlichen Gemeinschaft mit sich bringen.

Auch die gläubigen Laien, die von einer aufrichtigen Liebe zu CHRISTUS und zur Kirche beseelt sind, sollen nicht zögern, an der Eucharistie teilzunehmen, die von Bischöfen und Priestern gefeiert wird, die in voller Gemeinschaft mit dem Nachfolger PETRI stehen und von den staatlichen Autoritäten anerkannt sind. Dasselbe gilt für alle anderen Sakramente.

Immer im Licht der Prinzipien der katholischen Lehre müssen die Probleme gelöst werden, die mit jenen Bischöfen auftreten, die, wenn auch unter Einhaltung des katholischen Ritus der Bischofsweihe, jedoch ohne päpstlichen Auftrag geweiht worden sind. Ihre Weihe ist – wie ich schon gesagt habe (vgl. Nr. 8, Absatz 12) – unerlaubt, aber gültig, so wie die von ihnen erteilten Priesterweihen und auch die von solchen Bischöfen und Priestern gespendeten Sakramente gültig sind. Unter Berücksichtigung dessen müssen daher die Gläubigen für die Eucharistiefeier und die übrigen Sakramente nach Möglichkeit Bischöfe und Priester suchen, die in Gemeinschaft mit dem Papst stehen: Wenn dies nicht ohne schwere Unannehmlichkeiten für sie machbar sein sollte, können sie sich, wenn es ihr geistliches Wohl erfordert, auch an jene wenden, die nicht in Gemeinschaft mit dem Papst stehen.

Schließlich halte ich es für angebracht, eure Aufmerksamkeit auf das zu lenken, was die kanonische Gesetzgebung vorsieht, um den Diözesanbischöfen bei der Erfüllung ihrer eigenen Hirtenaufgabe zu helfen. Jeder Diözesanbischof ist aufgefordert, von den unerlässlichen Mitteln der Gemeinschaft und der Zusammenarbeit innerhalb der diözesanen katholischen Gemeinschaft Gebrauch zu machen: die Diözesankurie, der Priesterrat, das Konsultorenkollegium, der Diözesanpastoralrat und der Diözesanvermögensverwaltungsrat. Diese Organe bringen die Gemeinschaft zum Ausdruck, sie fördern die Teilhabe an der gemeinsamen Verantwortung und sind von großer Hilfe für die Hirten, die sich in dieser Weise der brüderlichen Mitarbeit der Priester, der gottgeweihten Personen und der gläubigen Laien bedienen können.

Dasselbe gilt für die verschiedenen Räte, die das kanonische Recht für die Pfarreien vorsieht: pfarrlicher Pastoralrat und pfarrlicher Vermögensverwaltungsrat.

Sowohl für die Diözesen als auch für die Pfarreien heißt es, besonderes Augenmerk auf die zeitlichen – beweglichen und unbeweglichen – Güter der Kirche zu richten, die im zivilen Bereich auf den Namen der Diözese oder der Pfarrei und niemals auf den Namen einzelner Personen (das heißt des Bischofs, des Pfarrers oder einer Gruppe von Gläubigen) registriert werden müssen. Gleichzeitig behält die herkömmliche pastorale und missionarische Orientierung ihre volle Gültigkeit, die im Grundsatz »nihil sine Episcopo« zusammengefasst ist.

Aus der Analyse der oben dargelegten Problemstellungen ergibt sich mit Deutlichkeit, dass eine wahre Lösung derselben in der Förderung der Gemeinschaft wurzelt, die von CHRISTUS, dem Abbild der Liebe des Vaters, der gleichsam ihre Quelle ist, Stärke und Schwung bezieht. Die Liebe, die immer über allem ist (vgl. 1 Kor 13,1-12), wird die Kraft und der Maßstab in der seelsorglichen Arbeit zum Aufbau einer kirchlichen Gemeinschaft sein, die den auferstandenen CHRISTUS dem Menschen von heute gegenwärtig macht.

Die Kirchenprovinzen

11

Während der letzten fünfzig Jahre sind im zivilen Bereich zahlreiche verwaltungsmäßige Änderungen eingetreten. Dies hat auch verschiedene Kirchenbezirke betroffen, die aufgehoben oder zusammengelegt wurden oder die in ihrer territorialen Gestalt auf der Grundlage der zivilen Verwaltungsbezirke verändert wurden. Diesbezüglich möchte ich bekräftigen, dass der Heilige Stuhl bereit ist, die gesamte Frage der Kirchenbezirke und Kirchenprovinzen in einem offenen und konstruktiven Dialog mit dem chinesischen Episkopat und – soweit angebracht und nützlich – mit den Regierungsautoritäten anzugehen.

48 Für eine Betrachtung über die Lehre und Spiritualität des Priestertums und über das Charisma des

Zölibats verweise ich auf meine Ansprache an die Römische Kurie (22. Dezember 2006): *L'Osservatore*

Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 5. Januar 2007, 7-8.

Die katholischen Gemeinschaften

12

Mir ist wohl bekannt, dass die auf dem weiten chinesischen Territorium verstreuten diözesanen und pfarrlichen Gemeinschaften eine besondere Lebendigkeit des christlichen Lebens, des Glaubenszeugnisses und seelsorglicher Initiativen erkennen lassen. Es ist für mich tröstlich festzustellen, dass die Bischöfe, die Priester, die gottgeweihten Personen und die gläubigen Laien trotz der vergangenen und gegenwärtigen Schwierigkeiten ein tiefes Bewusstsein bewahrt haben, in Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit allen katholischen Gemeinden in der Welt lebendige Glieder der Universalkirche zu sein. In ihrem Herzen wissen sie, was es heißt, katholisch zu sein. Und genau diesem katholischen Herzen muss auch der Einsatz entspringen, um sowohl innerhalb der einzelnen Gemeinden als auch in den Beziehungen zu den anderen Gemeinden jenen Geist der Gemeinschaft, des Verständnisses und der Vergebung deutlich zu machen und wirksam werden zu lassen, der – wie oben gesagt wurde (vgl. Nr. 5, Absatz 4, und Nr. 6) – das sichtbare Siegel einer wahren christlichen Existenz ist. Ich bin mir sicher, dass der Geist CHRISTI, so wie er den Gemeinden geholfen hat, den Glauben in Zeiten der Verfolgung lebendig zu erhalten, auch heute allen Katholiken helfen wird, in der Einheit zu wachsen.

Ich habe bereits darauf hingewiesen (vgl. Nr. 2, Absatz 1, und Nr. 4, Absatz 1), dass es den Mitgliedern der katholischen Gemeinschaft in eurem Land – insbesondere den Bischöfen, den Priestern und den gottgeweihten Personen – leider noch nicht gestattet ist, bestimmte Aspekte ihrer Zugehörigkeit zur Kirche und ihrer hierarchischen Gemeinschaft mit dem Papst voll und auch auf sichtbare Weise zu leben und zum Ausdruck zu bringen, insofern ihnen freie Kontakte mit dem Heiligen Stuhl und mit anderen katholischen Gemeinschaften in den verschiedenen Ländern in der Regel verwehrt sind. Es stimmt, dass gegenüber der Vergangenheit die Kirche in den letzten Jahren größere Religionsfreiheit genießt. Trotzdem kann man nicht leugnen, dass weiterhin schwere Einschränkungen bestehen bleiben, die den Kernbereich des Glaubens berühren und zu einem gewissen Maß die Seelsorge behindern. In diesem Zusammenhang erneuere ich den Wunsch (vgl. Nr. 4, Absatz 2-4), dass im Rahmen eines respektvollen und offenen Dialogs zwischen dem Heiligen Stuhl und den chinesischen Bischöfen auf der einen Seite und den Regierungsautoritäten auf der anderen Seite die genannten Schwierigkeiten überwunden werden können und man so zu einer gewinnbringenden Einigung gelangt, die der katholischen Gemeinschaft und dem gesellschaftlichen Zusammenleben zum Nutzen gereichen wird.

Die Priester

13

Sodann möchte ich mich besonders den Priestern zuwenden – vor allem den in den letzten Jahren geweihten Priestern – und eine Einladung an sie richten, die mit großer Hochherzigkeit den Weg des Seelsorgedienstes eingeschlagen haben. Mir scheint, dass die gegenwärtige kirchliche und gesellschaftspolitische Situation immer dringender erfordert, aus den Quellen der priesterlichen Spiritualität Licht und Kraft zu schöpfen. Es sind dies die Liebe zu Gott, die bedingungslose Nachfolge CHRISTI, die Leidenschaft für die Verkündigung des Evangeliums, die Treue zur Kirche und der großherzige Dienst am Nächsten.⁴⁸ Wie könnte man hier als allen geltende Ermutigung nicht an die leuchtenden Gestalten jener Bischöfe und Priester erinnern, die in den schwierigen Jahren der jüngeren Vergangenheit eine unerschütterliche Liebe zur Kirche bezeugt haben – auch mit der Hingabe des eigenen Lebens für die Kirche und für CHRISTUS!

Liebe Priester! Ihr, die ihr »den ganzen Tag über die Last der Arbeit und die Hitze« (Mt 20,12) ertragt, die ihr Hand an den Pflug gelegt habt und nicht zurückblickt (vgl. Lk 9,62), denkt an die Orte, wo die Gläubigen sehnsuchtsvoll auf einen Priester warten, einen solchen seit vielen Jahren vermissen und nicht aufhören, seine Anwesenheit herbeizuwünschen. Ich weiß sehr wohl, dass es unter euch Mitbrüder gibt, die sich mit schwierigen Zeiten und Situationen auseinandersetzen mussten und Positionen eingenommen haben, die vom kirchlichen Gesichtspunkt aus nicht immer nachvollziehbar waren, und die trotz allem wünschen, in die volle Gemeinschaft der Kirche zurückzukehren. Im Geiste jener tiefen Versöhnung, zu der mein verehrter Vorgänger die Kirche in China wiederholt aufgerufen hat,⁴⁹ wende ich mich an die Bischöfe, die in Gemeinschaft mit dem Nachfolger PETRI stehen, damit sie in väterlicher Gesinnung Fall für Fall prüfen und einem solchen Wunsch eine rechte Antwort geben – wenn notwendig unter Anrufung des Apostolischen Stuhls. Ich denke, als Zeichen dieser erhofften Versöhnung gibt es keine bedeutungsvollere Geste, als – anlässlich des Priestertages am Gründonnerstag, wie es in der Universalkirche der Fall ist, oder zu einem anderen Anlass, der dafür als besser geeignet erachtet wird – gemeinsam das Bekenntnis des Glaubens zu erneuern, zum Zeugnis der erlangten vollen Gemeinschaft, zur Erbauung des eurer Hirtensorge anvertrauten heiligen Volkes Gottes und zum Lob der Heiligsten Dreifaltigkeit.

Ich bin mir bewusst, dass auch in China, wie in der übrigen Kirche, Bedarf an einer angemessenen Fort- und Weiterbildung des Klerus besteht. Aus dieser Erkenntnis richte ich an euch Bischöfe die Einladung, in eurer Eigenschaft als Verantwortliche der kirchlichen Gemeinschaften besonders an den jungen Klerus zu denken, der in zunehmendem Maße neuen pastoralen Herausforderungen ausgesetzt ist, die in Verbindung mit den Erfordernissen des Auftrags zur Evangelisierung einer so vielschichtigen Gesellschaft wie der gegenwärtigen chinesischen stehen. Daran hat Papst JOHANNES PAUL II. erinnert: Die Weiterbildung der Priester ist »ein Erfordernis, das dem Geschenk des sakramentalen Amtes selbst innewohnt und sich zu jeder Zeit als notwendig offenbart. Heute erweist sie sich aber als besonders dringlich, nicht nur aufgrund der rasanten gesellschaftlichen und kulturellen Veränderung der Menschen und der Völker, unter denen das Priesteramt vollzogen wird, sondern auch wegen der ›Neuevangelisierung‹, die den wesentlichen und unaufschiebbaren Auftrag der Kirche am Ende des zweiten Jahrtausends darstellt.«⁵⁰

Die Berufungen und die religiöse Ausbildung

14

Während der letzten fünfzig Jahre hat es in der Kirche in China nie an einer reichen Blüte an Berufungen zum Priestertum und zum gottgeweihten Leben gefehlt. Dafür muss man dem Herrn Dank sagen, denn es handelt sich hier um ein Zeichen der Lebendigkeit und um einen Grund zur Hoffnung. Im Laufe der Jahre sind dann viele heimische Ordensgemeinschaften entstanden: Die Bischöfe und die Priester wissen aus Erfahrung, wie unerlässlich der Beitrag der Ordensfrauen in der Katechese und im pfarrlichen Leben in all seinen Formen ist. Darüber hinaus ist die Sorge gegenüber den Bedürftigen, die auch in Zusammenarbeit mit den zivilen Autoritäten geleistet wird, Ausdruck jener Liebe und jenes

⁴⁹ Vgl. JOHANNES PAUL II., Botschaft an die Kirche in China zum 70. Jahrestag der Weihe der ersten Gruppe von chinesischen Bischöfen in Rom und zum 50. Jahrestag der Errichtung der

kirchlichen Hierarchie in China *La memoria liturgica* (3. Dezember 1996), Nr. 4: AAS 89 (1997) 256.

⁵⁰ Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Pastores dabo vobis* (25. März 1992), Nr. 70: AAS 84 (1992) 782.

⁵¹ Ebd., Nr. 29: AAS 84 (1992) 704.

Dienstes am Nächsten, die das glaubwürdigste Zeugnis für die Kraft und die Lebendigkeit des Evangeliums JESU sind.

Ich bin mir aber bewusst, dass diese Blüte heute von nicht wenigen Schwierigkeiten begleitet wird. Daher ergibt sich die Notwendigkeit sowohl einer sorgfältigeren Unterscheidung der Berufungen seitens der kirchlichen Verantwortlichen als auch einer gründlicheren Erziehung und Ausbildung der Anwärter für das Priestertum und für das Ordensleben. Trotz der Unzulänglichkeit der zur Verfügung stehenden Mittel muss man sich für die Zukunft der Kirche in China darum bemühen, dass einerseits eine besondere Sorgfalt in der Pflege der Berufungen und andererseits eine in menschlicher, spiritueller, philosophisch-theologischer und pastoraler Hinsicht solidere Ausbildung, die in den Seminaren und in den Ordensinstituten zu erfolgen hat, gewährleistet wird.

Diesbezüglich verdient die Erziehung der Priesteramtskandidaten zum zölibatären Leben eine besondere Erwähnung. Es ist wichtig, dass die Seminaristen lernen, den Zölibat als kostbares Geschenk Gottes und als eminent eschatologisches Zeichen zu leben und zu schätzen, der eine ungeteilte Liebe zu Gott und zu seinem Volk bezeugt und den Priester JESUS CHRISTUS, dem Haupt und Bräutigam der Kirche, gleichgestaltet. Dieses Geschenk ist in der Tat auf hervorragende Weise »Ausdruck des priesterlichen Dienstes an der Kirche in und mit dem Herrn«⁵¹ und stellt einen prophetischen Wert für die Welt von heute dar.

Hinsichtlich der Ordensberufung ist es im gegenwärtigen Kontext der Kirche in China notwendig, dass ihre beiden Dimensionen immer leuchtender erscheinen: und zwar einerseits das Zeugnis des Charismas der gänzlichen Weihe an CHRISTUS durch die Gelübde der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams und andererseits die Antwort auf das Erfordernis, das Evangelium in den heutigen geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen des Landes zu verkünden.

Die gläubigen Laien und die Familie

15

In den sehr schwierigen Zeiten der jüngeren Geschichte der katholischen Kirche in China haben die gläubigen Laien sowohl als Einzelne und in der Familie wie auch als Mitglieder geistlicher und apostolischer Bewegungen völlige Treue zum Evangelium gezeigt, wobei sie für die eigene Treue zu CHRISTUS auch persönlich bezahlt haben. Ihr Laien seid auch heute dazu berufen, das Evangelium in eurem Leben Fleisch werden zu lassen und durch einen großzügigen und tatkräftigen Dienst für das Wohl des Volkes und die Entwicklung des Landes Zeugnis zu geben: und diesen Auftrag erfüllt ihr mit einem Leben als ehrliche Bürger und als aktive und mitverantwortliche Mitarbeiter bei der Verbreitung des Wortes Gottes in eurer ländlichen oder städtischen Umgebung. Ihr, die ihr in der jüngsten Vergangenheit mutige Glaubenszeugen gewesen seid, bleibt die Hoffnung der Kirche für die Zukunft! Dies erfordert eure immer besser motivierte Teilnahme in allen Bereichen des Lebens der Kirche in Gemeinschaft mit euren jeweiligen Hirten.

Da die Zukunft der Menschheit über die Familie geht, halte ich es für unverzichtbar und dringlich, dass die Christgläubigen die Werte der Familie fördern und die familiären Erfordernisse schützen. Die Laien kennen im Glauben ganz und gar den wunderbaren Plan Gottes mit der Familie. Sie haben daher einen Grund mehr, diesen konkreten und anspruchsvollen Auftrag zu übernehmen: Die Familie ist in der Tat »jene natürliche Umgebung, die den jungen Generationen ermöglicht, die personale und soziale Reife zu erlangen. Die Familie trägt das Erbe der Menschheit selbst in sich, denn durch sie wird das Leben von Generation zu Generation weitergegeben. In den asiatischen Kulturen nimmt die Familien-

gemeinschaft eine wichtige Stellung ein, und familiäre Werte wie die respektvolle Haltung der Kinder den Eltern gegenüber, liebevolle Fürsorge für die Alten und Kranken, die Liebe für die Kleinen und die Eintracht untereinander sind, wie die Synodenväter hervorheben, in allen Kulturen und Religionen Asiens hochgeschätzt.⁵²

Die oben erwähnten Werte sind Teil des bedeutenden chinesischen kulturellen Umfelds; dennoch fehlt es auch in eurem Land nicht an Kräften, die auf verschiedene Weise negativ auf die Familie einwirken. Daher muss die Kirche in China, die sich bewusst ist, dass das Wohl der Gesellschaft und ihr eigenes mit dem Wohl der Familie eng verbunden sind,⁵³ stärker und überzeugender ihre Sendung verspüren, allen den Plan Gottes hinsichtlich von Ehe und Familie zu verkünden, um deren volle Lebenskraft zu sichern.⁵⁴

Die christliche Initiation der Erwachsenen

16

Die jüngste Geschichte der Kirche in China weist eine hohe Zahl von Erwachsenen auf, die auch dank des Zeugnisses der örtlichen christlichen Gemeinschaft zum Glauben gekommen sind. Ihr Hirten seid aufgerufen, in besonderer Weise für die christliche Initiation dieser Personen durch eine entsprechende und ernsthafte Zeit des Katechumenats Sorge zu tragen. Ein solches Katechumenat soll ihnen helfen und sie darauf vorbereiten, ein Leben als Jünger CHRISTI zu führen.

In diesem Zusammenhang möchte ich daran erinnern, dass Evangelisierung niemals nur bloße intellektuelle Weitergabe des Glaubens bedeutet, sondern auch Lebenserfahrung, Reinigung und Umwandlung der ganzen eigenen Existenz sowie ein gemeinschaftlich beschrittener Weg. Nur so kann eine rechte Beziehung zwischen Denken und Leben hergestellt werden.

Mit Blick auf die Vergangenheit muss man leider feststellen, dass viele Erwachsene nicht immer ausreichend in die vollständige Wahrheit des christlichen Lebens eingeführt wurden und auch den Reichtum der Erneuerung nicht kennengelernt haben, die das Zweite Vatikanische Konzil mit sich gebracht hat. Daher scheint es dringend notwendig, ihnen eine solide und gründliche christliche Bildung und Formung anzubieten – auch in der Form eines Katechumenats nach der Taufe.⁵⁵

52 JOHANNES PAUL II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Asia* (6. November 1999), Nr. 46: AAS 92 (2000) 521. Vgl. BENEDIKT XVI., Fünftes Welttreffen der Familien in Spanien (Valencia, 8. Juli 2006): »Die Familie ist ein notwendiges Gut für die Völker, ein unverzichtbares Fundament für die Gesellschaft und ein großer Schatz für die Eheleute während ihres ganzen Lebens. Sie ist ein unersetzliches Gut für die Kinder, die Frucht der Liebe und der großherzigen Ganzhingabe der Eltern sein sollen. Die ganze Wahrheit der Familie zu verkünden, die auf die Ehe als ›Hauskirche und Heiligtum des Lebens‹ gegründet ist, dafür tragen alle eine große Verantwortung. [...] CHRISTUS hat offenbart, was stets die höchste Quelle des Lebens für alle und daher auch für die Familie ist: ›Das ist mein Gebot: Liebt einander,

so wie ich euch geliebt habe. Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt« (Joh 15, 12-13). Die Liebe Gottes hat sich in der Taufe über uns ergossen. Deshalb sind die Familien dazu berufen, diese Vollkommenheit der Liebe zu leben, denn der Herr macht sich zum Garanten dafür, dass uns das möglich ist durch die menschliche Liebe, feinfühlig, zärtlich, barmherzig wie die Liebe CHRISTI«: AAS 98 (2006) 591-592.

53 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, Nr. 47.

54 Vgl. JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* (22. November 1981), Nr. 3: AAS 74 (1982) 84.

55 Wie die Synodenväter der VII. Ordentlichen Generalversammlung der

Bischofssynode (1.-30. Oktober 1987) sagten, kann in der Ausbildung der Christen »auch eine Katechese nach der Taufe, nach der Art eines Katechumenats von Hilfe sein. Sie soll einige wesentliche Elemente aus dem Ritus der christlichen Einführung für Erwachsene aufnehmen und so dazu beitragen, die immensen außerordentlichen Reichtümer und Verantwortungen der Taufe zu verstehen und zu verwirklichen«: JOHANNES PAUL II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christifideles laici* (30. Dezember 1988), Nr. 61: AAS 81 (1989) 514. Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nrn. 1230-1231. 56 Homilie auf dem Berg der Seligpreisungen (Israel, 24. März 2000), Nr. 5: *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 7. April 2000, 11.

Die missionarische Berufung

17

Die Kirche ist immer und überall missionarisch und als solche berufen, das Evangelium zu verkünden und zu bezeugen. Auch die Kirche in China muss in ihrem Herzen den missionarischen Eifer ihres Gründers und Meisters spüren.

Als sich JOHANNES PAUL II. im Heiligen Jahr 2000 an die jugendlichen Pilger auf dem Berg der Seligpreisungen wandte, sagte er: »Vor seiner Himmelfahrt gab JESUS seinen Jüngern einen Auftrag und eine Zusicherung: ›Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern [...] Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt‹ (Mt 28,18-20). Zweitausend Jahre lang haben die Jünger CHRISTI diesen Auftrag erfüllt. Jetzt, an der Schwelle des dritten Jahrtausends, seid ihr an der Reihe. Jetzt liegt es bei euch, in die Welt hinauszugehen und die Botschaft von den Zehn Geboten und den Seligpreisungen zu predigen. Wenn Gott spricht, dann spricht er von Dingen, die für jeden Menschen von größter Wichtigkeit sind, für die Menschen des 21. Jahrhunderts nicht weniger als für die des ersten Jahrhunderts. Die Zehn Gebote und die Seligpreisungen sprechen von Wahrheit und Güte, von Gnade und Freiheit: von allem, was zum Eintritt in CHRISTI Reich nötig ist.«⁵⁶

Nun, liebe chinesische Jünger des Herrn, kommt euch die Aufgabe zu, mutige Apostel dieses Reiches zu sein. Ich bin gewiss, dass eure Antwort stark und großmütig sein wird.

Schluss

Aufhebung von Befugnissen und pastoralen Weisungen

18

In Anbetracht von, erstens, einigen positiven Entwicklungen der Lage der Kirche in China und, zweitens, der besseren Möglichkeiten und der Erleichterungen im Bereich der Kommunikation und schließlich auch in Anbetracht der Bitten, die verschiedene Bischöfe und Priester an den Heiligen Stuhl gerichtet haben, hebe ich mit diesem Schreiben alle Befugnisse auf, die gewährt wurden, um den besonderen, in wahrhaft schweren Zeiten aufgetretenen pastoralen Erfordernissen zu begegnen.

Dasselbe gilt bezüglich der älteren und neueren Weisungen pastoraler Natur. Die Lehrgrundsätze, die sie angeregt hatten, finden nun Anwendung in den im vorliegenden Schreiben enthaltenen Vorgaben.

Gebetstag für die Kirche in China

19

Liebe Hirten und alle Gläubige, der 24. Mai, der liturgische Gedenktag der Allerseligsten Jungfrau MARIA unter dem Titel Hilfe der Christen – die sich im Marienheiligum von Sheshan in Shanghai so großer Verehrung erfreut –, könnte in Zukunft den Katholiken auf der ganzen Welt Gelegenheit bieten, sich im Gebet mit der Kirche in China zu vereinen.

Ich möchte, dass dieses Datum für euch ein Tag des Gebets für die Kirche in China werde. Ich ermuntere euch, ihn zur Erneuerung eurer Gemeinschaft des Glaubens an den Herrn JESUS CHRISTUS und der Treue zum Papst zu feiern. Dabei werdet ihr darum beten, dass die Einheit unter euch stets größer und sichtbarer werde. Ferner erinnere ich euch an das Gebot der Liebe, das JESUS uns gegeben hat, damit wir unsere Feinde lieben und für die beten, die uns verfolgen. Gleichfalls erinnere ich an die Aufforderung des heiligen Apostels PAULUS: »Vor allem fordere ich zu Bitten und Gebeten, zu Fürbitte und Danksagung

auf, und zwar für alle Menschen, für die Herrscher und für alle, die Macht ausüben, damit wir in aller Frömmigkeit und Rechtschaffenheit ungestört und ruhig leben können. Das ist recht und gefällt Gott, unserem Retter; er will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2,1-4).

Am selben Tag werden die Katholiken auf der ganzen Welt – insbesondere jene chinesischer Herkunft – ihre brüderliche Solidarität und Sorge für euch bekunden, indem sie den Herrn der Geschichte um die Gabe der Beharrlichkeit im Zeugnis bitten, wohl wissend, dass eure vergangenen und gegenwärtigen Leiden für den heiligen Namen JESU und eure furchtlose Treue zu Seinem Stellvertreter auf Erden belohnt werden, auch wenn es zuweilen scheinen mag, dass alles traurig scheidet.

Abschließender Gruß

20

Am Ende dieses Briefes wünsche ich euch, liebe Hirten der katholischen Kirche in China, euch Priestern, gottgeweihten Männern und Frauen und gläubigen Laien, dass ihr »voll Freude« seid, »obwohl ihr jetzt vielleicht kurze Zeit unter mancherlei Prüfungen leiden müsst. Dadurch soll sich euer Glaube bewähren, und es wird sich zeigen, dass er wertvoller ist als Gold, das im Feuer geprüft wurde und doch vergänglich ist. So wird (eurem Glauben) Lob, Herrlichkeit und Ehre zuteil bei der Offenbarung JESU CHRISTI« (1 Petr 1,6-7).

Die Allerseligste Jungfrau MARIA, Mutter der Kirche und Königin Chinas, die in der Stunde des Kreuzes in der Stille der Hoffnung auf den Morgen der Auferstehung zu warten verstand, begleite euch mit ihrer mütterlichen Sorge und halte gemeinsam mit dem heiligen JOSEF und den zahlreichen heiligen Märtyrern Chinas Fürbitte für euch alle.

Gerne versichere ich euch meines beständigen Gebetes und denke mit inniger Zuwendung auch an die betagten Menschen, an die Kranken, an die Kinder und Jugendlichen eures edlen Landes, und ich segne euch von Herzen.

*Gegeben zu Rom, bei Sankt Peter,
am 27. Mai 2007, Pfingstsonntag,
im dritten Jahr meines Pontifikats.*

BENEDICTUS PP XVI

Erläuternde Anmerkung – Presseamt des heiligen Stuhls

Mit dem »Brief an die Bischöfe, die Priester, die Personen des gottgeweihten Lebens und an die gläubigen Laien der katholischen Kirche in der Volksrepublik China«, der das Datum vom Pfingstsonntag trägt, möchte Papst BENEDIKT XVI. seine Liebe und seine Nähe zu den Katholiken in China zum Ausdruck bringen. Er tut dies zweifelsohne in seiner Eigenschaft als Nachfolger PETRI und oberster Hirte der Universalkirche.

Zwei Grundgedanken treten im Text hervor: einerseits eine tiefe Zuneigung zur ganzen katholischen Gemeinschaft in China und andererseits eine begeisterte Treue zu den großen Werten der katholischen Tradition im Bereich der Ekklesiologie; also eine Leidenschaft für die Liebe und für die Wahrheit. Der Papst erinnert an die großen ekklesiologischen Grundzüge des Zweiten Vatikanischen Konzils und der katholischen Tradition, aber zugleich zieht er verschiedene besondere Aspekte des Lebens der Kirche in Betracht und ordnet sie in eine umfassende theologische Sicht ein.

A

Die Kirche in China in den letzten fünfzig Jahren

Die katholische Gemeinschaft in China hat die letzten fünfzig Jahre intensiv erlebt und hat dabei einen schwierigen und schmerzvollen Weg zurückgelegt, der sie nicht nur tief geprägt hat, sondern auch besondere Eigenarten annehmen ließ, die sie noch heute kennzeichnen.

Die katholische Gemeinschaft erlitt eine erste Verfolgung in den fünfziger Jahren, die die Vertreibung der Bischöfe und der ausländischen Missionare, die Inhaftierung fast aller chinesischen Geistlichen und der Verantwortlichen der verschiedenen Laienbewegungen, die Schließung der Kirchen und die Isolation der Gläubigen bedeutete. Ende der fünfziger Jahre wurden dann staatliche Organe wie das Amt für religiöse Angelegenheiten und die Patriotische Vereinigung der chinesischen Katholiken mit dem Ziel geschaffen, jede religiöse Aktivität zu lenken und zu »kontrollieren«. 1958 fanden die ersten beiden Bischofsweihen ohne päpstlichen Auftrag statt. Damit nahm eine lange Reihe von Akten ihren Anfang, die die kirchliche Gemeinschaft tief verletzen.

In den zehn Jahren von 1966 bis 1976 hat die im ganzen Land stattfindende Kulturrevolution die katholische Gemeinschaft heftig in Mitleidenschaft gezogen und dabei auch jene Bischöfe, Priester und gläubige Laien getroffen, die sich gegenüber den neuen, von den Regierungsautoritäten auferlegten Orientierungen gefügiger gezeigt hatten.

Mit den von DENG XIAOPING geförderten Öffnungen in den achtziger Jahren begann eine Zeit religiöser Toleranz mit der einen oder anderen Möglichkeit zu Bewegung und zum Dialog, die die Wiedereröffnung von Kirchen, Seminaren und Ordenshäusern sowie eine gewisse Wiederaufnahme des gemeinschaftlichen Lebens erlaubte. Die Informationen, die von den kirchlichen Gemeinschaften Chinas kamen, bestätigten, dass das Blut der Märtyrer einmal mehr der Same für neue Christen war: Der Glaube war in den Gemeinden lebendig geblieben, die Mehrheit der Katholiken hatte ein glühendes Zeugnis der Treue zu CHRISTUS und zur Kirche gegeben, die Familien waren in ihrem Inneren zu einem Hort der Weitergabe des Glaubens geworden. Das neue Klima trug aber auch dazu bei, unterschiedliche Reaktionen innerhalb der katholischen Gemeinschaft hervorzurufen.

In diesem Zusammenhang erinnert der Papst daran, dass einige Hirten, »die einer widerrechtlichen, über das Leben der Kirche ausgeübten Kontrolle nicht unterliegen wollten und wünschten, eine volle Treue zum Nachfolger PETRI und zur katholischen Lehre zu bewahren, [...] sich gezwungen [sahen], sich im Geheimen weihen zu lassen« (Nr. 8), um die

Seelsorge für die eigenen Gemeinden sicherzustellen. Denn »der Untergrund« – präzisiert der Heilige Vater – »fällt nicht in die Normalität des Lebens der Kirche, und die Geschichte zeigt, dass Hirten und Gläubige dazu nur mit dem mit Leid verbundenen Wunsch greifen, den eigenen Glauben unversehrt zu bewahren und keine Einmischung von staatlichen Organen in Dingen zu dulden, die das Innerste des Lebens der Kirche berühren« (ebd.).

Andere, vor allem in Sorge um das Wohl der Gläubigen und im Blick auf die Zukunft, »haben [...] eingewilligt, die Bischofsweihe ohne päpstlichen Auftrag zu empfangen, haben aber in der Folge darum gebeten, in die Gemeinschaft mit dem Nachfolger PETRI und mit den anderen Brüdern im Bischofsamt aufgenommen werden zu dürfen« (ebd.). Der Heilige Vater hat in Anbetracht der Vielschichtigkeit der Situation und mit dem tiefempfundenen Wunsch, die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zu fördern, vielen von ihnen »die volle und rechtmäßige Ausübung der bischöflichen Jurisdiktion gewährt«.

Bei der sorgfältigen Analyse der Lage der Kirche in China ist sich Papst BENEDIKT XVI. der Tatsache bewusst, dass die katholische Gemeinschaft in ihrem Inneren an einer von starken Gegensätzen gekennzeichneten Situation, von der Gläubige wie Hirten betroffen sind, leidet. Er hebt aber hervor, dass diese schmerzliche Situation nicht von unterschiedlichen Lehrmeinungen verursacht wurde, sondern das Ergebnis der »wichtige[n] Rolle« ist, »die von jenen Organen und Einrichtungen wahrgenommen wird, die als Hauptverantwortliche des Lebens der katholischen Gemeinschaft durchgesetzt worden sind« (Nr. 7). Es handelt sich um Organe und Einrichtungen, deren erklärte Ziele – besonders jenes, die Prinzipien der Unabhängigkeit, der Autonomie und der Selbstverwaltung der Kirche umzusetzen – nicht mit der katholischen Lehre vereinbar sind. Diese Einmischung hat zu wirklich besorgniserregenden Situationen Anlass gegeben. Darüber hinaus sahen sich die Bischöfe und Priester in der Ausübung des eigenen Hirtenamtes kontrolliert und unter Zwang gestellt.

In den neunziger Jahren haben sich verschiedenerseits und immer häufiger Bischöfe und Priester an die Kongregation für die Evangelisierung der Völker und an das Päpstliche Staatssekretariat gewandt, um vom Heiligen Stuhl genaue Verhaltensanweisungen hinsichtlich einiger Probleme des kirchlichen Lebens in China zu erhalten. Viele fragten, welche Haltung gegenüber der Regierung und den dem Leben der Kirche vorgesetzten staatlichen Organen eingenommen werden müsse. Andere Anfragen betrafen Probleme im Bereich des eigentlichen sakramentalen Lebens der Kirche, wie die Möglichkeit der Konzelebration mit Bischöfen, die ohne päpstlichen Auftrag geweiht wurden, oder die Frage des Sakramentenempfangs von Priestern, die von solchen Bischöfen geweiht worden waren. Einige Teile der katholischen Gemeinschaft fanden sich schließlich nicht mehr zurecht angesichts der Legitimierung zahlreicher Bischöfe, die unerlaubt geweiht worden waren.

Das Gesetz zur Registrierung der Kultstätten und die staatliche Forderung nach der Bescheinigung der Zugehörigkeit zur Patriotischen Vereinigung haben dann neue Spannungen und weitere Fragen hervorgerufen.

Während dieser Jahre hat Papst JOHANNES PAUL II. an die Kirche in China mehrmals Botschaften und Aufrufe gerichtet, die alle Katholiken zur Einheit und zur Versöhnung einladen. Die Interventionen des Heiligen Vaters wurden gut aufgenommen und riefen Eifer für die Einheit hervor, aber die Spannungen mit den Autoritäten und innerhalb der katholischen Gemeinschaft haben leider nicht abgenommen.

Der Heilige Stuhl hat seinerseits Hinweise zu verschiedenen Problemkreisen gegeben, aber der Lauf der Zeit und das Auftreten von neuen, immer vielschichtigeren Situationen erforderten ein erneutes Überdenken des ganzen Sachverhalts, um auf die Anfragen eine möglichst genaue Antwort zu geben und um sichere Orientierungen für die Seelsorgstätigkeit in den kommenden Jahren bekanntzumachen.

B**Die Entstehungsgeschichte des päpstlichen Briefes**

Die verschiedenen Problemkreise, die das Leben der Kirche in China während dieser letzten Jahre näher zu kennzeichnen scheinen, sind ausführlich und sorgfältig von einer eigens dafür eingerichteten Kommission analysiert worden, die sich aus einigen Sinologen wie auch aus jenen Personen zusammensetzte, die sich in der Römischen Kurie mit der Situation dieser Gemeinschaft befassen. Als später Papst BENEDIKT XVI. die Einberufung einer Versammlung für den 19. und 20. Januar 2007 beschloss, an der auch mehrere chinesische Geistliche teilnahmen, war es das Bemühen der genannten Kommission, ein Dokument vorzubereiten, um eine ausführliche Diskussion über verschiedene Gesichtspunkte zu fördern, um die praktischen Hinweise der Teilnehmer zu sammeln und um einige mögliche pastoraltheologische Orientierungen für die katholische Gemeinschaft in China darzulegen. Gütigerweise hat Seine Heiligkeit an der letzten Sitzung der Versammlung teilgenommen und unter anderem beschlossen, einen Brief an die Bischöfe, Priester, an die gottgeweihten Männer und Frauen und an die gläubigen Laien zu richten.

C**Inhalt des Briefes**

»Ohne jedes Detail der komplexen Problemkreise, die euch gut bekannt sind, behandeln zu wollen«, schreibt Papst BENEDIKT XVI. an die chinesischen Katholiken, »möchte ich mit diesem Brief einige Orientierungspunkte in Bezug auf das Leben der Kirche und das Werk der Evangelisierung in China geben, um euch zu helfen, das zu entdecken, was der Herr und Meister JESUS CHRISTUS [...] von euch will« (Nr. 2). Der Papst erinnert an einige Grundprinzipien der katholischen Ekklesiologie, um die wichtigsten Problemkreise in dem Bewusstsein zu beleuchten, dass das Licht dieser Prinzipien helfen kann, die verschiedenen Fragen und die konkreteren Aspekte des Lebens der katholischen Gemeinschaft anzugehen.

Indem er seine große Freude über die Treue, die die Katholiken in China in diesen letzten fünfzig Jahren gezeigt haben, zum Ausdruck bringt, bestätigt Papst BENEDIKT XVI. den unschätzbaren Wert ihrer Leiden und der aufgrund des Evangeliums erlittenen Verfolgung und richtet an alle einen innigen Aufruf zur Einheit und zur Versöhnung. Im Bewusstsein der Tatsache, »dass dieser Weg sich nicht von heute auf morgen erfüllen können wird«, erinnert er daran, dass dieser Weg »vom Beispiel und vom Gebet vieler ›Glaubenszeugen‹ getragen wird, die gelitten und vergeben haben, während sie ihr Leben für die Zukunft der Kirche in China hingegeben haben« (Nr. 6).

In diesem Zusammenhang erweist sich die bleibende Geltung des Wortes JESU »Duc in altum« (Lk 5,4). Dieses Wort »lädt uns ein, dankbar der Vergangenheit zu gedenken, leidenschaftlich die Gegenwart zu leben und uns vertrauensvoll der Zukunft zu öffnen.« Denn in China, wie in der restlichen Welt, ist »die Kirche [...] dazu berufen, Zeugin CHRISTI zu sein, mit Hoffnung nach vorn zu schauen und sich – in der Verkündigung des Evangeliums – mit den neuen Herausforderungen zu messen, die das chinesische Volk angehen muss« (Nr. 3). »Auch in eurem Land«, erinnert der Papst, »wird die Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen CHRISTUS in dem Maß möglich sein, in dem ihr in Treue zum Evangelium und in Gemeinschaft mit dem Nachfolger des Apostels PETRUS und mit der universalen Kirche die Zeichen der Liebe und der Einheit zu verwirklichen wisst« (ebd.).

Bei der Auseinandersetzung mit einigen sehr dringlichen Problemkreisen, die aus den Bitten hervorgehen, die den Heiligen Stuhl von Bischöfen und Priestern erreicht haben, bietet Papst BENEDIKT XVI. Weisungen zum Thema der Anerkennung von Geistlichen der Untergrundgemeinschaft durch die Regierungsautoritäten (vgl. Nr. 7) und hebt ausführlich das Thema des chinesischen Episkopats hervor (vgl. Nr. 8) unter besonderer Bezugnahme auf all das, was die Bischofsernennungen betrifft (vgl. Nr. 9). Eine besondere Bedeutung haben sodann die pastoralen Orientierungen, die der Heilige Vater der Gemeinschaft schenkt, wobei er vor allem die Figur und die Sendung des Bischofs in der diözesanen Gemeinschaft unterstreicht: »nichts ohne den Bischof«. Ferner bietet er Maßgaben zur eucharistischen Konzelebration und fordert dazu auf, die von den kanonischen Bestimmungen vorgesehenen diözesanen und pfarrlichen Einrichtungen zu schaffen. Des Weiteren gibt er Hinweise zur Ausbildung der Priester und zum Leben der Familie.

Was die Beziehungen der katholischen Gemeinschaft zum Staat anbelangt, erinnert Papst BENEDIKT XVI. mit sachlichem und respektvollem Ton an die katholische Lehre, die auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil erneut vorgelegt worden ist. Er äußert schließlich den aufrichtigen Wunsch, dass der Dialog zwischen dem Heiligen Stuhl und der chinesischen Regierung vorangehen möge, um zu einer Übereinkunft über die Ernennung der Bischöfe, zur vollen Ausübung des Glaubens der Katholiken durch die Achtung echter Religionsfreiheit und zur Normalisierung der Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der Regierung in Beijing zu gelangen.

Der Papst hebt schlussendlich alle Befugnisse und alle – älteren und neueren – Weisungen pastoraler Natur auf, die der Kirche in China vom Heiligen Stuhl gegeben worden sind. Die veränderten Umstände der allgemeinen Lage der Kirche in China und die größeren Möglichkeiten der Kommunikation erlauben es den Katholiken nunmehr, die allgemeinen kanonischen Normen zu befolgen und, sofern nötig, sich an den Apostolischen Stuhl zu wenden. Auf jeden Fall finden die Lehrgrundsätze, die die genannten Befugnisse und Weisungen angeregt haben, nun ihre neue Anwendung in den im vorliegenden Brief enthaltenen Vorgaben (vgl. Nr. 18).

D

Ton und Perspektive des Briefes

Geistlich erleuchtet und in einer vorwiegend pastoralen Sprache wendet sich Papst BENEDIKT XVI. an die ganze Kirche in China. Es liegt ihm fern, eine zugespitzte Auseinandersetzung mit Personen oder besonderen Gruppen hervorzurufen: Auch wenn er einige kritische Situationen hervorhebt, so tut er dies mit großem Verständnis für die situationsbedingten Aspekte und für die betroffenen Personen, selbst wenn er sehr deutlich an die theologischen Grundsätze erinnert. Der Papst möchte die Kirche zu einer größeren Treue zu JESUS CHRISTUS einladen und erinnert alle chinesischen Katholiken an die Sendung, im gegenwärtigen konkreten Kontext ihres Landes Boten des Evangeliums zu sein. Der Heilige Vater blickt mit Achtung und großer Sympathie auf die ältere und jüngere Geschichte des großen chinesischen Volkes und erklärt sich noch einmal bereit zum Dialog mit den chinesischen Regierungsstellen – im Bewusstsein, dass die Normalisierung des Lebens der Kirche in China einen aufrichtigen, offenen und konstruktiven Dialog mit den Autoritäten voraussetzt. Wie schon sein Vorgänger Papst JOHANNES PAUL II. ist Papst BENEDIKT XVI. außerdem fest davon überzeugt, dass die genannte Normalisierung einen unvergleichlichen Beitrag zum Frieden in der Welt leisten wird und so einen unersetzbaren Mosaikstein im Gesamtbild des friedlichen Zusammenlebens der Völker bilden wird.

Orientalisches und okzidentales Christentum in China bis 1500

von Martin Tamcke

Wenn das Christentum in China thematisiert wird, denken Autoren der »westlichen« Welt zumeist an die neuzeitliche Geschichte der protestantischen oder katholischen Missionen im Reich der Mitte; vielleicht denken sie auch an die ambivalenten Entwicklungen innerhalb des chinesischen Christentums dieser Tage. Doch für nicht wenige christliche Chinesen ist heute gerade die frühe Phase der Präsenz des Christentums vom 7. Jahrhundert an von besonderem Interesse. Seit das Christentum sich mit einer ihm nicht gewogenen Politik des Staates zu arrangieren hatte, gewann das Modell einer nicht mit kolonialer und imperialer Vergangenheit belasteten Variante an Gewicht für das historische Selbstverständnis wie für die eigene Verortung im Gegenüber zu einer staatlichen Politik, die besonders Katholizismus und Protestantismus beargwöhnt aufgrund ihrer Einbindung in die Weltchristenheit und deren Rückwirkung auf das Leben der chinesischen Christen.¹

Freilich legen uns die Texte, Inschriften und Relikte mehr Fragen auf, als sie Antworten etwa auf theologische Fragen geben. Wir sind heute gerade für diese frühe Phase wieder dabei, die Texte neu verstehen zu lernen und sie in ihren chinesischen Kontext neu einzubetten – auf der Basis eines nunmehr viel breiteren Wissens als zur Zeit der ersten intensiven Bearbeitung dieser Texte vor knapp hundert Jahren.²

Im ersten Teil des Aufsatzes versuche ich, einen kurzen Überblick über die frühe Präsenz der Apostolischen Kirche des Ostens seit dem 7. Jahrhundert in China zu geben. Im zweiten Teil geht es, notgedrungen ebenso skizzenhaft, um die Mission der Franziskaner und Dominikaner im 13. und 14. Jahrhundert und ihrem Verhältnis zur Mission der ostsyrischen Kirche.

1 Die chinesische Orthodoxie, die 1952 durch das Moskauer Patriarchat für autokephal erklärt wurde und besonders nach dem Ersten Weltkrieg ein zentraler Anlaufpunkt für orthodoxe Migranten aus Russland war, litt schon zu Zeiten des Boxeraufstandes 1898/1900 daran, dass sie von den antiwestlichen Ausschreitungen mit betroffen wurde (sie existierte seit 1685). Infolge der Kulturrevolution wurde die chinesische Orthodoxie annähernd zerstört und erholt sich erst langsam wieder von diesem Vernichtungsschlag. Vgl. Martin TAMCKE, *Das orthodoxe Christentum*, München 2007, 89f.

2 Vgl. besonders Max DEEG, Verfremdungseffekt beim Übersetzen und ›Wieder-übersetzen der chinesischen Nestorianica, in: *Das Christentum aus der Sicht der Anderen*. Religionswissenschaftliche und missionswissenschaftliche Beiträge, hg. v. Ulrich BERNER/Christoph BOCHINGER/Klaus HOCK (Beiheft der Zeitschrift für Mission 3), Frankfurt a. M. 2005, 75–104. Genereller und im Kontext des Orientalismus-Diskurses: Max DEEG, Wer eine kennt, kennt keine ... Zur Notwendigkeit der Unterscheidung von Orientalismen und Okzidentalismen in der asiatischen Religionsgeschichte, in: *Religion im Spiegelkabinett*. Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus, hg. v. Peter SCHALK, Uppsala 2003, 27–61; Max DEEG, Ways to go and not

to go in the Contextualisation of the Jungjiao Documents of the Tang Period, in: *Hidden Treasures and Intercultural Encounters*. Studies on East Syrian Christianity in China and Central Asia, hg. v. Dietmar W. WINKLER/LI TANG, Wien/Berlin 2009, 135–152. Ertrag eines der Symposien der in diesem Feld tätigen Wissenschaftler ist etwa der Sammelband *Jingjiao*. The Church of the East in China and Central Asia, hg. v. Roman MALEK, Nettetal 2006. Erste Versuche auch in das Feld der Theologie hinein sind natürlich sinnvoll und in aller Vorläufigkeit doch den Raum absteckend, der künftig zu bearbeiten ist, vgl. etwa Zhi Hua YOA, A Diatessaron Reading in the Chinese Nestorian Texts, in: WINKLER/TANG, *Hidden Treasures*, 153–165.

I

Die Anfänge des Christentums in China sind in Dunkel gehüllt. Historisch nachweisbar ist der Akt im Jahr 635, mit dem es sich offiziell in China etablieren konnte: Der ostsyrische Mönch Alopen, mit Büchern und Bildern im Gepäck, wird vom Kaiser empfangen und zu seiner Religion befragt.³ Wir haben keine schriftlichen Zeugnisse mehr für die Zeit vor der Ankunft Alopens.⁴ Aber es ist schon früh deutlich, dass die Handelsverbindungen zwischen Iran und China natürlich die Religion nicht einfach ausschlossen.

Wenn man genauer hinschaut, dann finden sich schon früh Zeichen des Kontaktes zwischen der Kirche des Ostens und China. Dabei dürfen solche Indizien für erste Wahrnehmungen des Anderen in China nicht schon als Ausdruck realer Kontakte genommen werden, nur weil der Handel nach Ostasien auch in Händen von Christen lag. Doch ist es symbolträchtig, wenn etwa der Katholikos-Patriarch Sabrischo⁵ I. (596-604) in Seleukia-Ktesiphon von einer oströmischen Delegation Parfums und Geschenke aus Indien und China überreich bekommt.⁶ Natürlich könnten die Oströmer damit die Intention verfolgt haben, den Gläubigen der Kirche des Ostens zu zeigen, dass da noch eine Welt »östlich der Östlichen« ist (die Angehörigen der Kirche des Ostens wurden in westlichen, besonders syrisch-miaphysitischen, Quellen oft schlicht als die »Orientalen« oder »Östlichen« bezeichnet). Doch an sich widerspräche das dem Charakter der diplomatischen Aktionen, die die kirchlichen Unterhändler im Auftrag der jeweiligen Imperien, des Römischen wie des Persischen, auszuführen bemüht waren.⁶ Eher waren es Vertreter der Kirche des Ostens, die etwa Seidenstoffe an den byzantinischen Kaiserhof brachten. So ist das für »indische« Mönche für das Jahr 552 belegt.⁷ Dass es sich bei diesen indischen Mönchen um Mönche der Kirche des Ostens handelte, ist kaum zu bezweifeln. Zudem bestanden diese Handelsverbindungen schon in vorchristlicher Zeit.⁸

Freilich bleiben die Indizien für christliche Existenz in China vor 635 rar.⁹ Dennoch ist Saeki zuzustimmen, dass die Verbreitung der Botschaft der Kirche des Ostens und die Migration von Gläubigen dieser Kirche nach China dem Empfang Alopens vorausgegangen sein muss. Das entspräche auch den verwandten Vorgängen, die zur Verbreitung der Zoroastrier, Manichäer, Buddhisten und Schamanisten in China bekannt sind und die sich zuweilen mit denen zur Verbreitung der Kirche des Ostens berühren.¹⁰ In der Wissenschaft wird die Frage diskutiert, ob Alopen womöglich zu einer offiziellen Delegation des persischen Großkönigs nach China gehört habe, doch bleiben die Argumente für diese

3 Vgl. Yoshirō SAEKI, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo 1951, 85f.

4 Einen – wenn auch lückenhaften – ersten Überblick zur Sekundärliteratur bietet Jürgen TUBACH, Die nestorianische Kirche in China, in: *Nubica et Aethiopica* 4/5 (1999) 61-193, der klassische Überblick ist immer noch Arthur C. MOULE, *Christians in China before the year 1550*, London 1930.

5 Vgl. Martin TAMCKE, *Der Katholikos-Patriarch Sabrišo⁵ I. und das Mönchtum*, Frankfurt a.M. 1988, 31.

6 Vgl. Louis SAKO, *Le rôle de la hiérarchie syriaque orientale dans les rapports diplomatiques entre la Perse et Byzance aux V-VIII^e siècles*, Paris 1986. Allerdings steht außer Frage, dass der iranische Kulturraum auch das Christentum der Kirche des Ostens in China beeinflusste, vgl.

Erica C. D. HUNTER, *The Persian Contribution to Christianity in China. Reflections in the Xi'an Fu syriac Inscriptions*, in: WINKLER/TANG, *Hidden Treasures* (wie Anm. 2), 71-85.

7 Vgl. Glen L. THOMPSON, Was Alopen a »Missionary«?, in: WINKLER/TANG, *Hidden Treasures* (wie Anm. 2), 269-278, hier 272 Anm. 19 (Bericht bei Prokop und Theophanes).

8 Vgl. Richard C. FOLTZ, *Religions of the Silk Road. Overland trade and cultural exchange from antiquity to the fifteenth century*, London 1999; Ulrich HÜBNER u. a. (Hg.), *Die Seidenstraße. Handel und Kulturaustausch in einem eurasischen Wegenetz (Asien und Afrika 3)*, Hamburg 2005; Hans-Joachim KLIMKEIT, *Die Seidenstraße. Kulturbrücke zwischen Morgen- und Abendland*, Köln 1988.

9 Vgl. THOMPSON, Was Alopen a »Missionary«? (wie Anm. 7), 271 Anm. 18.

10 Vgl. THOMPSON, Was Alopen a »Missionary«? (wie Anm. 7), 271. Vgl. Huaiyu CHEN, *The Encounter of Nestorian Christianity with Tantric Buddhism in Medieval China*, in: WINKLER/TANG, *Hidden Treasures* (wie Anm. 2), 195-213.

11 Vgl. Paul PELLIOU, *L'inscription nestorienne de Si-Ngan-Fou*, hg. v. Antonio FORTE, Paris/Kyoto 1996, 362-365. Zur persischen Delegation im Jahr 638 am Kaiserhof vgl. Denis C. TWITCHETT/Howard WECHSLER, Kao-tsung (reign 649-83) and the Empress Wu. *The Inheritor and the Usurper*, in: *The Cambridge History of China*, Bd. 3: Sui and T'ang China 589-906, Part 1, hg. v. Denis C. TWITCHETT, Cambridge 1979.

Option ohne Anhalt an den Quellen.¹¹ Von daher bleibt davon auszugehen, dass Hages Diktum zum Wesen dieser Mission nach wie vor gültig ist: »Die apostolisch-ostkirchlichen Glaubensboten entbehrten des staatlichen Nachdrucks, wie ihn die mittelalterliche Missionsgeschichte Europas kennt, und sie sahen sich zudem der Konkurrenz anderer Hochreligionen sowie dem kräftigen Einfluss der Kulturtradition Chinas ausgesetzt.«¹² Hage hebt ausdrücklich hervor, dass sich die Chinamission der Kirche des Ostens durch diese beiden Merkmale von der Mission der Kirchen des Westens unterscheidet (und er bezieht dabei ausdrücklich Byzanz als zum Westen mitgehörig in den Vergleich ein). Damit wäre ein erstes Charakteristikum des frühen Christentums in China erfasst: es entwickelte sich, ohne Rückhalt an einer staatlichen Herrschaft zu haben.

Alopen erhielt in der Audienz vor dem Kaiser 635 jedenfalls den Auftrag, seine syrischen Bücher ins Chinesische zu übersetzen. Ob hier im etablierten Sprachgebrauch tatsächlich von einer »Missionsstätigkeit«¹³ zu sprechen ist, kann bezweifelt werden. Es liegt näher, dass mit den ostsyrischen Händlern einfach auch Mönche den Weg nach Osten fanden.¹⁴ Die Mönche wären da ein Teil der Handelsmigration nach Osten, nicht aber eine eigene und bewusste religiöse Anstrengung der Kirche des Ostens.

Der Kaiser verwandte sich für die neu in seinem Reich sich etablierende Religion aus dem persischen Westen mit einem Edikt im Jahre 638: »Nachdem wir die Richtlinien seiner Lehre gründlich untersucht haben, erklären wir, dass wir sie von tief geistlicher und geheimnisvoller Art und ganz bedeutender, stiller, verborgener Wirkungskraft erfunden haben. Indem wir die Grundsätze und Hauptpunkte dieser Lehre beobachteten, kamen wir zu dem Schluss, dass diese Lehre alles in sich schließt, was im Leben von Wichtigkeit ist. Die Sprache ist frei von verwirrenden Ausdrücken. Die Grundsätze sind so einfach, dass sie »bleiben wie der Fisch im Garn, selbst wenn das Wasser ausgeschüttet ist« (d. h. man behält die Grundsätze, selbst wenn man die Einzelheiten vergisst). Diese Lehre ist von großer Hilfe für alle Geschöpfe und eine Wohltat für alle Menschen. Darum soll sie freien Lauf haben durch das ganze Kaiserreich.«¹⁵ Der Kaiser gestattete sodann die Gründung eines Klosters in der Hauptstadt, das immerhin von 21 Mönchen bewohnt wurde. Seitdem trugen Klöster und Mönche das Christentum der Kirche des Ostens in China in seiner frühen Phase; dabei wirkten die wandernden Mönche auf die Bevölkerung ein.¹⁶

242-289, hier 280. Das Argument nimmt besonders Thompson auf (in: WINKLER/TANG, *Hidden Treasures* [wie Anm. 2], 274f. und schon 268). Zur besonderen Stellung des Katholikos-Patriarchen nach seinem Umzug nach Bagdad im Blick auf das Kalifat, die allzu selbstverständliche Repräsentationen durch die neue Herrschaft doch eher unwahrscheinlich erscheinen lassen, vgl. Wolfgang HAGE, Kalifenthron und Patriarchenstuhl. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im Mittelalter, in: *Rezeption und Reform*. Festschrift Hans Schneider, hg. v. Wolfgang BREUL-KUNKEL/Lothar VOGEL, Darmstadt/Kassel 2001, 3-17.

¹² Wolfgang HAGE, *Das orientalische Christentum*, Stuttgart 2007, 289.

¹³ So Wilhelm BAUM/Dietmar WINKLER, *Die Apostolische Kirche des Ostens*. Geschichte der sogenannten Nestorianer, Klagenfurt 2000, 48. Der Titel zeigt die Verlegenheit der beiden Autoren bei der Benennung ihres Gegenstandes. Das heute offiziell im kirchlichen Namen geführte »assyrisch« lassen sie fort, wissen um die Ambivalenz der Bezeichnung »Nestorianer« und bleiben bei der dem heutigen kirchlichen Selbstverständnis nicht mehr entsprechenden Form »Kirche des Ostens«, die jede Positionierung im innersyrischen Streit um die Selbstbezeichnungen vermeidet. Zum Problem mit der Bezeichnung »Nestorianer«: Sebastian BROCK, The »Nestorian« Church. A Lamentable Misnomer, in: *Bulletin of the John Rylands University Library* 78 (1996), H. 3, 23-35.

¹⁴ Daher ist Hages Beschreibung dieses Vorganges schon in der Überschrift zutreffender, wenngleich auch er das Wort »Mission« gebraucht (jedoch für den Gesamtvorgang, zu dem dann auch die eindeutig kirchlich organisierte Mission in China gehört): Wolfgang HAGE, *Der Weg nach Asien*. Die ostsyrische Missionskirche, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* II.1, hg. v. Knut SCHÄFERDIEK, München 1978, 360-393.

¹⁵ Zitiert nach Julius RICHTER, *Das Werden der christlichen Kirche in China*, Gütersloh 1928, 35f., Anm. 1; der erklärende Einschub stammt von Richter.

¹⁶ Vgl. HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 381.

Eine ganz neue Dimension bedeutete demgegenüber die aktive und geplante Missionstätigkeit des Katholikos-Patriarchen Timotheos I. (780-823). Er entsandte systematisch Mönche als Missionare nach China. Hage nennt sie »Missionare« im eigentlichen Sinne des Wortes; sie seien für ihre Aufgabe besonders ausgerüstet gewesen.¹⁷ Dabei griff Timotheos nicht auf das zentrale Kloster der Kirche des Ostens (das so genannte »Große Kloster« auf dem Izla des Abraham von Kaschkar) zurück, sondern entsandte Mönche aus dem Kloster von Beth Abhe.¹⁸ Dieses war von einem Mönch gegründet worden, der in Konflikt mit der Disziplin des Großen Klosters stand, es deshalb verließ und ein neues Kloster gründete, das schnell zu einem der herausragenden Orte mönchischen Lebens in Mesopotamien wurde. Timotheos ließ hier die zur Mission auserwählten Mönche besonders in jenen Sprachen ausbilden, die bei den Völkern in der Ferne im Gebrauch waren.¹⁹

Die Missionsmethode war schlicht: der Predigt folgte die Änderung der Sitten, das Lehren untermauerte das Wissen um den neuen Glauben, die Taufe besiegelte die Zugehörigkeit zum Christentum, herausragende Taten oder Wunder bestätigten dessen vermeintliche Macht.²⁰ Diese Methode erhielt ihr Gewicht durch die anhaltende Präsenz der Mönche. Sie waren die wichtigsten Träger der Mission, auch wenn Priester und Laien ebenfalls an den Erfolgen der missionarischen Aktivitäten beteiligt gewesen sein dürften. Gerade in China habe die Kirche des Ostens »gänzlich den Charakter einer Mönchskirche« gehabt, meint Hage.²¹ Doch diese Klöster sorgten für ein allenfalls notdürftiges Netz von Klöstern über die Weiten des Reiches hinweg. Die Entfernung zwischen diesen Stützpunkten des geistlichen Lebens und den Zentren kirchlichen und mönchischen Lebens in der Mutterkirche, besonders im Zweistromland, war eine enorme Herausforderung für den Bestand der kirchlichen Inseln in Ostasien.

Maßnahmen zur kirchlichen Struktur in China begleiteten daher die missionarischen Anstrengungen geradezu zwangsläufig. Die weiten Wege bis zum Sitz des Katholikos-Patriarchen in Mesopotamien erschwerten die Arbeit in den normalen kirchlichen Strukturen, und schon Reisen zu Synoden oder Weihen erwiesen sich als wenig praktikabel. Timotheos ersetzte nun die Ordination der Metropolen der entfernten Kirchenprovinzen dadurch, dass er selbst auf die Anwesenheit von drei Bischöfen zur Ordination eines solchen Metropoliten verzichtete – auf dem bischöflichen Thron lag stattdessen das Evangelienbuch.²² Selbst von der Teilnahme an den Generalsynoden der Kirche des Ostens war der Metropolitan von China entpflichtet.²³ Nicht einmal mehr die Reise zum Kirchenoberhaupt zur Bestätigung seiner Weihe war zwingend erforderlich. Alle sechs Jahre berichteten die Bischöfe brieflich über die Vorgänge in ihren Gebieten.

Erstaunlich flexibel reagierte also die Kirchenleitung auf die Erfordernisse ihrer ostasiatischen Missionsgebiete. Immerhin unterstützten die direkten Gesandtschaften und die Handelsdelegationen den Informationsaustausch zwischen der Herkunftsregion

17 HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 364.

18 Vgl. Florence JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient* (CSCO 622, Subsidia 121), Louvain 2008; Sabino CHIALÀ, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, Magnano 2005 (vgl. meine Rezension in: *Le Muséon* 120 [2007] 234-236); Martin TAMCKE, Abraham von Kaschkar, in: *Syrische Kirchenväter*, hg. v. Wassilios KLEIN,

Stuttgart 2004, 124-132; Martin TAMCKE, Abraham of Kashkar's Pilgrimage to the West, in: *Aram* 19 (2007) 477-482.

19 Vgl. Harald SUERMANN, Timotheos I. und die Asienmission, in: *Syriaca* II. Beiträge zum 3. Deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen 2002, hg. v. Martin TAMCKE, Münster 2004, 193-202. Das Große Kloster auf dem Izla war ein missionarisch erfolgreiches Zentrum und übertraf darin noch die Tochtergründung, doch in China

war es nicht vergleichbar präsent wie das von Beth Abhe; vgl. JULLIEN, *Le monachisme en Perse* (wie Anm. 18).

20 Vgl. SUERMANN, Timotheos I. (wie Anm. 19), 197.

21 HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 366. Vgl. auch Wassilios KLEIN, Zentralasien, in: *Einleitung in die Missionsgeschichte*, hg. v. Karl MÜLLER/Werner USTORF, Stuttgart 1995, 121-130, der dagegen das Laienelement betont und meint, die Bestimmung, dass die Priester verheiratet sein mussten, sei der Mission

der Kirche im iranischen Raum und ihren entfernten Provinzen in Ost- und Südostasien. Doch die Flexibilität im Blick auf die hierarchische Ordnung in den Provinzen des Äußeren hatte einen Preis: Die Rechte dieser Bischöfe bei der Wahl eines neuen Katholikos-Patriarchen waren eingeschränkt. Und natürlich verhinderte der eher seltene Briefverkehr die Teilnahme an den grundlegenden Entscheidungsprozessen in der Mutterkirche. So nahmen die Hierarchen in den Metropolen des Äußeren eine Sonderstellung im Gefüge der Kirche ein.

In China hat die Mission der Kirche des Ostens aktiv versucht, an das Traditionsgut der anderen Religionen anzuknüpfen. Klein verweist darauf, dass sich das chinesische Schrifttum der Kirche des Ostens der buddhistischen Begrifflichkeit bediene und in der Kunst etwa »die Lotusblume, das Symbol der Reinheit, als Basis für das Kreuz übernommen« habe.²⁴ Doch überrascht in den erhaltenen Berichten, dass die Kenntnis der missionierenden Mönche von Land und Leuten eher vage blieb.²⁵ Die Mönche taten sich im Aufspüren von Anknüpfungspunkten ihrer Verkündigung in Religion und Kultur der von ihnen aufgesuchten Völker schwer. Selbst zur Situation der Kirche des Ostens in China bieten die syrischen Quellen nur wenige Details. Sie deuten die »ungeheure Ausdehnung« mehr an, als sie mit Informationen zu den Menschen in China zu füllen.²⁶ Das Syrische blieb allen chinesischen Texten zum Trotz die Liturgie- und offizielle Kirchensprache, mindestens in wichtigen Teilen. Klein sieht in der Beibehaltung des Syrischen einerseits und der Verwendung des Chinesischen andererseits den Versuch der Kirche des Ostens, »dem Universalanspruch wie auch dem Bedürfnis der Ortsgemeinden gleichermaßen gerecht zu werden«.²⁷ Diesem Satz kann man nur unter dem Vorbehalt beipflichten, dass dem »Bedürfnis der Ortsgemeinde« jedenfalls nicht vorrangig als einer Gemeinde aus Chinesen entsprochen wurde. Vielmehr reagierten die Gemeinden, die sich um »Fremde« kristallisierten, auf ihre chinesische Umwelt, ohne deshalb selbst gleich als Gemeinden von Chinesen identifiziert werden zu können.

Als Mitte des 9. Jahrhunderts das Christentum in Gestalt der Kirche des Ostens Schutz und Förderung durch die Kaiser verlor, wurden die Mönche aus dem Westen – die Maßnahme richtete sich nicht nur gegen christliche, sondern eher gegen buddhistische Mönche – in das bürgerliche Leben gezwungen.²⁸ Nun erwies sich, dass der Akt der Verankerung in Kultur- und Geisteswelt Chinas nicht nachhaltig gelungen war. Das Credo der Kirche des Ostens sei in China »ein Bekenntnis westasiatischer Fremdlinge geblieben«, so Hage.²⁹ »Im China der T'ang-Dynastie war der Charakter des Christentums als einer Fremdreigion in ganzer Schärfe bestehen geblieben und hatte seinen Untergang beschleunigt. Nicht allein seiner Herkunft wegen, sondern auch im Blick auf die Volkszugehörigkeit seiner Bekenner hatte man es hier als ›Syryer-‹ oder ›Perserklöster‹ bezeichnet. Die autochthone Bevölkerung Chinas selbst war – von geringen Ausnahmen abgesehen – dem christlichen

förderlich gewesen. Solche verheirateten Mönche hätten »selbst für ihren Lebensunterhalt sorgen und als Händler weite Gebiete bereisen und seelsorgerisch betreuen« können (123). Klein weist seine Beobachtungen zwar keiner konkreten historischen Etappe zu, aber für spätere Phasen der Geschichte der Kirche des Ostens in China hat sie durchaus Aussagekraft.

22 Vgl. HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 383; SUERMANN, *Timotheos I.* (wie Anm. 19), 201.

23 Vgl. HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 383f.; SUERMANN, *Timotheos I.* (wie Anm. 19), 201f.

24 KLEIN, *Zentralasien* (wie Anm. 21), 126.

25 Vgl. Ian GILLMAN/Hans-Joachim KLIMKEIT, *Christians in Asia before 1500*, Richmond 1999, 219. SUERMANN sieht den Befund zu Timotheos als vergleichbar an (wie Anm. 19, 202).

26 SUERMANN, *Timotheos I.* (wie Anm. 19), 202.

27 KLEIN, *Zentralasien* (wie Anm. 21), 124.

28 HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 366.

29 Ebd. Gleichwohl wurde das Christentum von außen registriert, vgl. beispielsweise Yin XIAOPING, *On the Christians in Jiangnan during the Yuan Dynasty according to The Gazetteer of Zhenjiang of the Zhishun Period 1329-1332*, in: WINKLER/TANG, *Hidden Treasures* (wie Anm. 2), 305-319.

Glauben gegenüber abweisend geblieben.«³⁰ Doch ist das syrische Christentum in China nicht einfach gänzlich verschwunden. Ein für China geweihter Metropolit ist noch in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts belegt, und in Kanton fanden sich weiterhin Gläubige der Kirche, möglicherweise über den Seeweg dorthin gelangte Händler.³¹

Während sich die Präsenz der Kirche in China ausdünnte, erstarkte sie bei den Mongolen an den Rändern des Reiches – dort auch mit spektakulären Missionserfolgen.³² Immerhin erreichten Gesandte des Katholikos-Patriarchen im 11. Jahrhundert wieder den Kaiserhof der Sung-Dynastie.³³ Die Präsenz der Christen bei den Mongolen führte zudem dazu, dass sich das Christentum mit ihnen wieder in China in der Zeit der mongolischen Yüan-Dynastie etablieren konnte.³⁴ Die zahlreich zum Christentum konvertierten Öngüt stellten den mongolischen Herrschern in China eine Beamtendynastie³⁵, christliche Ärzte trugen das medizinische Wissen Mesopotamiens ins Land.³⁶ Der Öngüt Markos, ein über die Weiten Chinas und Zentralasiens nach Mesopotamien wandernder Mönch, wurde vom Katholikos-Patriarchen Dencha I. (1265-1281) zum Metropoliten seines Volkes geweiht;³⁷ Dencha starb bald darauf, und Markos bestieg schließlich als Jahballaha III. (1281-1317) den Thron des Katholikos-Patriarchen von Seleukia-Ktesiphon.³⁸

Doch nicht nur dieses Ereignis sticht im Blick auf die Kirche des Ostens in China heraus. Immer wieder wird mongolischen Herrschern in China nachgesagt, sie seien christlich getauft worden.³⁹ Da aber das Christentum eingebunden war in die religiös pluralistische Welt des Schamanismus, sagt dies wenig und ist nicht mit einem exklusiven Bekenntnis zum Christentum zu verwechseln.⁴⁰ Mehrfach bezeugen Khane, dass sie alle Religionen, die ihnen in ihrem Reich wichtig erschienen, gleichberechtigt nebeneinander als Ausdruck der Religiosität im Reich und als Instrumentarien ihres politischen Agierens betrachteten.

30 HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 367. Die Gründe für den Untergang des Christentums in China finden sich bei Longfei XU, *Die nestorianische Stele in Xi'an. Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur*, Bonn 2004, 267-269.

31 Vgl. HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 366. Erst in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts finden Sendboten des Katholikos-Patriarchen in China keine Gläubigen mehr vor, sondern nur noch eine Kirchenruine als Zeugen ihrer einstigen Präsenz im Land. Doch bleibt die Aussagekraft auch solcher Boten im Blick auf das Reich insgesamt fraglich. Zu diesen Beobachtungen vgl. *Relations de voyages et textes géographiques Arabes, Persans et Turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIIIe siècles*, Bd. 1, hg. v. Gabriel FERRAND, Paris 1913, 129. Zu den Zeugnissen aus dem 10. und 11. Jahrhundert vgl. HAGE, *Das orientalische Christentum* (wie Anm. 12), 291, und GILLMAN/KLIMKEIT, *Christians in Asia* (wie Anm. 25), 360f, bzw. Alexander TOEPEL, *Traces of Nestorianism in Manchuria and Korea*, in: *Oriens Christianus* 89 (2005) 77-85.

32 Vgl. HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 369-373; KLEIN, *Zentralasien* (wie Anm. 21), 122.

33 Vgl. Friedrich HIRTH, *China and the Roman Orient. Researches into their ancient and mediaeval relations as represented in Old Chinese records*, Leipzig 1885; HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 369; KLEIN, *Zentralasien* (wie Anm. 21), 123.

34 Vgl. HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 373.

35 Vgl. ebd., 378; Paul PELLIOT, *Chrétiens d'Asie centrale et d'extrême Orient*, in: *T'oung Pao* 15 (1914) 623-644, besonders 630; Ch'en YÜAN, *Western and Central Asians in China under the Mongols. Their Transformation into Chinese*, Nettetal 1989.

36 Vgl. HAGE, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 14), 378f.

37 Der Reisebericht liegt nun auch in einer deutschen Übersetzung vor: Alexander TOEPEL, *Die Mönche des Kublai Khan*. Die Reise der Pilger Mar Jahballaha und Rabban Sauma nach Europa, Darmstadt 2008.

38 Vgl. Wolfgang HAGE, *Jahballaha III.*, in: *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. 4, hg. v. Martin GRESCHAT, Stuttgart/Berlin/Köln 1983, 92-101.

39 Vgl. HAGE, *Das orientalische Christentum* (wie Anm. 12), 292.

40 Ein Versuch, an der Sinnhaftigkeit des Verhaltens der Sendboten dieser Kirche in ihrem Umfeld festzuhalten im Gegensatz zur abwertenden Sicht im Kontext moderner Missions-theologie der 80er und 90er Jahre des 20. Jahrhunderts: Martin TAMCKE, *Koexistenz und Gespräch nestorianisch-christlicher mit schamanistischen Mongolen – ein Modell mit Zukunft?*, in: *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 81 (1997) 30-43. Grundlegende erste Untersuchungen zur religiösen Koexistenz liefert Wolfgang HAGE, *Das Nebeneinander christlicher Konfessionen im mittelalterlichen Zentralasien*, in: *XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli*

Dabei kann kein Zweifel daran bestehen, dass die Herrscher sich in erster Linie über ihre Zugehörigkeit zu den Mongolen definierten und die Religion eher eine zweitrangige Funktion erfüllte.

Besonders Mönche und Priester der Kirche des Ostens wirkten literarisch durch Übersetzung biblischer Texte und anderer Texte der syrischen Literatur, verfassten aber auch Sutren und Traktate in Chinesisch.⁴¹ Eine differenzierte theologische Aufarbeitung, die sowohl den chinesischen als auch den Kontext der dogmatischen Traditionen der Kirche des Ostens einbezieht, gibt es bis heute nicht und ist wohl auch nur als Gemeinschaftsarbeit von Sinologen, Syrologen, Theologen und Religionswissenschaftlern denkbar. Freilich hat besonders der Text der Stele von Hsi-an-fu, der nicht nur einen Grundriss zur Geschichte der Kirche des Ostens in China bietet, sondern auch Einsicht in deren Strukturen, Wirken und Lehren vermittelt, immer wieder neue Interpretationen und Übersetzungen gezeitigt.⁴²

Der Untergang der Kirche des Ostens in China liegt – wie der Anfang – im Dunkel der Geschichte. In der Literatur macht man das Ende der Yüan-Dynastie im Jahr 1368, die Pest und andere greifbare Geschehen auch für das Ende der Kirche und ihrer Gläubigen namhaft. Mehr als Rückschlüsse sind das nicht, und auch die These von einer vermeintlich *zu* interreligiösen Verquickung mit dem Schamanismus etwa, wenn sie als Grund für den Untergang der Kirche benannt wird, läuft Gefahr, gegenwärtige theologisch-dogmatische Positionen und Einsichten in einen unerklärten Zusammenhang zu projizieren. Wer mit einem dogmatischen Urteil den historischen Sachverhalt erhellen will, ersetzt Geschichte durch Theologie. Alles was so zum Untergang der Kirche des Ostens gesagt wird, bleibt bis zur Entdeckung weiterer historischer Details Hypothese.

1968 in Würzburg. Vorträge, Teil 2, hg. v. Wolfgang VOIGT (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplementa 1/2), Wiesbaden 1969, 517-525; DERS., Christentum und Schamanismus. Zur Krise des Nestorianertums in Zentralasien, in: *Traditio – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht*. Festschrift Winfried Zeller, hg. v. Bernd JASPERS / Rudolf MOHR, Marburg 1976, 114-124; DERS., Religiöse Toleranz in der nestorianischen Asienmission, in: *Glaube und Toleranz*. Das theologische Erbe der Aufklärung, hg. v. Trutz RENDTORFF, Gütersloh 1982, 99-112; DERS., Kulturelle Kontakte des ostsyrischen Christentums in Zentralasien, in: *III Symposium Syriacum*. Les contacts du monde syriaque avec autres cultures. Goslar 7-11 Septembre 1980, hg. v. René LAVENANT (Orientalia Christiana Analecta 221), Rom 1983, 143-159; DERS., *Syriac Christianity in the East*. Lectures given at the St. Ephrem Ecumenical Research Institute (Kottayam 1986) (Moran Etho 1), Kottayam 1997.

41 Lange Zeit eröffnete die Arbeit von Rosenkranz im deutschsprachigen Raum den entscheidenden Zugang zu dieser Literatur: Gerhard ROSENKRANZ, *Die älteste Christenheit in China in den Quellenzugnissen der Nestorianer-Texte der Tang-Dynastie*, Berlin 1938. SAEKIS Werk (wie Anm. 3) war in den letzten Jahrzehnten durch die Fachwissenschaft in seiner Zuverlässigkeit angezweifelt worden, zumal die nach Japan verbrachten Zeugen dieser Literatur bis heute nicht der Forschung zugänglich gemacht wurden; doch haben jüngste Funde mit parallelen Aussagen die Befunde bei SAEKI eher wieder erhärtet, als die Zweifel zu verstärken. Zur Verwendung der Bibel vgl. Martin TAMCKE, Der Gebrauch der Bibel bei den nestorianischen Mongolen, in: *Bibelauslegung und Gruppenidentität*. Vorträge der vierten Finnisch-Deutschen Theologentagung (Makarios-Symposium), Finnland 28.-30.8.1991, hg. v. Hans-Olof KVIST, Åbo 1992, 136-149. Zur Sprachenfrage in der Asienmission der Kirche des Ostens allgemein vgl. Wolfgang HAGE, Einheimische Volkssprachen und syrische Kirchensprache in der nestorianischen

Asienmission, in: *Erkenntnisse und Meinungen*. Festschrift Werner Strothmann, Bd. 2, hg. v. Gernot WIESSNER (Göttinger Orientforschungen, Syriaca 17), Wiesbaden 1978, 131-160.

42 Vgl. z. B. Alois BÜRKE, Das Nestorianer-Denkmal von Si-an-fu. Versuch einer Neuübersetzung, in: *Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft*, hg. v. Jakob BAUMGARTNER (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 17), Immensee 1971, 125-141; theologische Interpretationsversuche etwa bei Samuel Hugh MOFFETT, *A History of Christianity in Asia*, Bd. 1: *Beginnings to 1500*, New York 1998, 513-517, oder bei XU, *Stele in Xi'an* (wie Anm. 30), 95-101 (mit weiterer deutscher Neuübersetzung).

II

Noch in der Yüan-Dynastie zogen immer wieder lateinische Mönche gen Osten an den Hof der Mongolenkhane. Deren Herrschaft reichte erst spät nach China, und diese Herrschaft im Reich der Mitte blieb von eher kurzer Dauer (1260-1368). Dennoch brachten Ascelin, Laurentius von Portugal, Joannes de Piano del Carpine, Andreas von Longjumeau und Wilhelm von Rubruk wichtige Nachrichten mit zu den Stationen auf dem Weg nach Osten, und zuweilen sammelten sie auch, was sie zu China erfuhren.⁴³ Auch für die Wirksamkeit der katholischen Mission in China waren die Kontakte zu den Mongolen der unerlässliche Zwischenschritt.

Mit den Franziskanern, die Papst Nikolaus III. 1278 über Persien nach China sandte, begann dann ein neuer Abschnitt in der Geschichte des chinesischen Christentums. Zwar verlieren sich deren Spuren, und über China ist von ihnen nichts überliefert, aber Papst Nikolaus V. ließ diesem ersten gescheiterten Versuch einen weiteren folgen, indem er 1289 Johannes von Monte Corvino nach China entsandte.⁴⁴ Im Jahr 1294 erreichte Johannes tatsächlich die Reichshauptstadt; er blieb dort bis zu seinem Tod 1328. Er ist der erste katholische Missionar, der sich längerfristig in China etablierte. Ihm folgten 1303 Arnold von Köln, 1307 sieben zu Bischöfen geweihte Franziskaner, von denen drei die chinesische Hauptstadt erreichten, 1317 schließlich Odorich von Pordenone, der mit seinem Reisebericht literarisch in weitere Kreise wirkte, 1338 der päpstliche Legat Johannes Marignoli mit vier Priestern. Die nach China entsandten Bischöfe Jakob von Zaitun, Cosmas und Du Prat erreichten ihr Ziel nicht. 1362 starb der Franziskaner Jakob von Florenz als Märtyrer. Mit dem Untergang der Herrschaft der Mongolen in China erlosch auch die kleine Kirche der Franziskaner.

Die katholische Mission unterscheidet sich von der der Kirche des Ostens nicht unerheblich: Die Mönche kamen mit Briefen der Päpste an die Herrschenden in Ostasien, und die politische Mission war von Anfang an Teil der Mission; ein beständiges Thema war das mögliche Bündnis im Kontext der Kreuzzüge gegen die Muslime; der Wille, sich als das einzig rechtläubige Christentum auch auf Kosten der anderen Konfessionen zu etablieren, war unverkennbar. Dabei scheiterten auch die katholischen Gesandten an der ungleich stärkeren Bindung der Herrscher an ihre Ethnie, zu der Wilhelm von Rubruk bemerkt: »So haben sie sich in ihren Hochmut gesteigert, dass sie, auch wenn sie etwas vom christlichen Glauben annehmen, dennoch nicht Christen genannt werden möchten. Sie wollen nämlich ihren Namen, Mongolen, über jeden anderen Namen erheben.«⁴⁵

Am Hof des Kaisers hatten sich die neuen Missionare gegen die Dominanz der Angehörigen der Kirche des Ostens zu behaupten. Deren Abneigung gegen eine weitere christliche Konfession im Reich empfanden die katholischen Missionare als Einengung ihres Wirkungsfeldes: »Die Nestorianer, welche zwar den Namen Christen führen, aber von der christlichen Religion weit abgekommen sind, haben sich in diesen Gegenden ein solches

43 Vgl. hierzu u. a. Folker REICHERT, *Begegnungen mit China*. Europa und die Kenntnis Ostasiens im Mittelalter, Sigmaringen 1992, sowie Marina MÜNKLER, *Erfahrung des Fremden*. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts, Berlin 2000 (jeweils mit weiteren Literaturhinweisen).

44 Zu ihm vgl. etwa Alfons JOCHUM, *Beim Großkhan der Mongolen*. Johannes von Monte Corvino, der erste Franziskaner in China, Möding 1982.

45 Wilhelm von RUBRUK, *Reisen zum Großkhan der Mongolen*. Von Konstantinopel nach Karakorum 1253-1255, neu bearbeitet und herausgegeben von Hans D. LEICHT, Stuttgart 1984, 81.

46 Zitiert nach JOCHUM, *Beim Großkhan* (wie Anm. 44), 55.

47 Der Ort war zugleich Stützpunkt der Kirche des Ostens, vgl. Li CHONGLIN / Niu RUJI, The Discovery of Nestorian Inscriptions from Almaliq, Xinjiang, China, in: WINKLER/TANG, *Hidden Treasures* (wie Anm. 2), 91-99.

48 Generell zum Thema der konfessionellen Rivalität vgl. HAGE, Das Nebeneinander christlicher Konfessionen (wie Anm. 40).

49 JOCHUM, *Beim Großkhan* (wie Anm. 44), 61.

50 *Die Reise des Seligen Odorich von Pordenone nach Indien und China (1314/18-1330)*, übersetzt, eingeleitet und erläutert von Folker REICHERT, Heidelberg 1987, 126.

51 Ebd.

Übergewicht zu verschaffen gewusst, dass sie den anderen Christen nicht gestatten, auch nur das kleinste Bethaus zu besitzen oder ihre Lehre öffentlich zu predigen.«⁴⁶

Tatsächlich streuten die Angehörigen der Kirche des Ostens wohl das Gerücht, Johannes von Monte Corvino (1247-1328) sei nicht der Gesandte des Papstes, für den er sich ausbebe; den echten habe er bereits in Indien ermordet und beraubt. Damit nutzten die Gegner den Umstand, dass sein Gefährte, der Dominikaner Nikolaus, tatsächlich in Indien gestorben war. Allerdings ist die Zuschreibung des Gerüchts an die »Nestorianer« ausschließlich bei Johannes belegt. Aber die Verbindungen zwischen den Provinzen der Kirche des Ostens in Indien und China und dem regen Handel der Ostsyrer über den Seeweg lassen diese Schuldzuweisung durchaus möglich erscheinen. Immer wieder wurde Johannes vor Gericht geladen; er teilte dies in einem Brief vom 8. Januar 1305 mit, den die Gesandtschaft des persischen Ilkhans auf ihrem Heimweg von der chinesischen Reichshauptstadt in Alamalik dem dortigen Franziskanerkonvent aushändigte.⁴⁷ Noch vor dem Eintreffen des Arnold von Köln hatte Johannes in der Hauptstadt eine Kirche mit Glockenturm gebaut und behauptete, bereits 6.000 Menschen getauft zu haben. Er kaufte 150, seiner Meinung nach religionslose Jungen im Alter von sieben bis elf Jahren von ihren Herrn los, unterrichtete sie in lateinischer Sprache, schrieb für sie Psalter, Hymnen und Breviere ab.

Ein entscheidender Durchbruch schien die Konversion des Öngüt-Fürsten Georg von der Kirche des Ostens zum katholischen Glauben. Er war nicht nur Schüler des Johannes, sondern erhielt auch die niederen Weihen und diente dem Johannes in königlichem Gewand bei der Feier der Messe. Der Missionserfolg war nicht von langer Dauer: Nach dem Tod Georgs konnten die Brüder des Verstorbenen ihre bekehrten Volksgenossen zur Rückkehr zur Apostolischen Kirche des Ostens bewegen.⁴⁸

Unermüdlich arbeitete Johannes an der für den Unterricht notwendigen Übersetzungsliteratur und hatte zudem ein Übersetzungsprojekt mit Georg vereinbart. Damit schuf er ein literarisches Gegengewicht zum Schrifttum der »Nestorianer«. Zu seiner Unterstützung bat er nachdrücklich darum, weitere Brüder nach China zu senden. Den Platz für eine zweite Kirche in der Nähe des Herrscherpalastes kaufte ihm sein Reisegefährte, der Kaufmann Peter von Lucalongo. Als Gesandter des Papstes genoss er am Hof eine privilegierte Stellung. Seiner eigenen Wahrnehmung nach wurde ihm am Hof mehr Ehre zuteil als den Vertretern der anderen Religionen und Konfessionen. Immerhin gestand er den Mönchen anderer Religions- und Konfessionszugehörigkeit zu, dass sie »oft ein weit strengeres und enthaltsameres Leben« führten als viele seiner franziskanischen Ordensbrüder.⁴⁹

Das Motiv der besonderen Gewogenheit des Großkhans für das Christentum findet sich bei den katholischen Ordensbrüdern ebenso in ihren Berichten, wie es sich bei den Mitteilungen der Angehörigen der Kirche des Ostens findet. Bei Odorich von Pordenone bündelt sich dies in dessen Bericht zur Ehrerbietung des Großkhans gegenüber dem Kreuz. Auf die Nachricht, dass der Herrscher sich der Hauptstadt näherte, gingen der Bischof, einige Minoriten und Odorich ihm entgegen: »Und als wir uns ihm näherten, setzten wir das Kreuz auf ein Brett, so dass man es in aller Öffentlichkeit sehen konnte. Ich aber hielt in meiner Hand ein Weihrauchgefäß, das ich mitgenommen hatte, und wir gingen an, mit lauter Stimme zu singen: Veni, creator spiritus etc. Als wir so sangen, hörte er unsere Stimmen, ließ uns herbeirufen und ließ uns zu ihm treten.«⁵⁰ Das war ungewöhnlich und widersprach der Vorschrift, dass sich niemand bis auf einen Steinwurf dem Wagen des Großkhans nähern durfte. »Als wir aber mit dem erhobenen Kreuz zu ihm traten, legte er sofort seine Kopfbedeckung ab, eine Kappe von unschätzbarem Wert, und erwies dem Kreuz seine Verehrung. Sofort tat ich in das Weihrauchgefäß, das ich trug, etwas Räucherwerk, unser Bischof nahm es aus meiner Hand und hüllte ihn in Weihrauch.«⁵¹

Johannes Marignoli konnte bei seinem Eintreffen in der Hauptstadt dann nicht nur auf die Bitte des Herrschers verweisen, der in Rom um einen Nachfolger des verstorbenen Johannes von Monte Corvino nachgesucht hatte, er trat auch äußerlich entschiedener als Gesandter des Papstes auf.⁵² Neben den allfälligen Briefen des Papstes an den Herrscher brachte er als Teil seiner Geschenke an den Herrn des Reiches der Mitte Kriegspferde mit. Als er bereits wenige Jahre später wieder zurückkehrte, überbrachte er den Wunsch des Großkhans um einen weiteren Nachfolger für die Kirchenleitung in China. Fünfzehn Jahre später aber war die mongolische Yuan-Dynastie in China bereits der Ming-Dynastie (1368-1644) gewichen, und mit der alten Dynastie ging die katholische Kirche im Reich der Mitte nach 74 Jahren wieder unter.

Auffallend ist, dass den meisten Berichten der katholischen Mönche eine deutlich negative Sicht der Angehörigen der Kirche des Ostens eigen ist. Zum Bericht des Odorich von Pordenone etwa stellt Jandeseck hinsichtlich dessen Urteil zu den »Nestorianern« fest: »Im Gegensatz zu den Muslimen und allen anderen ›Götzendienern‹ ziehen sie als einzige Gruppe die pauschale Ablehnung seitens des Franziskaner auf sich. Selbst bei den ›Götzendienern‹ begnügt er sich in der Regel damit, deren Verhalten in neutraler und nüchterner Weise zu referieren.«⁵³ Die lateinischen Quellen konnten die »Nestorianer« weitgehend nur mit groben Urteilen herabsetzen; der Quellenbefund zur Geschichte der Kirche des Ostens in China zeigt aber doch eindeutig, wie wenig diese Verurteilungen Anhalt hatten an der historischen Realität.

Als Übersetzer wirkten Theologen beider Traditionen. Aber nicht nur die Zahl der Klöster war seitens der Kirche des Ostens weit größer als die kleine Schar der franziskanischen Mönche im Reich der Mitte. Von der Rivalität beider Kirchen legen die Quellen deutlich Zeugnis ab, und unverkennbar verdanken sich die Erfolge des Johannes von Monte Corvino dem Umstand, dass er aus den Reihen der Gläubigen der Schwesterkirche Proselyten zu gewinnen in der Lage war. Die Abwehrreaktion der Kirche des Ostens, die sonst in ihrer Geschichte in Asien von Toleranz gegen andere Glaubensrichtungen und Religionen geprägt war und sich somit nahtlos einbettete in die religiöse Toleranz der Mongolenkhane, ist nur zu verständlich: Aus ihrer Sicht kündigten die neuen Missionare den religiösen Frieden im Reich auf.

52 Vgl. dazu in allgemeinverständlicher Form beispielsweise Karl RENNSTICH, *Die zwei Symbole des Kreuzes. Handel und Mission in China und Südostasien*, Stuttgart 1988, 84. Der Empfang ist auch seitens einer chinesischen Quelle überliefert, vgl. Reinhold JANDESEK, *Das fremde China. Berichte europäischer Reisender des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Pfaffenweiler 1992, 60. Eingehender ist Herbert FRANKE, *Die Gesandtschaft des Johann von Marignola im Spiegel der chinesischen Literatur*, in: *Asien. Tradition und Fortschritt*. Festschrift für Horst Hammitzsch, hg. v. Lydia BRÜLL/ Ulrich KEMPER, Wiesbaden 1971, 117-134.

53 JANDESEK, *Das fremde China* (wie Anm. 52), 54.

54 Vgl. KLEIN, Zentralasien (wie Anm. 21), 123.

55 HAGE spricht von einem innerlich veränderten Christentum, das »seine eigenen Grenzen nicht kannte«, Religiöse Toleranz (wie Anm. 40), 108. KLEIN geht gar davon aus, dass die Gläubigen und Theologen der Kirche des Ostens diese Anpassung an ihre religiöse Umwelt »keineswegs reflektiert« vorgenommen hätten, (wie Anm. 21), 125. Der Gewalt der islamisierten Mongolen konnte, so KLEIN, »das durch Synkretismus aufgeweichte Nestorianertum innerlich nichts mehr entgegensetzen« (ebd.).

56 Theo SUNDERMEIER, Inkulturation und Synkretismus. Probleme einer Verhältnisbestimmung, in: *Evangelische Theologie* 52 (1992), H. 3, 192-209, hier besonders 201.

57 Vgl. etwa Hyun Kyung CHUNGS Hoffnungen auf einen befreienden religiösen Synkretismus: CHUNG setzt ihre Hoffnungen auf einen Ansatz »that moves away from the doctrinal purity of Christian theology and risks the survival-liberation centered syncretism«, in: *Struggle to be the Sun Again. Introducing Asian Women's Theology*, New York 1990, 204.

Den Sendboten der Kirche des Ostens hat es nicht geholfen, dass sie für eine »Mission der Asiaten durch Asiaten« standen, da die »mentalitätsmäßigen Unterschiede« zwischen West- und Ostasiaten doch sehr groß waren.⁵⁴ Doch ihre Klöster und Mönche wirkten anziehend gerade wegen ihres asketischen Lebensentwurfs; sie sorgten für den Nachwuchs an Klerikern. Daneben wirkten die Wandermönche. Wie weit der Vorwurf der älteren Literatur zutrifft, das Christentum der Kirche des Ostens in China habe sich selbst den Lebensnerv zerstört, indem es sich zu weit in synkretistischer Weise in seine multi-religiöse Umwelt hineinbegeben und ihr angepasst habe, bleibt Gegenstand kontroverser Diskussionen.⁵⁵

Die religiöse Toleranz der Großkhane, die davon ausgingen, dass der »Ewige Himmel« sich auf unterschiedliche Weise manifestieren könne, ließ es ihnen angelegen sein, möglichst viele Religionen für sich beten zu lassen. Davon profitierten sowohl die Kirche des Ostens, als auch die franziskanischen Mönche. Infolge des Fortfalls dieser religiös toleranten Herrschaft jedenfalls erloschen beide Varianten des Christentums in China. Weder der Weg der Inkulturation in die religiöse Welt und Praxis, der von der Kirche des Ostens begangen wurde, noch der Weg der Missionierung von oben führten zu einem Erfolg, der erneut widrige politische Umstände und Verfolgung hätte überleben lassen.

Sundermeier macht die Ambivalenz eines pragmatischen Synkretismus, der das Überleben in solchen Kulturräumen zunächst zu sichern schien, verantwortlich für den Untergang besonders der Kirche des Ostens: Er habe »in eine Verfremdung« geführt, »in der die Identität des christlichen Glaubens verloren« gegangen sei.⁵⁶ Aber zugleich künden die lebendige Interaktion auf dem Feld der Religion und die bewussten Anleihen hin und her auch von Vitalität.⁵⁷ Wo aber das Christentum die Kraft verlor, sich in andere Strömungen einzubringen oder sich aus ihnen zu speisen, wo es also nicht fähig war zu solchem lebenswichtigen Synkretismus – da erstarrte es und starb ab.

Zusammenfassung

Das frühe Christentum in China seit dem 7. Jh. steht heute in erneutem Interesse der Forschung. Der erste Teil des Aufsatzes gibt einen Überblick zur Präsenz der Apostolischen Kirche des Ostens in China. Mit der Ankunft des ostsyrischen Mönchs Alopen am chinesischen Kaiserhof 635 etablierte sich ein monastisch geprägtes Christentum, das später zur gezielten Mission der Chinesen überging. Der zweite Teil beschreibt die franziskanische Mission, die mit Eintreffen Johannes' von Monte Corvino in Peking 1294 begann, und die von Anfang an auch politisch motiviert war. Zwischen beiden Konfessionen kam es zu scharfen Konflikten, aber auch zu fruchtbarer Konkurrenz. Gefördert wurde die christliche Präsenz durch die religiöse Toleranz der mongolischen Khane, und mit dem Untergang ihrer Dynastie im 14. Jh. erlosch auch die ostsyrische und die lateinische Mission. Beiden war es über Jahrhunderte nicht gelungen, bleibenden Eingang in die Kultur Chinas zu finden.

Summary

Research today has a renewed interest in early Christianity in China beginning in the seventh century. The first part of the article provides an overview of the presence of the Apostolic Church of the East in China. With the arrival of the East-Syrian monk Alopen at the Chinese Imperial Court in 635, a monastically influenced Christianity was established which later turned to a deliberate proselytization of the Chinese. The second part describes the Franciscan missionary work which began in 1294 with the arrival of John of Montecorvino in

Peking and which was also politically motivated right from the start. Fierce conflicts between the two religious creeds resulted, but also fruitful competition. The Christian presence was promoted by the tolerance of the Mongolian Khans, and with the demise of their dynasty in the fourteenth century the East-Syrian as well as the Latin missionary work came to an end. For centuries neither succeeded in finding permanent entry into the culture of China.

Sumario

Existe hoy un gran interés por investigar los primeros pasos del cristianismo en China desde el siglo VII. La primera parte del artículo informa sobre la presencia de la Iglesia Apostólica del Oriente en China. Con la llegada del monje Alopen, de la Siria oriental, a la corte imperial china 635 se estableció un cristianismo de carácter monacal, que después comenzó una evangelización sistemática de los chinos. La segunda parte describe la misión franciscana, que comenzó con la llegada de Juan de Monte Corvino a Peking 1294 y que desde un principio tenía un carácter político. Entre las dos confesiones hubo conflictos graves, pero también una competencia fructífera. La presencia cristiana fue promovida por la tolerancia religiosa de los emperadores mongoles, pero con la decadencia de su dinastía en el siglo XIV se apagó también la llama de la misión de la Siria oriental y de la Iglesia latina. A lo largo de los siglos, ninguna de las dos consiguió entrar de forma duradera en la cultura China.

Die Christliche Chinamission der frühen Neuzeit / 16.-18. Jahrhundert

Ein Überblick

von Claudia von Collani

1 Einführung

Viermal kam das Christentum nach China: während der Tang-Zeit durch Vertreter der Ostsyrischen Kirche (618-907), während der Yuan-Zeit (Mongolen-Dynastie, 1280-1367) durch Franziskaner und vereinzelt Dominikaner, während der frühen Neuzeit zu Ende der Ming-Dynastie und zu Beginn der Qing-Dynastie durch verschiedene Orden, und endlich in der späteren Qing-Zeit im 19. und 20. Jahrhundert, als Missionare der Katholischen Kirche und verschiedener Protestantischer Kirchen nach der gewaltsamen Öffnung Chinas durch die »Ungleichen Verträge« unter dem Protektorat der Westmächte missionierten. Eine hohe Wertschätzung findet in China wie im Westen die dritte Epoche: es gab Versuche einer Anpassung an die chinesische Kultur, es gab einen frühen Austausch von Kultur, Wissen, Wissenschaft, und Kunst zwischen Europa und China. Die Quellenlage ist verhältnismäßig gut. Die Erforschung dieser Zeit wird daher nicht nur von westlichen, sondern mindestens zur Hälfte von chinesischen Wissenschaftlern durchgeführt. In China wie im Westen sind neben Theologen auch Historiker, Sinologen, Sprachwissenschaftler, Kunstwissenschaftler und Wissenschaftshistoriker beteiligt.¹

Als Eckpfeiler der frühneuzeitlichen Chinamission gelten die Daten 1582, als Michele Ruggieri und Matteo Ricci unter der Regierung des Ming-Kaisers Wanli 萬曆 (1573-1620) eine Art Aufenthaltsgenehmigung für China bekamen, und als Ende der Ära der vierte Qing-Kaiser Qianlong 乾隆 (1736-1796) und die Aufhebung der Societas Jesu. Anlass zu großen Hoffnungen gab der zweite Qing-Kaiser Kangxi 康熙 (1662-1722), der das Christentum und die Missionare förderte und Beziehungen mit Rom anknüpfen wollte; manche Missionare sahen in ihm schon einen Christen.² Die gut 200 Jahre dieser Missionsperiode waren geprägt von großem Enthusiasmus und von Beharrlichkeit, von Wagemut und von ängstlicher Abschottung vor zu viel Anpassung, von den heftigen Auseinandersetzungen des Ritenstreits und von der intellektuellen Herausforderung, die China mittels der Missionsliteratur für Europa darstellte.

Die Orden und Kongregationen und die Zahl der Missionare sind zu dieser Zeit überschaubar. Die Missionare gehörten alle nicht zu den »alten«, mehr kontemplativen Orden mit der »stabilitas loci«, sondern zu den neuen Orden mit einer strikten Hierarchie, die sich jedoch freier bewegen konnten. Das waren die mittelalterlichen Orden der Dominikaner, Franziskaner und Augustiner, jedoch besonders die 1540 gegründete Societas Jesu, gefolgt von den Kongregationen des 17. Jahrhunderts, die »Missions Étrangères de Paris« (MEP),

¹ Abkürzungen im Text:
BM = Robert STREIT (Hg.), *Bibliotheca Missionum*, vols. IV, V, VII, Freiburg, 1929-1932; *Handbook* = Nicolas STANDAERT (Ed.), *Handbook of*

Christianity in China. Volume One: 635-1800, Leiden 2001;
DEHERGNE = Joseph DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Paris/Rome 1973.

² Joachim BOUVET, *Portrait historique de l'empereur de la Chine présenté au roi*, Paris 1697.

»Congregatio Missionis« (CM=Lazaristen), dann wenige Carmeliten und vereinzelt Welt-priester. Geprägt wurde diese Zeit vor allem durch die Jesuiten, deren Zahl die aller anderen Missionare übertraf. Insgesamt dürften etwa 450 Jesuiten in China gewirkt haben, noch einmal so viele kamen auf der beschwerlichen Reise nach China um.³ Die Namen vieler Missionare sind bekannt, manche waren überragende, nicht immer einfache Persönlichkeiten, andere tauchen nur als Namen in Listen auf. Missionarinnen gab es vor 1800 nicht in China, den weiblichen Orden war vom Konzil von Trient strikte Klausur auferlegt worden.⁴

2 Europa und China: die Missionare

2.1 Die Jesuiten und die Anfänge der neuzeitlichen Chinamission

Im Gegensatz zum amerikanischen Kontinent konnten sich die Länder Asiens besser gegen die Eroberungslüsternden Europäer abschotten. Besonders gut gelang dies dem Fernen Osten: nach seinen Erfahrungen mit Europäern und Christentum schloss sich Japan 1640 völlig ab und erlaubte nur noch den kontrollierten Handel mit Holländern, Korea blieb ganz geschlossen, während China sich während der Ming-Zeit (1368-1644) ebenfalls abgeschlossen hatte. In Europa dagegen begannen Ende des 15. Jahrhunderts die Entdeckungsreisen der Iberischen Mächte, denen die Holländer, Engländer und Franzosen nachfolgten. Spanien und Portugal ließen sich vom Papst mittels einer Demarkationslinie ihren jeweiligen Einflussbereich eingrenzen: zum portugiesischen Padroado gehörten Afrika, Südostasien, Indien, der Ferne Osten, und Brasilien, während Spanien den Rest des amerikanischen Kontinentes »bekam« und die Philippinen 1565 eroberte. In diesem Gebiet hatten sie nicht nur das Exklusivrecht, Handel zu treiben, sondern auch das Recht und die Pflicht der Missionierung, die damals noch nicht in Rom zentralisiert war.⁵

Ab 1549 kamen die Portugiesen nach Japan, doch China als großes Vorbild und kultureller Mittelpunkt Ostasiens war das vorrangige Ziel aller Missionsbemühungen. Francisco de Xavier SJ (1506-1552) starb bei seinem Versuch, nach China zu gelangen, auf der südchinesischen Insel Shangchuan (3. Dezember 1552).⁶ Verschiedene Versuche von Seiten Portugals und Spaniens, Handelskontakte mit dem chinesischen Kaiser aufzunehmen und eine mögliche Mission zu initiieren, scheiterten kläglich. Die Portugiesen bekamen jedoch 1557/58 die Halbinsel Macau (Aomen) »Provoação do Nome de Deos na China« als Handelsstützpunkt, von wo aus sie zweimal jährlich die Messe in Canton besuchen durften. 1576 wurde Macau als Suffraganbistum von Goa Diözese für ganz Ostasien.⁷

In enger Verbindung mit Portugal arbeitete die Societas Jesu, die unter portugiesischem Schutz und der portugiesischen Krone verpflichtet nach Ostasien kam. 1565 bauten die Jesuiten ihre erste Residenz in Macau als Ausgangspunkt für die Missionen in Ostasien. Dank ihrer engen Verbindung zu Portugal bekam die Gesellschaft Jesu zunächst das

3 Zahlen aus DEHERGNE.

4 *Handbook*, 286-288; 298; 300-305.

5 *Handbook*, 286f.

6 DEHERGNE, # 904.

7 *BM IV*, # 1525.

8 *Handbook*, 295. Vgl. Charles R. BOXER, *South China in the Sixteenth Century*, London 1953; Nendeln 1967.

9 *BM IV*, # 1972.

10 Lucio GUTIERREZ, The »Affair« of China at the End of the Sixteenth Century: Armed Conquest or Peaceful Evangelization?, in: *Philippiniana Sacra* 20 (1985) 329-406.

11 *Handbook*, 310f.

12 Catherine PAGANI, Clockwork and the Jesuit Mission in China, in: John O' MALLEY (Ed.), *The Jesuits II. Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773*, Toronto 2002, 658-677. *Handbook*, 840-842.

13 *Handbook*, 404f.

14 *Handbook*, 428f; Gail KING, Candida Xu and the Growth of Christianity in China in the Seventeenth Century, in: *Monumenta Serica* 46 (1998) 46-66. S. a. Nicolas STANDAERT, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China* (Studia Leidensia 19), Köln 1988.

Exklusivrecht der Missionsarbeit in China (Breve »Ex pastorali officio«, 28. Januar 1585), was die Entwicklung einer einheitlichen Missionsmethode erlaubte. Doch auch Orden, die unter dem spanischen Patronato Real arbeiteten, wollten über die Philippinen nach Südchina einreisen. Der Dominikaner Gaspar da Cruz († 1570) erreichte 1556 Canton, ebenso 1575 der Augustiner Martin de Rada (Herrada 1533-1578).⁸ Die Berichte beider wurden Grundlage des ersten Chinabestsellers der Neuzeit, verfasst von Juan Gonzalez de Mendoza OSA: *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China ...* (Romae 1585).⁹ Andere Expeditionen endeten im Gefängnis. Portugal widersetzte sich jedoch all diesen Bestrebungen. Versuche, die Mission mittels einer gewaltsamen Eroberung zu ermöglichen, wurden von fast allen Missionaren verworfen.¹⁰

Zu den eigentlichen Gründern der Chinamission wurden vor allem der Jesuitenvisitor Alessandro Valignano (1539-1606) sowie die beiden Jesuiten Michele Ruggieri (1543-1607) und Matteo Ricci (1552-1610). Auf den Erfahrungen der Japanmission aufbauend konzipierte Valignano die Akkommodationsmethode, die durch trial and error weiterentwickelt wurde:

1 Mission von Oben nach Unten, d. h. Anpassung an die führenden Schichten (Kaiser, Gelehrte).

2 Indirekte Mission mittels »moderner« europäische Technik, Wissenschaft und Kunst, inklusive Apostolat des Buches.

3 Anpassung an die Kultur der chinesischen Oberschicht in Sprache, Lebensstil, Etikette.

4 Offenheit und Toleranz für chinesische Werte. Dabei lehnten die Jesuiten Buddhismus und Daoismus ab, akzeptierten jedoch den Konfuzianismus.

5 These vom »alten« Konfuzianismus als Ur-Monothetismus und von der »lex naturae«, als »natürliche Religion«, an die man anknüpfen konnte, während der »moderne« Konfuzianismus als rein säkulare Staatsphilosophie betrachtet wurde.¹¹

In Macau studierten Ruggieri und Ricci die chinesische Kultur, Sprache und Etikette. Dadurch bekamen sie Kontakte zu chinesischen Gelehrten, die sie durch europäische Kunstwerke und Kuriositäten anziehen konnten. Ricci bekam 1583 eine Aufenthaltsgenehmigung für Südchina. Dank seiner Offenheit, seines Wissens und seines Wesens gewann er Freunde unter den chinesischen Literati, die ihm weiterhalfen. Riccis Ziel war der chinesische Kaiserhof in Peking, wo er hoffte, Kontakt mit dem chinesischen Kaiser aufnehmen zu können, um ihn zu bekehren.

Nach verschiedenen Rückschlägen erreichte Ricci 1601 Peking. Doch Kaiser Wanli (1573-1620) lebte abgeschlossen in seinem Palast. Dank mitgebrachter europäischer Uhren (die von den Chinesen als Tributgeschenk der Westlichen Barbaren betrachtet wurden) bekam Ricci jedoch Kontakt zu Eunuchen, die Uhren kamen in den Palast. Da sie nur von Ricci gewartet werden konnten, durfte dieser in Peking bleiben.¹² Während dieser Anfangszeit hatten die Jesuiten Kontakte zu verschiedenen niederen und wenigen hohen chinesischen Politikern und Beamten, die ihnen weiterhalfen, dabei vor allem die »Drei Pfeiler des Christentums«: der Staatsminister Paul Xu Guangqi 徐光啟 (1562-1633), Michael Yang Tingyun 楊廷筠 (1562-1627) und Leo Li Zhizao 李之藻 (1565-1630),¹³ aktive Hilfe wurde später auch geleistet durch Candida Xu 許 (1607-1680), der verwitweten Enkelin Xu Guangqis, die nicht nur Geld verdiente, womit sie Missionare aller Orden unterstützte, sondern auch die Glaubensverbreitung organisierte.¹⁴

Großen Erfolg hatte in Europa die Propagandatour des Jesuitenprokurators Nicolas Trigault SJ (1577-1628) von 1615-1617 durch verschiedene europäische Fürstenhöfe. Er entfachte nicht nur große Missionsbegeisterung unter jungen Männern, sondern organisierte auch längerfristige finanzielle Unterstützung, wissenschaftliche Instrumente (darunter das erste Teleskop in China), eine prachtvolle Renaissance-Bibliothek wissenschaftlicher und

religiöser Bücher sowie Geschenke für die Chinamission.¹⁵ Vor allem die Habsburger in Wien und Madrid und die Wittelsbacher in München förderten in den nächsten Jahrzehnten die Chinamission.¹⁶ Trigault veröffentlichte einen Chinabestseller, *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta* (Augsburg 1615), das »Tagebuch« Matteo Riccis mit Beschreibung von Land und Leuten und den Anfängen der Christianisierung Chinas, das Trigault aus dem Italienischen ins Latein übersetzt hatte; eine deutsche Übersetzung folgte.¹⁷

Als weiterer Erfolg von Trigaults Mission wurde 1615 die Chinamission der Jesuiten als Vize-Provinz von der japanischen Provinz abgetrennt. Für die Mission erteilte Paul V. die Erlaubnis, die Liturgie ins klassische Chinesisch zu übersetzen, chinesische Kandidaten durften ohne Lateinkenntnisse geweiht werden, die Bibel sollte ins klassische Chinesisch übersetzt werden und während der Messe durfte die chinesische Zeremonialmütze getragen werden. Doch diese Zugeständnisse kamen nicht zum Tragen.¹⁸

Durch die von Trigault mitgebrachten Neuankömmlinge erfuhr die Mission einen großen Aufschwung. Nach der erfolgreichen Kalenderreform (s. u.) war es vor allem der Kölner Jesuit Johann Adam Schall von Bell (1592-1666), der mehr als vierzig Jahre die Chinamission prägte. Über Bücher und Geschenke hielt er Kontakt mit dem Palast des letzten Ming-Kaisers Chongzhen 崇禎 (1628-1644) und ließ dem Kaiser Geschenke von Herzog Maximilian von Bayern zukommen.¹⁹ Dank seiner Kenntnisse der Astronomie überstand die Mission in Peking die Eroberung Chinas durch die Manjus 1644 und den Wechsel zur neuen Qing-Dynastie (1644-1912) unbeschadet, denn auch die neuen Herrscher benötigten einen Kalender zur ihrer Legitimierung. Die Freundschaft, die der noch jugendliche Kaiser Shunzhi 順治 (1644-1662) ihm entgegenbrachte, war der gesamten Mission von großem Nutzen und ließ auf eine Bekehrung des Kaisers hoffen. Der frühe Tod des Kaisers und die Regentschaft durch vier Manjufürsten brachten allerdings Probleme: man versuchte sich der Fremden zu entledigen (s. Kalenderfall), und erst Schalls Nachfolger Ferdinand Verbiest (1623-1688) konnte wieder an die Erfolge Schalls anknüpfen.²⁰

Bis 1680 waren alle nach China einreisenden Jesuiten mit Portugal gekommen. 1685 jedoch entsandte Ludwig XIV. von Frankreich eine eigene wissenschaftliche Mission, nämlich fünf Jesuiten, die einen Wissensaustausch mit der Académie des Sciences in

15 Hubert VERHAEREN, *Catalogue de la Bibliothèque du Pé-t'ang*, Pékin 1949; repr. Paris 1969; Nicolas STANDAERT, The transmission of Renaissance culture in seventeenth-century China, in: *Renaissance Studies* 17 (2003) 367-391.

16 Claudia VON COLLANI, Die Förderung der Jesuitenmission in China durch die bayerischen Herzöge und Kurfürsten, in: Renate EIKELMANN (Ed.), *Die Wittelsbacher und das Reich der Mitte. 400 Jahre China und Bayern*, München 2009, 92-104.

17 Moderne Edition: s. Pasquale D'ELIA, *Fonti Ricciani: Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina scritta da Matteo Ricci*, 3 vols., Roma 1942-1944.

18 Edmond LAMALLE, La Propagation de P. Nicolas Trigault en faveur des Missions de Chine (1616), in: *Archivum Historicum Societatis Jesu* 9 (1940) 49-120; VON COLLANI, Förderung (wie Anm. 16), 93-96; *Handbook*, 356.

19 Nicolas STANDAERT, *An Illustrated Life of Christ Presented to the Chinese Emperor. The History of Jincheng shuxiang* (1640) (Monumenta Serica Monograph Series 59), Nettetal 2007.

20 Alfons VÄTH, *Johann Adam Schall von Bell S.J. Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking 1592-1666* (Monumenta Serica Monograph Series 25), Köln 1933/Nettetal 1991.

21 *Handbook*, 313-321.

22 *Handbook*, 668-679.

23 *Handbook*, 309f.

24 Johannes BECKMANN, *China im Blickfeld der mexikanischen Bettelorden im 16. Jahrhundert* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Schriftenreihe 29), Schöneck-Beckenried 1964; Bartolomé de

LAS CASAS, *Werkauswahl Band 1. Missionstheologische Schriften*, hg. Mariano DELGADO, Paderborn 1994, 14.

25 *Handbook*, 289f, 295-297.

26 *Handbook*, 295; *BM V*, # 987 u. # 10620; Benno BIERMANN, *Die Anfänge der neueren Dominikanermision in China*, Münster 1927, 19.

27 *Handbook*, 322.

28 *Handbook*, 615f. Juan COBO, *Pien cheng-chiao chen-ch'uan Shih-lu. Apologia de la verdadera religion* (Manila 1593), ed. Fidel VILLARROEL, Manila 1986 (mit spanisch-englischer Übersetzung).

29 *Handbook*, 869-878.

30 *Handbook*, 328.

31 *Handbook*, 322-327.

32 *Handbook*, 328-338; Claudia VON COLLANI, Die China-Mission der Franziskaner, in: *ZMR* 92 (2008) 368-370.

Frankreich durchführen sollten, französischen Einfluss propagieren und natürlich auch missionieren sollten. Querelen zwischen den Portugiesen und den Franzosen führten dazu, dass 1700 die französische Mission von der chinesischen Vize-Provinz abgetrennt wurde, doch weiterhin dem Jesuitenvisitator unterstellt war. Die Kartographierung von ganz China wurde vor allem von Franzosen im Auftrag des Kaisers von 1708 bis 1718 durchgeführt.²¹ Bekannt wurde unter den französischen Jesuiten auch die Gruppe der »Figuristen«, die in den alten chinesischen Büchern, ähnlich wie im Alten Testament, Spuren der Uroffenbarung und Hinweise auf den künftigen Erlöser fanden.²²

2.2 Die Mendikanten

Während der ersten fünfzig Jahre gab es nur Jesuiten in China. Da es zu wenige portugiesische Jesuiten für die Mission gab, durften auch Jesuiten anderer Nationen in China arbeiten: Deutsche, Flamen, Franzosen, Böhmen u. a., die dem Padroado verpflichtet waren.²³ Doch auch die Mendikantenorden drängte es nach China, wo sie viele Seelen zu retten hofften; außerdem wollten Franziskaner und Dominikaner unter den Chinesen ein tausendjähriges, endzeitliches Reich errichten.²⁴ Die Jesuiten widersetzten sich dem: sie fürchteten um ihre einheitliche Missionsmethode (sie hatten diesbezügliche Erfahrungen in der Japanmission gemacht) und sie waren der Padroado-Macht Portugal verpflichtet, der es vor allem um ihre Handelsprivilegien ging.

Nach 1600 gestatteten die Päpste auch spanischen Mendikanten die Einreise nach China, wobei jedoch ein einheimischer Klerus mit einheimischer Hierarchie das anvisierte Ziel war.²⁵ Die Mendikanten kamen vor allem von den spanischen Philippinen über Formosa (heute: Taiwan, zeitweise spanisch) und Fujian (Südchina).²⁶ In diesem Kontext muss klar gestellt werden, dass die Mendikanten bezüglich des Erlernens der chinesischen Sprache den Jesuiten keineswegs nachstanden. Teilweise lernten sie auf den Philippinen in der dortigen chinesischen Kolonie Japanisch oder Chinesisch,²⁷ die Dominikaner-Universität Santo Tomas in Manila wurde schon 1645 gegründet, der erste, von Juan Cobo OP († 1592) verfasste chinesische Katechismus wurde für die chinesische Gemeinde dort verfasst: *Wuji Tianzhu zhengjiao zenchuan shilu* 無極天主正教真傳實錄 (1593).²⁸ Vokabularien mit Schriftzeichen und Umschrift samt Lernhilfen kursierten innerhalb aller Orden und wurden teilweise eifersüchtig gehütet.²⁹

Die ersten Dominikaner und Franziskaner erreichten 1633 zusammen China von den Philippinen aus, nämlich Antonio de Santa Maria Caballero OFM (1602-1669) und Juan Bautista Morales (1594-1664) mit einem Mitbruder. Ausgangspunkt der Franziskaner war ihre philippinische Provinz »San Gregorio Magno de Filipinas«,³⁰ während die Dominikaner 1582 von der »Provincia del Santo Rosario de Filipinas« kamen, die für die Chinamission gegründet war.³¹

Nach anfänglichen Erfolgen erlitt die Franziskanermission schon 1637/38 infolge ihrer zu direkten Missionsmethode einen Rückschlag. Mit einem Empfehlungsschreiben von Johann Adam Schall von Bell konnte Antonio Caballero die Franziskanermission in Shandong begründen. Einen neuen Rückschlag brachten der »Kalenderstreit« und die Ausweisung nach Canton 1665-1669. Der Neubeginn erfolgte 1672 mit neuen Missionaren von Spanien. Die Missionen der Franziskaner lagen vor allem in den Provinzen Shaanxi, Shanxi, Jiangnan (Nanjing), Huguang, Zhejiang, Jiangxi, Fujian, Guangdong und Shandong. Unter den von der Propaganda Fide entsandten Missionaren befanden sich auch italienische Franziskaner, darunter Bernardino della Chiesa (1644-1721), der erste Bischof Pekings in der Neuzeit, und Basilio Brollo da Gemona (1648-1704).³²

1631 setzten die beiden italienischen Dominikaner Angelo Cocchi (1597-1633) und Thomas de la Serra von Formosa nach China über, wobei Thomas getötet wurde, während Angelo überlebte. Juan-Bautista Morales folgte 1633. Die Dominikaner konnten ihre Mission in Südchina nach Fujian, Zhejiang und Jiangxi ausweiten. Bezüglich der chinesischen Riten galten die Dominikaner als »Hardliner«. Wegen ihres oft unklugen Verhaltens unter den »Heiden« kam es 1634/35 und 1637/38 zu lokalen, antichristlichen Vorfällen gegen die Dominikaner, die Fujian verlassen mussten. Zu dem von den Dominikanern erwünschten Martyrium kam es jedoch nicht: sie wurden nur ausgewiesen. Vom Anfang ihrer Mission bis 1665 gab es 20 Dominikaner in China in 11 Residenzen.³³ Im 18. Jahrhundert wurden sie meist von der Propaganda Fide nach China entsandt.

Wichtig wurde in der Chinamission außerdem Luo Wenzao (alias 羅文藻 Gregorio López) (1616-1691). Nach seinem Theologiestudium in Manila wurde er 1674 Apostolischer Vikar und Bischof von Basilinopolis, 1685 wurde er als erster chinesischer Bischof von Bernardino della Chiesa geweiht; er wurde Bischof von Nanking. Im Ritenstreit hing er, gegen die meisten seiner Mitbrüder, der Meinung der Jesuiten an.³⁴ Berühmt wurde auch Domingo Fernández Navarrete (1618-1686), der an der »Konferenz von Canton« (1668-1669) teilnahm und später in Rom gegen die Akkommodation agierte. Seine *Tratados Históricos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China ...* (Madrid 1676) enthalten nicht nur eine Beschreibung Chinas, sondern als Traktat V auch Niccolò Longobardos »Respuesta breve sobre las controuersias de el Xang Ti ...«, gegen chinesische Termini für christliche Begriffe geschrieben.³⁵ Francisco Varos OP (1627-1687) chinesisches Vokabular wurde posthum veröffentlicht als *Arte de la lengua Mandarina* (1703).³⁶

Der dritte Mendikantenorden in China waren spanische Augustiner, die von der philippinischen Augustiner-Provinz »Santisimo nombre de Jesus« kamen. Schon Juan González de Mendoza OSA (1545-1618) hatte einen ersten China-Bestseller veröffentlicht *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China ...* (Romae 1585).³⁷ 1680 kamen Alvaro de Benavente (1646-1709) und Juan Nicolás de Ribera (1642-1711) nach China, wo sie in der südchinesischen Provinz Guangdong ihre Mission begründeten. Die spanischen Augustiner waren nur sehr wenige, nämlich acht, und infolge der Tournon-Gesandtschaft verließen sie China. Später kamen Augustiner, die von der Propaganda Fide entsandt waren. Die Augustiner waren meist Anhänger der Akkommodation der Jesuiten.³⁸

33 *Handbook*, 322-327; 380-404.

34 *Handbook*, 324, 463; Miguel Angel SAN ROMÁN, Luo Wenzao: A Unique Role in the Seventeenth Century Church of China, in: Wei-ying KU (Ed.), *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan* (Leuven Chinese Studies 10), Leuven 2001, 133-152.

35 James Sylvester CUMMINS, *A Question of Rites. Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Aldershot 1993; *Handbook*, 324.

36 *Handbook*, 867-872. Das Buch ist ohne chinesische Schriftzeichen, s. W. South COBLIN, *Translation of 'Arte de la lengua Mandarina'*, Amsterdam/Philadelphia 2000; sowie DERS., *Francisco Varo's Glossary of the Mandarin Language*, 2 vols., Sankt Augustin 2006.

37 Deutsche Übersetzung: Margareta GRIESZLER (ed., übers.), *Die Geschichte der höchst bemerkenswerten Dinge und Sitten im chinesisches Königreich des Juan Gonzalez de Mendoza*, Sigmaringen 1992.

38 *Handbook*, 339-343.

39 Vendevilles Petitionen an Gregor XIII. von 1567 und 1577 fanden Aufnahme in das Buch des Karmeliten Tomás de JESÚS, *De procuranda salute omnium gentium*, Antwerpen 1613, Buch III, ch. 1 »De erigenda congregatione pro fide propaganda«.

40 *Handbook*, 289f.

41 *Monita ad Missionarios*. Instructions aux Missionnaires de la S. Congrégation de la Propagande, rédigées en 1665 par François PALLU, évêque d'Héliopolis & Pierre Lambert DE LA MOTTE, évêque de Béryte, Paris 2000.

42 *Handbook*, 289f.

43 Adrien LAUNAY, *Histoire de la Société des Missions-Étrangères I-III*, Paris 1894; Paris 2003.

44 Georges MENSAERT, L'établissement de la Hiérarchie catholique en Chine de 1684 à 1721, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 46 (1953) 369-416.

45 Anastase VAN DEN WYNGAERT, Mgr Fr. Pallu et Mgr Bernardin della Chiesa. Le serment de fidélité aux Vicaires Apostoliques 1680-1688, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 31 (1938) 17-47.

46 *Handbook*, 576-579; s. a. Pius Bonifacius GAMS, *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae quotquot intuerunt a beato Petro Apostolo*, Ratisbonae 1873, 126-131.

2.3 Missionare der Propaganda Fide

Auf die Anregung von Jean de Vendeuvre (†1592) hatte Gregor XV. im Jahre 1622 die Sacra Congregatio de Propaganda Fide in Rom gegründet.³⁹ Ihr Ziel war es, die Missionsarbeit unabhängig von Portugal und Spanien, von Handelsinteressen und jenseits nationaler Querelen zu organisieren und zu zentrieren. Mittels Universitäten, Seminaren und Sprachschulen sowie finanzieller Unterstützung sollte die Heranbildung eines einheimischen Klerus und einer einheimischen Hierarchie in den Missionsländern durchgeführt werden.⁴⁰ In den *Monita ad Missionarios S. Congregationis de Propaganda Fide* (Paris 1669, 1840) wurden Richtlinien erlassen, wie die Missionare arbeiten sollten: keine europäischen Sitten und Gebräuche anderswo einschleppen, die Sprache erlernen, sich nicht in die Politik einmischen, keine »weltlichen« Methoden verwenden, wie Wissenschaften, Technik und Künste.⁴¹ Für den Übergang zur einheimischen Hierarchie wurden Apostolische Vikariate gegründet, wobei die Vikare ohne Jurisdiktionsgewalt direkt dem Hl. Stuhl unterstanden und häufig Titularbischöfe waren (»in partibus infidelium«).⁴² Um ausreichend qualifizierte Männer für den Fernen Osten zu bekommen, wurde u. a. auf Initiative des Jesuiten Alexandre de Rhodes (1591-1660) 1660 die »Société des Missions Étrangères de Paris« (MEP) in Frankreich gegründet, deren wirklicher Gründer François Pallu (1626-1684) war. Ihre Mitglieder waren Säkularpriester, die nur für eine bestimmte Zeit in die Mission gingen. 1650 gründeten sie ein Priester-Seminar in Ayuthia/Siam.⁴³

Die Versuche des 17. Jahrhunderts, Ostasien in Apostolische Vikariate zu unterteilen, um dem Mangel an Bischöfen dort entgegenzuwirken, scheiterten. Erst François Pallu erreichte 1684 China zusammen mit Bernardino della Chiesa und Charles Maigrot (1652-1730) MEP. Es kam zu wechselnden Unterteilungen Chinas. Durch ein Breve vom 28. Oktober 1680 durften die Apostolischen Vikare von allen anderen Chinamissionaren einen Gehorsamseid einfordern (was Pallu auch tat), was vor allem von Seiten der spanischen Mendikanten zu heftigem Widerstand führte.⁴⁴ Nach Pallus Tod dispensierte della Chiesa sofort vom Eid.⁴⁵ Nach 1680 kamen zusätzlich weitere, von der Propaganda Fide entsandte Missionare nach China: Lazaristen, Mitglieder der »Missions Étrangères de Paris«, aber auch italienische Franziskaner, Dominikaner und vereinzelt Säkularpriester. Auch diese Missionare wirkten bald als Wissenschaftler und Künstler bei Hofe.

1690 wurden Portugal zwei neue Bischofssitze gewährt, Peking und Nanking, deren Bischöfe die beiden Apostolischen Vikare della Chiesa und Gregorio López wurden. Jeder der drei Padroado-Diözesen wurden zwei chinesische Provinzen zugewiesen: Guangdong und Guangxi mit der Insel Hainan zu Macau, Shandong mit Liaodong zu Peking (Beizhili), Nanking hatte Jiangnan und Honan. 1696 wurden zusätzlich neun neue Vikariate geschaffen, die nach Orden und Nationalitäten vergeben wurden, nämlich Fujian, Shanxi, Shaanxi, Huguang, Sichuan, Yunnan, Zhejiang, Jiangxi, Guizhou (die Grenzen waren identisch mit den damaligen chinesischen Provinzen). Dieses System der Kirchenprovinzen war im ganzen 18. Jahrhundert gültig.⁴⁶

3 Von Europa für China: Mäzene, Methoden, Kontroversen

3.1 Die Finanzierung der Chinamission

Die Chinamission war die kostspieligste Missionsaktivität aller Orden und benötigte daher verschiedene Einkommensquellen. Die Missionare mussten standesgemäß als »Gelehrte aus dem Westen« leben: das erforderte Bestechungsgelder und -geschenke für die lokalen Man-

darine. Für die Mission war religiöses Material (Bücher, Messzubehör, Medaillen, Bilder) erforderlich. Auch mussten Haus und Hof, Dienerschaft, Katechisten usw. unterhalten werden. Vor der Gründung der Missionszentrale der Sacra Congregatio de Propaganda Fide in Rom im Jahr 1622 waren die beiden Iberischen Mächte für die Finanzierung der Mission durch die verschiedenen Orden in ihren Gebieten zuständig, die Jesuiten der Vize-Provinz von China waren finanziell von Portugal abhängig. Die spanische Krone unterhielt die spanischen Mendikanten (Franziskaner, Dominikaner, Augustiner) seit 1630, und die von Ende 1680 an durch die Propaganda Fide entsandten Missionare wurden von dieser unterhalten. Die französischen Jesuiten, die seit 1687 in China missionierten, erhielten vom französischen König ihre »Pensionen«. Neben diesen offiziellen Einnahmen hatte die Chinamission noch weitere Finanzierungsquellen: Handel in Ostasien, Immobilien, Geldverleih, sowie Spenden aus Europa und aus China, die jeweils in einen allgemeinen Fond kamen. Um die Mission längerfristig sicherzustellen, suchte man nach Sponsoren, die der Mission zuverlässig alljährliche Geldzuwendungen stifteten. Das Geld wurde für viele Zwecke gebraucht: den Bau von Kirchen, Missionsstationen, Seminaren, Schulen, den Lebensunterhalt von Missionaren und Katechisten.⁴⁷ Ein besonders hoher Ausgabenposten war zum Beispiel die Reise auf einem portugiesischen Schiff von Lissabon nach Goa, die 300 bis 500 Gulden kosten konnte.⁴⁸

Wichtige Sponsoren waren neben den Königen von Portugal, Spanien und Frankreich auch das Österreichische Kaiserhaus und das Bayerische Herzogshaus, daneben auch adelige Damen, die durch Gebete, Geld und Geschenke an der Mission teilnahmen und mit Missionaren korrespondierten. Wichtig waren Maria Anna von Habsburg (1644-1696), Gemahlin König Philipps IV. von Spanien, und Maria Anna (1683-1754), Gemahlin König João V. von Portugal, sowie die portugiesische Herzogin Maria de Guadalupe de Aveiro (1630-1715), bekannt durch ihre Großzügigkeit und durch ihren Briefwechsel mit Jesuiten in Ostasien und Kalifornien.⁴⁹ Bedeutung erlangte auch Gräfin Maria Theresia von Fugger-Wellenburg (1690-1762), der als Korrespondentin der Jesuiten in Ostasien in *Der Neue Welt-Bott* ein literarisches Denkmal gesetzt wurde.⁵⁰

3.2 Astronomie und Wissenschaft

Schon Matteo Ricci hatte erkannt, dass die »modernen« europäischen Naturwissenschaften der Schlüssel zu China sein konnten, weshalb er vor allem Astronomen, Mathematiker, Mediziner und Techniker aus Europa anforderte. Unter den von Trigault 1619 mitgebrachten Jesuiten befanden sich der berühmte Arzt und Naturwissenschaftler Johann Schreck (alias Terrenz, 1576-1630) aus Konstanz, der Mathematiker Giacomo Rho (1592-1638) aus Mailand, sowie Johann Adam Schall von Bell aus Köln.

Nach mehreren Versuchen erreichte es Paul Xu Guangqi, dass die Jesuiten zur Revision des ungenau gewordenen Kalenders eingesetzt wurden. Dieser war ein wichtiges Herrschaftszeichen der Macht des chinesischen Kaisers über Zeit und Raum. In Teamarbeit

47 Fortunato MARGIOTTI, *Il cattolicesimo nello Shansi dalle origini al 1738*, Roma 1958, 367-393; *Handbook*, 290-294.

48 Anton HUONDER, *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts*. Ein Beitrag zur Missionsgeschichte und zur deutschen Biographie, Freiburg 1899, 37.

49 VON COLLANI, Förderung (wie Anm. 16), 98-99.

50 R. Po-chia HSIA, *Noble Patronage and Jesuit Missions*. Maria Theresia von Fugger-Wellenburg (1690-1762) and Jesuit Missionaries in China and Vietnam (Monumenta Historiae Societatis Iesu – Nova Series vol. 2), Rome 2006.

51 *Handbook*, 712-717.

52 DEHERGNE, 332.

53 Anton HUONDER, *Der chinesische Ritenstreit*, Aachen 1921, 35.

wurden dank des europäischen Knowhow in »moderner« Astronomie astronomische Traktate übersetzt, das semi-heliozentrische Weltbild eingeführt und der Kalender in Zusammenarbeit zwischen Chinesen und Europäern reformiert. Schall wurde 1644 der erste europäische Präsident des Kalenderamtes *Qintianjian* 欽天監, das bis zur Aufhebung der Societas Jesu stets von einem Jesuiten verwaltet wurde, danach auch von anderen Orden. Nach dem Tod von Schreck und Rho wurde Schall federführend bei der Revision, er war es, der das fertige Kalenderkompendium vorlegte: *Chongzhen lishu* 崇禎曆書, das nachher für die Qing-Dynastie Verwendung fand.⁵¹

Diese Tätigkeit der Jesuiten am Kaiserhof wurde von einigen Jesuiten, aber auch von anderen Orden nicht immer gerne gesehen, obwohl alle davon profitierten. Manche lehnten rein »weltliche« Methoden der Missionierung, wie Kunst und Wissenschaft, ab und wollten ein reines, überweltliches Christentum verkündigen, andere sahen in Peking nur ein Sündenbabel, während die Erstellung eines Kalenders als Aberglauben gebrandmarkt wurde.

3.3 Missionare und Methoden

Alle Orden hielten in China eine gewisse Anpassung für notwendig: das Erlernen der Sprache war allen wichtig, die meisten legten auch chinesische Kleidung an und versuchten, sich an chinesische Etikette zu halten. Am weitestgehenden war jedoch die vom Probabilismus geprägte Akkommodationsmethode der Jesuiten. Der Probabilismus entstammte der Beichtpraxis und wurde von dem Dominikaner Bartolomeo de Medina (1527/28-1580) entwickelt. Falls eine Sache auch nur mit geringer Evidenz *wahrscheinlich* war, konnte sie gestattet werden, auch wenn das Gegenteil wahrscheinlicher war – Gewissheit ist nie möglich.⁵² Daher erlaubten es die Jesuiten ihren Neuchristen, an den Riten für Confucius und die Ahnen teilzunehmen, da diese als säkularer Staatskult *wahrscheinlich* nicht abergläubisch seien. Damit konnte ein Konfuzianer zugleich auch Christ und Mitglied der konfuzianischen Gesellschaft sein. Andere Orden hingegen bemerkten bei ihren Christen abergläubische Tendenzen, die es zu beseitigen galt, um ein reines Christentum zu gewährleisten. Die Jesuiten hielten eine solche Vorgehensweise, die bei den chinesischen Behörden aneckte, für unvorsichtig, und sahen sie nicht gerne in ihren Missionsgebieten.⁵³ Die Zielgruppe der Mendikanten war die Unterschicht, während sich die Jesuiten zwar an den Gelehrten orientierten, doch entstammte auch die Mehrzahl ihrer Christen der Unterschicht. Dass aus der Konstellation der verschiedenen Orden, Nationalitäten und Jurisdiktionen sowie den normalen menschlichen Eifersüchteleien Probleme entstanden, verwundert nicht.

3.4 Das Apostolat des Buches: Europa in China

Das Apostolat der Presse (bzw. des Buches) spielte eine überragende Rolle, war China doch eine Kultur, die auf Bildung beruhte. Wer die alljährlichen Staatsprüfungen bestand, konnte nach und nach eine Karriere machen, die im Prinzip allen (Männern) offenstand, und diese Gruppe stand in höchstem Ansehen, weshalb sie die hauptsächliche Zielgruppe der Missionsarbeit war. Daher wurden von den Missionaren gezielt Bücher und Traktate eingesetzt.

Themen dieser Bücher waren sowohl religiöser als auch wissenschaftlicher Natur. Bekannt sind 120 Bücher über europäische Wissenschaften und 470 religiös-theologische Texte, darunter 130 Manuskripte. Es waren dabei die Katechismen, Bücher über das Leben Jesu, Heiligenbiographien, Beichtspiegel, die Elemente des Euklid, Bücher über hydraulische Maschinen, über Freundschaft, und vieles mehr. Diese Bücher wurden in Teamarbeit mit

chinesischen Gelehrten verfasst, um sie in chinesischen Augen nicht holprig erscheinen zu lassen. Gedruckt wurde im Holzblockverfahren, womit jederzeit nachgedruckt werden konnte. Der Inhalt der Bücher war meist nicht originell (was zu dieser Zeit auch nicht gefragt war), ihre Bedeutung liegt mehr in der Schaffung einer neuen Terminologie, in ihrer Adaptation an China und in der Neuartigkeit der Gedankenführung für Chinesen. Eine wichtige Rolle spielten die Vorworte (oft mehrere) zu diesen Büchern, die von oft hochrangigen chinesischen Freunden oder Bekannten verfasst wurden, die gar nicht Christen sein mussten, aber Auskunft über das so wichtige soziale Beziehungsgeflecht der Missionare geben. Das bekannteste religiöse Buch ist sicherlich Matteo Riccis *Tianzhu Shiyi*, 天主實義 »Die wahre Lehre vom Himmelsherrn«, eine Einführung ins Christentum für Nichtchristen in Form eines (fingierten) Dialogs, der Klassiker der christlichen Literatur in China schlechthin.⁵⁴ Mithilfe dieser Bücher konnte das Christentum auch Personen erreichen, die sonst keinen Kontakt mit Missionaren hatten: abgeschlossen lebende Frauen, Chinesen in abgelegenen Gegenden, solche, die sich erst selbst informieren wollten, ja sogar Gelehrte aus Korea, wo die Christianisierung mittels solcher Bücher begann. Der Druck religiöser Texte wurde von allen Orden als Mittel der Missionierung und Katechese eingesetzt, während die wissenschaftlichen Bücher, mit Ausnahme medizinischer Texte, nur von den Jesuiten verfasst wurden. Einige Bücher der Jesuiten fügten sich so gut in das chinesische Umfeld ein, dass 36 davon in die kaiserliche Sammlung *Siku quanshu* 四庫全書 von Kaiser Qianlong eingefügt wurden. Berühmt wurde auch die Kompilation astronomischer Texte von 1635, die zur Durchführung der Kalenderreform gebraucht wurden: *Chongzhen lishu* 崇禎曆書.⁵⁵

3.5 Der Ritenstreit

Der chinesische Ritenstreit ist sicherlich eines der herausragendsten Probleme, die mit der frühneuzeitlichen Chinamission in Verbindung gebracht werden. Dabei ging es nicht nur um die Frage, ob man es den 100.000-300.000 chinesischen Christen erlauben konnte, an der Verehrung ihrer Ahnen und des chinesischen Philosophen Confucius teilnehmen zu dürfen, sondern es ging auch um Fragen der kirchlichen Terminologie, der Moral und der Kirchengebote. War denn die chinesische Sprache überhaupt geeignet, theologische Begriffe (Gott, Engel, Seele, Trinität) adäquat wiederzugeben, und sollten für europäische Verhältnisse zugeschnittene Kirchengebote auch in China Gültigkeit haben? Damit betraf der Streit eine der grundlegenden Fragen jeder Religion, inwieweit eine Anpassung notwendig war, aber wo ihre Grenzen lagen, um den Kern der Botschaft zu erhalten. Konnte und sollte man den Neuchristen gegenüber großzügig sein und hoffen, dass sie in ein chinesisches Christentum hineinwachsen, oder sollte man darauf achten, den Katholizismus von jedem Schatten eines Aberglaubens frei zu halten? Für die meisten Jesuiten waren die Riten wahr-

54 *Handbook*, 612f; Matteo RICCI, *The True Meaning of the Lord of Heaven* (*Tien-chu Shih-i*), transl. D. LANCASHIRE/Peter HU Kuo-chen, ed. Edward MALATESTA, Taipei/Paris 1985.

55 *Handbook*, 600-631.

56 Claudia VON COLLANI, Der Ritenstreit und die Folgen für die Chinamission, in: *ZMR* 20 (2006) 210, 217.

57 *LThK* 8², 1322-1324 (Johannes BECKMANN).

58 VON COLLANI, Ritenstreit (wie Anm. 56), 213; Sangkeun KIM, *Strange Names of God. The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China 1583-1644* (Studies in Biblical Literature 70), New York 2004.

59 Fidel VILLARROEL, The Chinese Rites Controversy – Dominican Viewpoint, in: *Philippiniana Sacra* 28 (1993) 5-61; *Handbook*, 322; *BM V* # 2189.

60 Severino VARESCHI, Martino Martini S. J. e il Decreto del Sant'Ufficio nella questione dei Riti Cinesi (1655-1656), in: *Archivum Historicum Societatis Jesu* 63 (1994) 209-238.

61 VON COLLANI, Ritenstreit (wie Anm. 56), 213f.

scheinlich nicht abergläubisch. Die anderen Orden und Kongregationen schwankten. Einige folgten der Akkommodation, andere lehnten strikt jedwede Teilnahme an den Riten ab, so fast alle Dominikaner und Mitglieder der »Missions Étrangères de Paris«, aber innerhalb der einzelnen Gemeinschaften gab es auch immer »Abweichler«, etwa den ersten chinesischen Bischof Gregorio Luo Wenzao.⁵⁶

Historisch lässt sich der Ritenstreit in vier Phasen unterteilen, wobei der Ritenstreit sich von einer binnen-jesuitischen Frage ausweitete zu einem römischen Problem und endlich zu einer europäischen Kontroverse.

1. Phase: Die innerjesuitische Auseinandersetzung um die theologische Terminologie kurz nach dem Beginn der neuzeitlichen Chinamission, ca. 1610-1630.
2. Phase: Der Streit zwischen Jesuiten und Mendikanten über Ahnen- und Confuciuskult unter Einbeziehung von Rom (Papst, Hl. Offizium, Propaganda Fide), ca. 1630-1680.
3. Phase: Die Pariser Phase, in der Öffentlichkeit in China und Europa teilnahmen: Kirchenfürsten, Theologen und Gelehrte in Europa, aber auch der sino-manjurische Kaiser sowie chinesische und manjurische Gelehrte und hohe Beamte, ca. 1680-1705.
4. Phase: Die Gesandtschaften zwischen Peking und Rom (1705-1722) und der Entscheidung gegen die Riten (1704, 1715 und 1742).⁵⁷

1. Phase: Die Frage der Terminologie war nach langen Diskussionen und Zusammenkünften zu Beginn des 17. Jahrhunderts innerhalb des Jesuitenordens geklärt worden. Man einigte sich auf chinesische Begriffe, da lateinische Begriffe für die Chinesen unannehmbar gewesen wären. Verwendung fand neben *Tian* 天, Himmel, und *Shangdi* 上帝, Höchster Kaiser (beide aus den Kanonischen Büchern) der Begriff *Tianzhu* 天主, Himmelsherr. Unter chinesischen Christen waren noch viele andere klassische Namen für Gott in Gebrauch: *Dafumu* 大父母, »Großer Vater-Mutter«, dann *Dao* 道, Weg, Weisheit, Wahrheit, und *Taiji* 太極, das Absolute, die Verbindung der sich ergänzenden Gegensätze von *Yin* 陰 und *Yang* 陽.⁵⁸

2. Phase: Nach der Öffnung der Chinamission für die Mendikantenorden missionieren diese vor allem in Südchina unter niederen Bevölkerungsschichten, wo sie auf abergläubische Tendenzen stießen. Der Dominikaner Juan Bautista Morales wurde daher von seinem Orden zur Klärung der Frage nach Rom gesandt, wo er bei der Propaganda Fide eine Eingabe von 17 Fragen über die Interpretation der Riten machte. Seine Anfrage wurde am 12. September 1645 von der Propaganda Fide und vom Papst positiv entschieden und die Teilnahme der chinesischen Christen an den Riten verboten.⁵⁹ Der Jesuit Martino Martini (1614-1661) dagegen legte eine Eingabe vor, wonach die Riten rein säkulare Akte der Pietät seien, was das Hl. Offizium am 23. März 1656 positiv beantwortete.⁶⁰ Nach einer weiteren Entscheidung aus Rom vom 20. November 1669 durften die beiden Parteien nach ihrer Intention missionieren.⁶¹

3. Phase: Die Ankunft neuer Missionare und Nationen in China brachte nicht nur einen Aufschwung der Mission mit sich, sondern auch eine Störung des theologischen Gleichgewichts durch eine verengende Sicht der befreienden christlichen Heilsbotschaft. Auslöser war das Mandat des Apostolischen Vikars von Fujian, Maigrot MEP, für sein Vikariat Fujian vom 26. März 1693, also ein Jahr nach dem Toleranzedikt Kangxis. Dieser untersagte für seine Provinz die Teilnahme der Christen am Confucius- und Ahnenkult, die traditionellen Namen, wie *Tian* 天, *Shangdi* 上帝 und *Taiji* 太極 wurden verboten, nur *Tianzhu* wurde erlaubt, auch das Buch *Yijing* 易經 wurde für Christen verboten. Das Mandat wurde am 20. November 1704 (außer *Yijing* und *Taiji*) durch das Dekret *Cum Deus Optimus* bestätigt. 1700 verurteilte die theologische Fakultät der Sorbonne Sätze aus zwei China-Büchern der Jesuiten über chinesische Religion als häretisch. Damit war der Streit an die europäische Öffentlichkeit gebracht worden.

Die Jesuiten wandten sich inzwischen an chinesische Christen, an hochrangige chinesische und manjurische Würdenträger sowie an den chinesischen Kaiser Kangxi, der als Oberhaupt aller Konfuzianer in ihrem Sinne über die Bedeutung der Riten entschied. Diese »Declaratio rituum« wurde zusammen mit verschiedenen Zeugnissen pro Riten nach Rom geschickt, doch hatten sie nicht den gewünschten Erfolg: das kaiserliche Zeugnis wurde entweder als Fälschung der Jesuiten oder als unzulässige Einmischung eines heidnischen Kaisers in theologische Fragen verdammt.⁶² All diese Aktivitäten wurden von einer wachsenden Flut von Büchern, Traktaten und Pamphleten begleitet, wobei beide Seiten in der Eile auch auf ältere Schriften zurückgriffen. Großteils wurde die Ritenkontroverse auch zum Anlass genommen, um die Jesuiten zu attackieren. 1710 verbot schließlich Clemens XI. die Publikation weiterer Literatur ohne ausdrückliche Erlaubnis.⁶³

4. Phase: Zur Publizierung des Dekretes *Cum Deus Optimus* entsandte Clemens XI. schon vor der offiziellen Veröffentlichung einen päpstlichen Legatus a latere nach China, Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668-1710), der vom Dezember 1705 bis August 1706 auf seinen Wunsch hin als erster Gesandter Roms in der Neuzeit nach Peking eingeladen wurde.⁶⁴ Anlässlich der Audienzen erklärte Tournon dem Kaiser, dass Konfuzianismus und Christentum unvereinbar seien, während Charles Maigrot bei Hofe nicht als »Experte«, sondern als gefährlicher Ignorant erschien, der chinesische Christen gegen ihren Staat aufwiegelte, also eine heterodoxe Sekte vertrat. Er wurde im Dezember 1706 ausgewiesen. Künftig mussten Missionare eine Aufenthaltsgenehmigung beantragen, das so genannte *piao* 票. Dazu mussten sie Matteo Riccis Praxis folgen (d. h. Akkommodation und Tolerierung der chinesischen Riten) und für immer in China bleiben. Gleichzeitig schickte der Kaiser zwei Gesandtschaften von Jesuiten nach Rom, die seine Haltung und Tournons Fehlverhalten klarstellen sollten.⁶⁵

Dagegen erließ Tournon das Edikt von Nanking (Februar 1707), das *Cum Deus optimus* noch verschärfte, weshalb ihn Kangxi, der das als unzulässige Einmischung in chinesische Angelegenheiten ansah, in die portugiesische Enklave Macau ausweisen ließ, wo die Portugiesen Tournon gefangen setzten, da er die Rechte des Padroado verletzt habe. 1701 hatte die Zahl der Priester in China mit 153 ihr Maximum erreicht, wovon 82 Jesuiten und 9 Chinesen waren, so entfielen 1707/1708 infolge der Ausweisung durch das *piao* oder durch Tod 52 Priester, während 80 blieben, infolge des *piao* wurden 37 Missionare ausgewiesen.⁶⁶ Nach 1708 waren alle Weltpriester und Dominikaner ausgewiesen, die Augustiner waren gestorben oder freiwillig gegangen, die Franziskaner waren teils ausgewiesen, teils gestorben, die meisten hatten das *piao*.⁶⁷

Da *Cum Deus optimus* nicht den erwünschten Gehorsam fand, sondern sogar Appelle gegen Tournons Mandat veröffentlicht wurden, erfolgte eine Bestätigung des Ritenverbotes durch die Apostolische Konstitution *Ex illa die* von 1715. 1716 ließ Kangxi das *Hongpiao*

62 Antonio Sisto Rosso, *Apostolic Legations to China of the Eighteenth Century*, South Pasadena 1948, 146.

63 VON COLLANI, Ritenstreit (wie Anm. 56), 214f.

64 Francis A. ROULEAU, Maillard de Tournon, in: *Archivum Historicum Societatis Iesu* 31 (1962) 264-323.

65 *Handbook*, 358-361; VON COLLANI, Ritenstreit (wie Anm. 56).

66 *Handbook*, 307-308.

67 Claudia VON COLLANI, Kilian Stumpf zur Lage der Chinamission im Jahre 1708, in: *NZM* 51 (1995) 131f, 176-205.

68 ROSSO, *Apostolic Legations* (wie Anm. 62), 191-193.

69 ROSSO, *Apostolic Legations* (wie Anm. 62), 202-211; Giacomo DI FIORE, *La Legazione Mezzabarba in Cina (1720-1721)*, Napoli 1989.

70 VON COLLANI, Ritenstreit (wie Anm. 56), 215-217.

71 S. Tiziana LIPIELLO/Roman MALEK (Ed.), »Scholar from the West«.

Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China, Brescia/Sankt Augustin 1997, sowie: Erik ZÜRCHER (transl., introduction, notes), *Kouduo richao*. Li Jiubiao's Diary of Oral Admonitions. A Late Ming Christian Journal 2 vols. (Monumenta Serica Monograph Series 56), Sankt Augustin, Nettetal 2007.

72 *Handbook*, 475-502, 771-777.

73 *Handbook*, 513-515, 717-719.

74 VON COLLANI, Ritenstreit (wie Anm. 56), 214.

紅票 (»Rotes Manifest«) in vielen Exemplaren nach Europa schicken, um eine Antwort auf seine Erklärung und Gesandtschaften zu bekommen, doch ergebnislos.⁶⁸ Ebenso scheiterte die Gesandtschaft des päpstlichen Legaten Carlo Ambrogio Mezzabarba (ca. 1685-1741) von 1720-1721 an den Kaiserhof; seine Kompromisse scheiterten, da ihm die Hände gebunden waren.⁶⁹ Am 11. Juli 1742 entschied Benedikt XIV. mit der Bulle *Ex quo singulari* gegen die Riten. Von da ab musste jeder Missionar, der nach China ging, schwören, dass er das Ritenverbot einhalten würde. Erst 1939 gestattete die Propaganda Fide mit der Instruktion *Plane compertum est* (von Pius XII. approbiert) die Teilnahme der chinesischen und japanischen Christen an den Riten (auch an den shintoistischen), die für rein bürgerlich und säkular erklärt wurden.⁷⁰ Daher begann auch erst nach dem 2. Weltkrieg die eigentliche Forschung zum Ritenstreit, als die Archive der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden.

4 China und Europa

4.1 China und das Christentum

Die Chinesen sahen und sehen sich als Bewohner von Zhongguo 中國 an, dem »Reich der Mitte«, d. h. als Mittelpunkt der Welt, maßgebend zumindest für ganz Ostasien. Bei den ersten Kontakten wirkten die Europäer überheblich und unangenehm. Erst die Anpassung der ersten Jesuiten und deren künstlerische und wissenschaftliche Kenntnisse machten die Fremden interessanter und nützlicher, mit einem Wort: erträglicher. Eine gemeinsame Basis zeigte sich zwischen den gut ausgebildeten Missionaren/Jesuiten und den chinesischen Gelehrten, da sie beide ähnlichen Idealen bezüglich der Bildung und der ethischen Werte anhingen. Es entstanden Freundschaften und erste Beziehungsgeflechte mit den lokalen Beamten. Eine wichtige Rolle in solch einem sozialen Umfeld in Südchina spielte der italienische Jesuit Giulio Aleni (1582-1649), der zum »Gelehrten aus dem Westen« wurde.⁷¹ Durch die Kalenderreform und ihren Platz in der Leitung des Astronomischen Tribunals schufen sich die Jesuiten bis zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu eine unentbehrliche Stellung in der chinesischen Gesellschaft. Vor allem während der frühen Qing-Dynastie hatten Jesuiten, aber bald auch Künstler und Wissenschaftler aus anderen Orden und Kongregationen, einen festen Platz am Kaiserhof, wo sie als Mitarbeiter an wissenschaftlichen und künstlerischen Projekten wirkten. Im 17. Jahrhundert trugen die Jesuiten sogar zur Verteidigung des Reiches bei, indem sie Kanonen bauten.⁷²

Der zweite Manju-Kaiser Kangxi 1662 war bei Regierungsantritt erst acht Jahre alt. Während der Regentschaft von vier Manjufürsten kam es zum so genannten »Kalenderfall«. Der Konfuzianer Yang Guangxian 楊光先 (1597-1669), besorgt über den wachsenden Einfluss der Ausländer, startete 1664 seine Anklagen gegen Johann Adam Schall von Bell und seine christlichen Mitarbeiter im Kalenderamt. Man warf ihnen vor, beim Begräbnis eines kleinen Prinzen schlechtes Fengshui gewählt zu haben. Die meisten Missionare wurden 1666 nach Canton ausgewiesen, das Christentum wurde verboten, die christlichen Mitarbeiter am Astronomischen Amt hingerichtet. Schall hätte dasselbe Schicksal erlitten, hätte nicht der Himmel durch Naturkatastrophen »eingegriffen« und hätte nicht die Kaiserinwitwe interveniert. Erst 1671 durften die Missionare in ihre Kirchen zurückkehren.⁷³ Schall wurde posthum rehabilitiert.

In den folgenden Jahren wurde das Christentum geduldet, der Flame Ferdinand Verbiest (1623-1688) wurde Nachfolger Schalls im Kalenderamt. 1675 »schenkte« der junge Kaiser ihm eine Tafel mit der Aufschrift *Jing tian* 敬天, »den Himmel verehren« als Umschreibung für Gott. Tafeln mit dieser Inschrift an Kirchen dienten als Schutzbrief.⁷⁴ Die Verdienste der Jesuiten um die Astronomie und beim Bau von Kanonen, ihr Mitwirken beim Zustande-

kommen des Vertrages von Nerchinsk mit Russland im Jahre 1689, sowie ihr beständiger Druck, vor allem nach einer lokalen Christenverfolgung, brachten Kaiser Kangxi (1662-1722) schließlich dazu, am 22. März 1692 das so genannte Toleranzedikt zu veröffentlichen, worin dem Christentum im Falle des Wohlverhaltens gegenüber dem konfuzianischem Staat dieselben Rechte wie Buddhismus und Daoismus eingeräumt wurden.⁷⁵ Sicherlich deswegen, aufgrund des Ansehens bei Gelehrten und bei Hofe, aber auch wegen der wachsenden Zahl von Missionaren stand die Chinamission um die Wende zum 18. Jahrhundert auf ihrem Höhepunkt. Die Jesuiten hatten etwa 200.000 Christen unter ihren Fittichen, die übrigen Orden und Kongregationen noch einmal ca. 100.000.⁷⁶

Nach den beiden päpstlichen Gesandtschaften und der Publizierung des Ritenverbots von 1715 verschlechterten sich die Beziehungen zwischen China und dem Christentum. Die Kaiser befürchteten einen Kontrollverlust, denn offensichtlich gehorchten die Christen und Missionare einer ausländischen Macht mehr als dem Kaiser, weshalb sie ein potentieller Fremdkörper und eine heterodoxe »Sekte« waren. In China wusste man von den Eroberungen der Europäer und von ihrer völligen Ausweisung aus Japan. Durch die wachsende Zahl der ausländischen Schiffe in Canton fühlten sich zudem die Manjus als regierende Minderheit bedroht. Kangxis Nachfolger Yongzheng 雍正 (1722-1736) wies 1724 die meisten Missionare nach Canton und 1732 nach Macau aus.⁷⁷ Doch auch im 18. Jahrhundert blieb der Vorsitz am Astronomischen Amt ein wichtiges Standbein der Mission, dazu kamen die europäischen Künstler bei Hofe: Maler, Musiker, Architekten u. a. Sie hatten zwar keine politische Gewalt, doch waren sie Teil des Netzwerkes bei Hofe durch persönliche Beziehungen zu den Chinesen und Manjus in den anderen Tribunalen. Es gab noch Jesuiten in China, dazu andere Missionare, von der Propaganda Fide nach China entsandt. Viele Missionare arbeiteten auch mehr oder weniger heimlich in den Landgemeinden.⁷⁸

Durch die Verbote der Riten und die Verschlechterung des Ansehens wurde das Christentum zu einer Religion der Unterschichten auf dem Lande. Die Missionare arbeiteten meist im Verborgenen, fand man sie, wurden sie meist ausgewiesen.⁷⁹ Geduldet waren die Missionare bei Hofe, über die man Kontrolle hatte und die weiterhin Christengemeinden betreuten.⁸⁰ Es gab nur wenige Martyrer in China und zu flächendeckenden Verfolgungen und Martyrien wie in Japan kam es nie. Bei antichristlichen Vorfällen in den Provinzen kam 1747 Mgr. Pedro Sanz OP (geb. 1680) mit vier weiteren Dominikanern um, 1748 wurden die Jesuiten António-José Henriques und Tristano d'Attimis (beide 1707 geb.) getötet, 1768-69 kam es zu Verfolgungen in Peking, 1784 wurden allgemeine Verfolgungsedikte erlassen.⁸¹ Die Christen überlebten dank eigener Gemeindestrukturen, die sich schon seit dem 17. Jahrhundert infolge des Priestermangels entwickelt hatten: christlich-chinesische Rituale, z. B. Beerdigungen, vermehrt in Europa ausgebildete chinesische Priester, Laienbruderschaften, Katechisten, die so genannten »Virgines« als Vorstufe zu einer Kongregation, Gemeindevorsteher.

75 *Handbook*, 496f.

76 DEHERGNE, 336.

77 *Handbook*, 521; DEHERGNE, 339f.

78 Claudia VON COLLANI, *Parishes, Priests and Lay People: Christian Communities as Described in the Neue Welt-Bott*, in: Noël GOLVERS / Sara LIEVENS (Ed.), *A lifelong dedication to the China Mission*, Leuven 2007, 669-704.

79 DEHERGNE, 330f.

80 *Handbook*, 522.

81 Bernward WILLEKE, *Imperial Government and Catholic Missions in China during the Years 1784-1785*, New York 1948.

82 VON COLLANI, *Ritenstreit* (wie Anm. 56), 219-224.

83 *Handbook*, 895f.

84 *Handbook*, 795-798.

85 *Handbook*, 893-895.

86 Claudia VON COLLANI, *Der Neue Welt-Bott. A Preliminary Survey*, in: *Sino-Western Cultural Relations Journal* 25 (2003) 16-43.

87 *Handbook*, 896-899; David E. MUNGELLO, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Studia Leibnitiana Supplementa 25), Wiesbaden 1985.

88 *Handbook*, 885-889. S. a. Julia CHING / Willard G. OXToby, *Moral Enlightenment. Leibniz and Wolff on China* (Monumenta Serica Monograph Series 26), Nettetal 1990.

4.2 Feed-back: China in Europa

China gehört zu den seltenen Ausnahmen, wo die Mission keine Einbahnstraße war, sondern wo es zu einem Austausch zwischen zwei gleichberechtigten Partnern kam. Schon Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), der mit einige Jesuiten in China korrespondierte, hatte von einem »commerce des lumières« zwischen beiden Enden des Kontinents gesprochen und chinesische Missionare für Europa gefordert, die ihre »natürliche Theologie« und ihre Moral propagieren sollten.⁸² Bücher über China, meist von Jesuiten verfasst, erfreuten sich in Europa größter Beliebtheit. Teils waren es mehr Beschreibungen des Landes, wie das vierbändige Werk von Jean-Baptiste Du Halde, *Description de la Chine* (Paris 1735), oder die Sammlung vieler Traktate über die Geschichte, Sprache und Wissenschaften Chinas: *Mémoires ... concernant les Chinois*, in 17 Bänden (Paris 1776-1814), dann Übersetzungen der konfuzianischen Klassiker, wie der von Philippe Couplet herausgegebene *Confucius Sinarum Philosophus...* (Paris 1687) und François Noëls *Sinensis Imperii Libri Classici Sex* (Prag 1711),⁸³ es gab den berühmten *Novus Atlas Sinensis* von Martino Martini von 1658, der erstmals die chinesischen Provinzen in Europa präsentierte, Bücher über die Eroberung Chinas durch die Manjus (Martini: *De Bello Tartarico Historia*, 1654), Bücher über chinesische Medizin, wie Michał Boym's *Clavis Medica ad Chinarum Doctrinam de Pulsibus* (Nürnberg 1686), oder das von einem unbekanntem Jesuiten veröffentlichte *Les secrets de la Médecine Chinoise* (Grenoble 1671),⁸⁴ Bücher über die chinesische Chronologie (Martinis *Sinicae Historiae Decas Prima*, 1658), die scheinbar noch vor die Sintflut zurückreichte (und in Europa lange Debatten entfachten, wie das denn sein könne)⁸⁵ und vor allem auch Missionsbriefe, *Litterae Annuae*. Solche Briefe erschienen seit 1706 als *Lettres édifiantes et curieuses* mit Briefen aus allen Jesuitenmissionen in der Welt, später erschien auch die bekannte, von Joseph Stöcklein herausgegebene Sammlung *Der Neue Welt-Bott* (seit 1726 in 5 Bänden) mit Berichten aus dem Leben der Gemeinden in China.⁸⁶ Von den anderen Orden ist vor allem das oben schon erwähnte Werk von Navarrete zu erwähnen, doch waren es vor allem die Jesuiten, die sich dank ihrer Bücher in Latein, Französisch, aber auch Deutsch, gut »verkauften«. Aus diesen Büchern entstand zusammen mit der Korrespondenz der Jesuiten die europäische Sinologie.⁸⁷

Durch Öffentlichkeitsarbeit mittels Publikationen, die vor allem der Unterstützung der Mission dienen sollten, und ihrer Korrespondenz mit Gelehrten der europäischen Akademien, suggerierten die Jesuiten in Europa ein sehr positives Bild Chinas. Dieses wurde im 17. und noch im 18. Jahrhundert als Reich der Weisheit mit einer vernünftigen, aufgeklärten Regierung angesehen und allgemein bewundert. Doch dieses Bild barg Gefahren, schien es doch, als wäre Moral auch ohne Christentum und Gott möglich. Verfechter dieser Anschauung waren Christian Wolff (1679-1754), Charles de Montesquieu (1689-1755) und Voltaire (1694-1778), um nur einige zu nennen.⁸⁸ Doch der florierende Handel mit chinesischen Waren, vor allem mit Porzellan, Tee und Seide, führte im 19. Jahrhundert zu einem Außenhandelsdefizit für Europa, nachdem sich schon im 18. Jahrhundert China und Europa einander entfremdet hatten und aus der Sinophilie eine Sinophobie wurde. China galt als korrupt und rückständig. Im 19. Jahrhundert führte dies dazu, dass die Europäer zur Ausgleichung ihrer schlechten Handelsbilanz Opium nach China einfuhrten, was wiederum zu den Opiumkriegen und zu den »Ungleichen Verträgen« des 19. Jahrhunderts führte und die Beziehung zwischen Europa und China lange belastete.

Eine chinesische Kirche entstand erst im 20. Jahrhunderts: 1926 wurden chinesischen Bischöfen geweiht, 1946 wurde die ordentliche Hierarchie in China etabliert.

Zusammenfassung

Unter den verschiedenen Kontinenten und Ländern, die von den Europäern in der frühen Neuzeit »entdeckt« wurden, stellten die Länder Ostasiens, und dabei besonders die kulturell führende Nation China, eine besondere Herausforderung dar. Die katholischen Länder Europas fühlten eine starke Verpflichtung zur Missionierung Chinas, doch ließ sich dieser Missionsauftrag, im Unterschied zu vielen anderen Missionsprojekten, nur durch eine Akkommodation an China verwirklichen. Nach ersten Erfolgen entstanden jedoch aus der Akkommodation Probleme zwischen China und Europa, die schließlich sogar zum Scheitern der Mission führten. Anders als die »traditionell« Mission war die Chinamission jedoch keine Einbahnstraße, sondern beeinflusste nachhaltig die europäische Kultur.

Summary

Among the different continents and countries which were »discovered« by the Europeans in early modern times, the East Asian countries, and especially the culturally prominent nation of China represented a special challenge. The Catholic countries of Europe felt a strong obligation to proselytize China, but, unlike many other mission projects, this missionary task could only be realized through accommodation with China. After some initial successes, the accommodation led to problems between China and Europe which ultimately even caused the missionary work to fail. Nevertheless, in contrast to »traditional« missionary activity, Chinese missionary work was not a one-way street, but had instead a lasting impact on European culture.

Sumario

Entre los diferentes continentes y países »descubiertos« por los europeos del renacimiento, los países de Asia, sobre todo China, la nación culturalmente en cabeza, representaban un desafío especial. Los países católicos de Europa se sentían fuertemente obligados a evangelizar China, pero un tal proyecto misionero, a diferencia de los otros ya existentes, sólo era realizable a través de la acomodación a la cultura china. Después de los primeros éxitos, la acomodación creó, sin embargo, algunos problemas entre Europa y China, que finalmente condujeron al fracaso de la misión. A diferencia de la misión tradicional, la misión en China no era una vía en dirección única, sino que influyó de manera duradera en la cultura europea.

Historischer und situativer Kontext der Evangelisierung

im China des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts

von Karl Josef Rivinius SVD

1 Wandel des China-Bilds und die Folgen des Vertrags von Nanking

Am Ausgang des 18. Jahrhunderts setzte hinsichtlich der von hohem Respekt und Welt-offenheit gekennzeichneten Sicht vom Reich der Mitte ein grundlegender Wandel ein. Die Neubesinnung auf und die Wiederbelebung des kulturellen Erbes der griechisch-römischen Antike im Geistesleben Europas, die staunenerregende Entwicklung von Naturwissenschaft und Technik, die das Industrie-Zeitalter einleiteten, die koloniale Expansion infolge technologischer und militärischer Überlegenheit, eine von Macht und Gewinnstreben geprägte Mentalität sowie das Aufkommen eines übersteigerten Nationalismus ließen eine europazentrierte Geisteshaltung aufkommen, die außereuropäischen Völkern und Sozietäten mit Arroganz, Unverständnis, Selbstgefälligkeit und Superioritätsgefühlen begegnete. Nur die europäischen Völker seien die wahren Kulturträger, alle anderen verdienten es nicht, dass man sich mit ihnen näher beschäftigte. Speziell im Blick auf China ist anzumerken, dass abfällige Berichterstattungen in der Presse und populären Literatur, aber auch die weitgehende Geringschätzung von Seiten der damaligen Gelehrtenwelt Europas ein Übriges taten, um das ostasiatische Land und seine Bewohner schließlich der Lächerlichkeit und grotesken Verzerrungen preiszugeben. Das Ergebnis davon war ein reziprokes Feindbild-Klischee, nach dem jeder den jeweils anderen beurteilte und das zunehmend mit negativen Vorurteilen affektiv besetzt wurde.¹ Diese allgemein herrschende Mentalitätssituation und wirkmächtigen Faktoren bildeten die Rahmenbedingungen – auch für die Tätigkeit der christlichen Glaubensboten –, unter denen um die Wende zum 19. Jahrhundert ein neues Kapitel der Beziehungen Chinas zum Westen begann, als zunächst England versuchte, mit diesem riesigen ostasiatischen Land verstärkt Handel zu treiben sowie dort Absatz- und Rohstoffmärkte für seine heimischen Industrien zu erschließen.

¹ Zu den fixierten Vorurteilen, den Mechanismen und Gesetzmäßigkeiten, nach denen in aller Regel der Prozess einer Begegnung zwischen Angehörigen verschiedener Kulturräume abläuft, siehe die grundsätzlichen Äußerungen von Munas DUALA-M' BÉDY, *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie* (Fermenta philosophica), Freiburg/München 1977; speziell Thomas O. HÖLLMANN, *Das Reich ohne Horizont. Berührungen mit dem Fremden jenseits und diesseits der Meere* (14. bis 19. Jahrhundert), in: *China und die Fremden. 3000 Jahre Auseinandersetzung in Krieg und Frieden*, hg. von Wolfgang

BAUER, München 1980, 161-196; Tilman SPENGLER, *Modernität und Fremdbestimmung: Chinas Auseinandersetzung mit dem »Westen« und der eigenen Vergangenheit* (19. und 20. Jahrhundert), ebd., 197-237; *Die Begegnung mit dem anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik* (Studien zum Verstehen fremder Religionen 2), hg. von Theo SUNDERMEIER, Gütersloh 1991; *Den Fremden wahrnehmen. Bausteine für eine Xenologie* (Studien zum Verstehen fremder Religionen 5), hg. von DEMS., Gütersloh 1992; DERS., *Den Fremden verstehen: eine praktische Hermeneutik* (Sammlung Vandenhoeck), Göttingen 1996; Manfred KÜCHLER, *Xenophobie im internationalen Ver-*

gleich, in: Jürgen W. FALTER / Hans-Gerd JASCHKE / Jürgen R. WINKLER (Hg.), *Rechtsextremismus. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung*, Opladen 1996, 248-262; Andreas ZINK, *Vorurteile und Rassismus. Eine sozialpsychologische Analyse*, Münster 1997; Birgit ASCHMANN / Michael SALEWSKI (Hg.), *Das Bild des »Anderen«*. Politische Wahrnehmung im 19. und 20. Jahrhundert (Historische Mitteilungen. Beiheft 40), Stuttgart 2000; Andrea SCHULTZE / Rudolf VON SINNER / Wolfram STIERLE (Hg.), *Vom Geheimnis des Unterschieds. Die Wahrnehmung des Fremden in Ökumene-, Missions- und Religionswissenschaft*, Münster/Hamburg/London 2002.

Von Beginn an befanden sich die Handelsbeziehungen unter unglücklichen Vorzeichen. So wenig die Europäer das tiefere Wesen Chinas und seiner Kulturgrundlagen gekannt hatten, als sie mit ihm in Kontakt getreten sind, so wenig hatten die Chinesen ein Bewusstsein von den Forderungen einer über ihr eigenes Maß fortgeschrittenen Zeit. Unkenntnis der geistigen und kulturellen Prämissen des je anderen und infolgedessen gegenseitige Verständnislosigkeit charakterisierten das beiderseitige Verhältnis. In China als auch im Abendland waren Ressentiments, Desinteresse, nicht selten manifeste Geringschätzung leitende Verhaltensmuster.

Chinas Tragik im 19. Jahrhundert lag zudem darin, dass das Kaiserreich, als die Fremdmächte von 1840 an in es eindringen, sich im Inneren in einer tiefgreifenden politischen, wirtschaftlichen und sozialen Krisensituation befand, verursacht durch die kontinuierliche Verschlechterung des gesellschaftlichen Klimas, die angespannte Versorgungslage, die grassierende Korruption der politischen Führungselite und der lokalen Verwaltungsbeamten, aber ebenso durch den bald sämtliche Bereiche umfassenden Umwälzungsprozess, die defizitäre Handelsbilanz und die wirtschaftliche Rezession. Es ließ sich nicht übersehen, dass das Land sich dem Westen gegenüber auf ökonomischem, technologischem und militärischem Gebiet erheblich im Rückstand befand. Die Verantwortlichen der Qing-Dynastie begriffen in ihrer Selbstüberschätzung die Herausforderungen einer gewandelten Zeit nicht, sie blieben vielmehr den traditionellen Prinzipien, Verhaltensmustern und Institutionen verhaftet und orientierten sich weiterhin an den altbewährten Leitideen, überzeugt, mit ihnen die Probleme der Gegenwart bewältigen zu können. Zu den erwähnten Schwierigkeiten des bedrohten, in seiner Elite gespaltenen Reichs gesellte sich neben dem rasanten Bevölkerungswachstum – die chinesische Bevölkerung hatte innerhalb von dreißig Jahren um 100 Millionen Menschen zugenommen, und nach Auskunft des Finanzministeriums zählte das Land 1834 über 400 Millionen Einwohner – die Unausgeglichenheit der Außenbilanz, die der Opiumimport verursachte.²

Zu Recht empfand die einheimische Bevölkerung die Niederlage im ersten Opiumkrieg gegen England und die damit korrespondierende erzwungene Öffnung Chinas³ im Vertrag von Nanking vom 29. August 1842 als schockierende Demütigung und empörende

2 Zu den inneren Ursachen von Chinas Niedergang im vorliegenden Zeitraum: F. E. A. KRAUSE, *Geschichte Ostasiens*. Zweiter Teil: Neuere Geschichte, Göttingen 1925, 51-60; Jacques GERNET, *Die chinesische Welt*. Die Geschichte Chinas von den Anfängen bis zur Jetztzeit, Frankfurt a. M. 1983, 445-455; Jürgen OSTERHAMMEL, *China und die Weltgesellschaft*. Vom 18. Jahrhundert bis in unsere Zeit, München 1989, 125-171; John King FAIRBANK, *Geschichte des modernen China 1800-1985*, München 1989; Jonathan D. SPENCE, *Chinas Weg in die Moderne*, München 2001.

3 Außerdem musste China an Großbritannien »Kriegsschadungen« zahlen. Das Handelsmonopol für chinesische Kaufleute (Co-hong) wurde abgeschafft. Zum Ganzen:

Jürgen OSTERHAMMEL, Modernisierungstheorie und Transformation Chinas 1800 bis 1949. Kritische Überlegungen zur historischen Soziologie, in: *Saeculum* 35 (1984) 31-72.

4 Wie stark die Erschütterung vor allem für die politische Elite und die den klassischen Traditionen verpflichteten Gebildeten, den so genannten Literaten, gewesen sein muss, vermag man psychologisch nachzuempfinden, wenn man sich etwa vergegenwärtigt, dass das auf seine Geschichte, Kultur und Erbe stolze China von einem Gegner in die Knie gezwungen worden ist, dessen Existenz auf chinesischen Landkarten nicht einmal eingetragen war. Das herkömmliche Weltbild der Chinesen erlitt durch die machtpolitische Attitüde der Drohgebärde einen ideologisch empfindlichen Schlag. Die Verantwortlichen Chinas stellten sich damals aber nicht selbstkritisch und flexibel dieser Herausforderung,

verdrängten vielmehr diese bedrückende Erfahrung und interpretierten sie als eine Art »Betriebsunfall«; der englische Sieg wurde dem Kaiser sogar als ein Sieg der Chinesen dargestellt. Das mag teilweise mit dem zu beobachtenden Faktum zusammenhängen, dass Katastrophen nur selten bei den Menschen eine adäquate Verhaltensänderung bewirken, sondern man in der Regel nach der Sündenbocktheorie den für das Desaster verantwortlichen Schuldigen sucht. Er wurde ja auch schnell gefunden, nämlich in der Person des kaiserlichen Intendanten und Leiters des Kriegsministeriums Lin Tse-Hsü, der durch militärische Fehleinschätzung und überzogene Maßnahmen den Krieg provoziert und damit das Fiasko ursächlich bewirkt habe.

Provokation; sie verursachte zugleich ein traumatisierendes Stigma.⁴ Die aufgezwungenen »ungleichen Verträge« blieben eine permanente Demütigung und ein Agitationsmittel der kaiserlichen Regierung gegen die Fremdmächte. Zusätzlich wurden Chinas Beziehungen zum Ausland dadurch belastet, dass sich am Ausgang des 19. Jahrhunderts vielfach ein neuer Typ von Diplomaten breit machte, dem es an Achtung vor Chinas Geschichte und Kultur, an Respekt vor den altherwürdigen Traditionen und das Verständnis für die Mentalität der Chinesen in erheblichem Maß mangelte; ein Diplomatenotyp, der China kompromittieren und beherrschen wollte, der nicht selten zivilisierte Umgangsformen vermissen ließ und unter Nichtbeachten der landesüblichen Etikette arrogant, dominant und rücksichtslos die Interessen und Belange ihrer Heimatländer durchzusetzen suchte, notfalls mit militärischer Gewalt. Ein charakteristischer Vertreter dieser brüskierenden Art war der ehrgeizige Gesandte des Deutschen Reichs, Edmund Freiherr von Heyking, der von 1896 bis 1899 als Diplomat in Peking amtierte. In einem am 1. Mai 1899 an den britischen Peking-Korrespondenten der Londoner »Times«, den in Australien geborenen Arzt Dr. George E. Morrison⁵, gerichteten Brief sprach Heyking unverhohlen von der »kommenden europäischen Kontrolle in China« und ihren künftigen Aufgaben.⁶ Seine Frau, eine achtbare Schriftstellerin, identifizierte sich mit seiner Meinung. Mit einer gewissen Genugtuung hatte sie am 28. Dezember 1896 in ihr Tagebuch notiert: »Mr. Patrick, ein Amerikaner, der bei Li Hongchang Sekretär ist, erzählte mir heute, die Chinesen würden ihm odioser, je länger er sie kenne; an ein »Erwachen Chinas« sei nicht zu denken, sie seien verrannt und eingebildeter denn je »and only fit to be sliced up by the different powers.«⁷

Durch die skizzierten Fakten wurde die folgende Entwicklung der Beziehungen des chinesischen Kaiserreichs zum westlichen Ausland maßgeblich geprägt. Der Ausgang des Opiumkriegs, der Chinas militärische Schwäche offenbart, indes die Überlegenheit des Westens dokumentiert hatte, stimulierte andere imperiale Mächte, sich ebenfalls in diesem riesigen Land zu engagieren, um in ihm der heimischen Wirtschaft, dem Kommerz und Gewerbe einen neuen, unermesslichen und zukunftssträchtigen Absatz- und Rohstoffmarkt zu erschließen. Durch die im Vertrag von Nanking ertrötete Öffnung von

5 Überzeugt von der Überlegenheit des Westens, verwendeten die in China befindlichen Ausländer seiner Meinung nach zu viel Mühe darauf, den Repräsentanten »dieses abstoßenden Landes« unverdiente Ehren zu erweisen. Ihm zufolge kam China kein selbständiges Gewicht zu, sondern es war höchstens Instrument der Weichenstellung für den »Expresszug« europäischen Vordringens in Asien (Lo HUI-MIN, *The Correspondence of G. E. Morrison*, Bd. 1 [1895-1912], Cambridge 1976, 8f.).

6 Zitiert in: ebd., 121.

7 Elisabeth VON HEYKING, *Tagebücher aus vier Weltteilen*, Leipzig 1926, 199. Zur selben Zeit vertrat beispielsweise das österreichische Ehepaar Rosthorn eine völlig entgegengesetzte Position. Arthur von Rosthorn – er war 1883 nach China gekommen und zunächst in Shanghai in dem unter Leitung von Sir Robert Hart stehenden chinesischen Seezollamt tätig gewesen, bevor er 1895 zum Legationssekretär an der Gesandtschaft der k. u. k. Monarchie in Peking ernannt wurde und dort de facto die Arbeit des Gesandten verrichtete, bis er selbst zwischen 1911 und 1917 dieses Amt inne hatte – und seine Frau Paula, eine versierte Photographin, die mit geschultem Auge die Dinge um sich herum hellichtig und kritisch registrierte, respektierten die politischen und kulturellen Traditionen Chinas. Ihre Apperzeption der andersartigen Lebensart war von unvoreingenommenem, wohlwollendem

Verständnis und Sympathie geprägt. Vieles, über das die Heykings sich maßlos ärgerten, was für sie einer Katastrophe gleichkam oder vor dem sie fast eine phobische Abneigung hegten, erlebten die Rosthorns mit heiterem Vergnügen und engagierter Gelassenheit oder zumindest mit einer tüchtigen Portion Humor. Außerdem trat Arthur von Rosthorn entschieden gegen das imperialistische Vorgehen in China ein und prangerte das eurozentristische Superioritätsverhalten an, was ihm von Seiten seiner Kollegen wiederholt herben Tadel und auch scharfe Kritik einhandelte. Hierzu aufschlussreich: Gerd KAMINSKI / Else UNTERRIEDER (Hg.), *Wäre ich Chinese, so wäre ich Boxer*. Das Leben an der k. u. k. Gesandtschaft in Peking in Tagebüchern, Briefen und Dokumenten (Berichte des Ludwig-Boltzmann-Instituts für China- und Südostasienforschung 28), Wien/Zürich 1989.

fünf Handelshäfen⁸ waren für die Europäer die rechtlichen Voraussetzungen geschaffen worden, sich dort niederzulassen. Binnen Kurzem entfalteten hauptsächlich Kaufleute, Handeltreibende und christliche Missionare eine intensive Aktivität. Sie stellten vorwiegend die Personen- und Interessengruppen dar, die ihre Regierungen bedrängten, dass sie in Peking weitere rechtliche Zugeständnisse und Privilegien durchsetzten.⁹

2 Frankreichs Schutzherrschaft über die katholischen Missionen

Zu den Westmächten, die nach dem englisch-chinesischen Friedensschluss ebenfalls unverzüglich darangingen, mit der chinesischen Zentralregierung in Kontakt zu treten und Verträge abzuschließen, gehörte Frankreich. Es ergriff als erste westliche Macht in China eine missionspolitische Initiative und begann sich dort als Schutzmacht sämtlicher katholischer Missionen und Missionare, unabhängig von ihrer nationalen Zugehörigkeit, zu etablieren und zu profilieren.¹⁰ In dieser Funktion spielte Frankreich bis nach dem Ersten Weltkrieg eine maßgebliche Rolle. Gegen jeden Versuch und alle Bestrebungen, ihm sein Religionsprotektorat streitig zu machen, zu schmälern oder zu unterlaufen, hat es sich stets energisch zur Wehr gesetzt. Im Lauf der Jahre hat es gewaltige Anstrengungen unternommen, sein Privileg ständig zu erweitern und ihm zur allseitigen Anerkennung zu verhelfen.

Von Anfang an waren die führenden Kreise im Frankreich der liberalen Monarchie sich darüber im Klaren, dass man in China mit England als der ersten See- und Handelsmacht wirtschaftlich nicht konkurrieren konnte. Andererseits sah man sich vor allem aus Prestige-Gründen gedrängt, dort ebenfalls präsent zu sein und tätig zu werden, was zunächst mit der Errichtung eines Konsulats in Kanton geschah. Der wichtige »Beitrag« der christlichen Sendboten wird an der Direktive der französischen Regierung an ihren Diplomaten deutlich erkennbar, in der es heißt, er solle sich in allen Angelegenheiten mit den französischen

8 Die fünf Vertragshäfen waren: Kanton, Amoy, Foochow, Ningpo und Shanghai; später kamen weitere hinzu. China musste Hongkong an England abtreten.

9 Zur angedeuteten Entwicklung und ihren Auswirkungen: Hosea Ballow MORSE, *The International Relations of the Chinese Empire*, Bd. 1, London 1910, 298-418; FAN Wön-lan, *Neue Geschichte Chinas*, Bd. 1 (1840-1901), Berlin (Ost) 1959, 1-243; Louis Wei TSING-SING, *La politique missionnaire de la France en Chine (1842-1856)*. L'ouverture des cinq ports chinois au commerce étranger et la liberté religieuse, Paris 1960; Immanuel C.Y. HSÜ, *China's Entrance into the Family of Nations. The Diplomatic Phase (1858-1880)* (Harvard East Asian Studies 5), Cambridge/Mass. 1960; Masataka BANNO, *China and the West (1858-1861)*. The Origins of the Tsungli Yamen (Harvard East Asian Serie 15), Cambridge/Mass. 1964; Douglas HURD, *The Arrow War. An Anglo-Chinese Confusion (1856-1860)*, London 1967.

10 Dadurch, dass König Ludwig XIV. die ersten französischen Jesuiten an den Hof von Peking entsandt hatte, übte Frankreich bereits seit 1685 ein beschränktes Protektorat aus, das bei der Ablösung der Jesuiten durch französische Lazaristen am Ende des 18. Jahrhunderts erneuert und im folgenden Jahrhundert auf die gesamte Chinamission ausgedehnt wurde. Zur Geschichte des französischen Religions-/Missionsprotektorats: Georges COGORDAN, *Les missions catholiques en Chine et le protectorat de la France*, in: *Revue des Deux Mondes* 78 (1886) 769-798; Paul BOELL, *Le protectorat des missions catholiques en Chine et la politique de la France en Extrême Orient*, Paris 1899; Adrien LAUNAY, *Histoire générale de la Société des Missions Etrangères*, 3 Bde., Paris 1894; Joceleyn PÈNE-SIÉFERT, *Missionnaires et protectorat français en Extrême Orient*, Paris 1902; Philibert CLEMENT, *Le protectorat français en Chine*, Paris 1918; Henri CORDIER, *Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers*.

Depuis les temps les plus anciens jusqu'à la chute de la dynastie Mandchoue, Bd. 4: Depuis l'avènement de Tao-Kouang (1821) jusqu'à l'époque actuelle, Paris 1920; Jean Baptiste PIOLET, *Les missions catholiques françaises au XIXe siècle*, 5 Bde., Paris o. D.; CHANG Cheng-Tao, *Les traités inégaux de la Chine et l'attitude des Puissances*, Paris 1929; Kenneth Scott LATOURETTE, *A History of Christian Missions in China*, New York 1929, 228-485; H. M. COLE, *Origins of the French Protectorate over Catholic Missions in China*, in: *The American Journal of International Law* 34 (1940) 473-491; John F. CADY, *The Roots of French Imperialism in Eastern Asia*, New York 1954; Benedictus HSIEH-FAN, *Le protectorat français sur les missions catholiques en Chine au XIXe siècle* (Diss. Theol.), Rom 1959.

Missionaren beraten, denn sie seien von Alters her die ergebnissten, zuverlässigsten und nützlichsten Freunde Frankreichs.¹¹

Eine neue Epoche chinesischer Missionsgeschichte begann mit dem Vertrag von Whampoa 1844.¹² Insbesondere die chinesischen Quellen belegen eindeutig, dass der französische Bevollmächtigte Théodose de Lagrené bei den Verhandlungen um einen Handelsvertrag keinen Auftrag und ursprünglich auch nicht die Absicht hatte, die Religionsfreiheit zum Gegenstand vertraglicher Vereinbarungen zu machen. Erst das Faktum, dass der Handelsvertrag ohne Schwierigkeiten zustande kam, und die wachsende Erkenntnis, dass die chinesischen Vertreter in Frankreich einen Bundesgenossen gegen England sahen, veranlassten ihn, die Forderung nach Religionsfreiheit zu stellen, die ohne nennenswerte Probleme genehmigt wurde. Abgesehen von einigen Eingaben an de Lagrené hatten die Missionare auf die Verhandlungen nicht eingewirkt. Wohl hatte dabei der ehemalige Missionar J. M. Calory, der als Dolmetscher fungierte, mit Repressalien nachgeholfen, indes war für den Verhandlungsverlauf der Wunsch der Chinesen ausschlaggebend, die Franzosen als Bündnispartner gegen die Engländer zu gewinnen. Insofern kann dieser auf der Basis gegenseitiger Respektierung und Gleichberechtigung abgeschlossene Vertrag nicht mit dem von Nanking 1842 auf die gleiche Stufe gestellt werden.¹³

Rasch avancierten die von ihrer Regierung wirksam unterstützten Glaubensboten als Avantgarde französischer Interessen im Reich der Mitte. Ihr stellten sie sich mit ihren Diensten bereitwillig zur Verfügung, denn damit bot sich ihnen die Möglichkeit eines probaten Tauschhandels; eine Chance, die sie im Verlauf der folgenden Missionsperiode reichlich wahrnahmen. Angesichts der permanenten Gefahr für Leib und Leben, bei der nach dem Frieden von Nanking noch weiterhin im Landesinnern verbotenen und somit kriminalisierten Ausübung des Sendungsauftrags ertappt und nach der chinesischen Strafgesetzgebung abgeurteilt zu werden¹⁴, konnte es den Missionaren nur lieb sein, den Schutz ihres Mutterlands zu genießen und seine Hilfe in Anspruch zu nehmen. Außerdem

11 TSING-SING, *La politique missionnaire* (wie Anm. 9), 144. Diese Anweisung an den Konsul gründete in alter Tradition. Bereits zu Beginn französischer Kolonialpolitik im 17. Jahrhundert rangierte die religiöse Mission gleichwertig neben der nationalen und kommerziellen Aktivität. Hierzu: Benedicta WIRTH, *Imperialistische Übersee- und Missionspolitik*. Dargestellt am Beispiel China, in: *ZMR* 51 (1967) 105-132; 209-231; 320-339. Unabhängig von der weltanschaulichen Position des jeweiligen Regimes wurde den Missionaren im politischen Kalkül dementsprechend Rechnung getragen. Das traditionell enge Verhältnis von Staat und Kirche – letztere versteht sich als »la fille aînée de l’Eglise« –, das durch die Revolution von 1789 unterbrochen, aber durch das Konkordat von 1801 und die »Organischen Artikel« wieder hergestellt wurde, blieb trotz der staatsrechtlichen Veränderungen, die Frankreich nach Napoleons I. Sturz im 19. Jahrhundert durchgemacht hat, auf der Grundlage des von Bonaparte geschaffenen

kirchenrechtlichen Systems bis zur Trennung von Kirche und Staat am 9. Dezember 1905 bestehen. Hierzu: Klaus WEBER, *Der moderne Staat und die katholische Kirche*. Laizistische Tendenzen im staatlichen Leben der Dritten Französischen Republik, des Dritten Deutschen Reiches und der Volksrepublik Polen, Essen 1967, 3-115; neuestens zu diesem Sachverhalt: Medard RITZENHOFEN, *Gott in Frankreich unter Sarkozy*. Der Präsident glaubt an eine »positive Laizität«, in: *Politische Studien* 59 (2008) 57-63.

12 Angelus GROSSE-ASCHHOFF, *The Negotiations between Ch’i Ying and Lagrené 1844-1846* (Franciscan Institute Publications. Missiology Series 2), St. Bonaventure N.Y. 1950.

13 Johannes BECKMANN, *Neuerscheinungen zur chinesischen Missionsgeschichte von 1945-1955*, in: *Monumenta Serica* 15 (1956) 378-462, hier 444f.

14 Man begreift das elementare Schutzbedürfnis der im Landesinneren allein auf sich gestellten Glaubensboten, vergegenwärtigt man sich die vielfältigen Schwierigkeiten, mit denen sie allenthalben konfrontiert wurden. Die Arbeit in der Illegalität implizierte das Risiko, verfolgt, schikaniert, ermordet oder hingerichtet zu werden. Zahlreiche Missionarsschicksale beweisen es. Ein spektakuläres Beispiel sei angeführt: Der Lazaristenpriester Jean-Gabriel Perboyre, der seit 1835 auf eigene Bitte in China missionierte und unter heroischer Selbsthingabe in den Provinzen Honan und Hupe wirkte, wurde im September 1839 gefangen genommen. Ein volles Jahr ertrug er standhaft grausame Kerkertorturen. Am 11. September 1840 wurde er in Wutschangfu an einem Kreuzesbalken langsam erdrosselt. Bei den Verhandlungen um den notwendigen rechtlichen Schutz für die Missionen spielte seine Ermordung eine Rolle; sie diente der französischen Delegation unter Leitung von Théodose de Lagrené als Argumentationshilfe (siehe Anm. 12).

erhofften sie sich davon mannigfache Erleichterungen für die missionarische Tätigkeit, die zunehmend unter den harten Konkurrenzdruck der gleichfalls von ihren Regierungen unterstützten englischen und amerikanischen Missionsgesellschaften protestantischer Provenienz geriet.

Wie erwähnt unterstanden die katholischen Missionare und Missionen unabhängig von der jeweiligen Nationalität dem diplomatischen Schutz Frankreichs. Dieses prestigeträchtige Recht, das ihm einen nicht zu unterschätzenden politischen Machteinfluss gewährleistete, resultierte nach dem zweiten Opiumkrieg /»Lorcha-Krieg« Chinas gegen England und Frankreich primär aus dem Vertrag von Tientsin vom 27. Juni 1858, der durch die Pekinger Konvention vom 25. Oktober 1860 verstärkt und in wesentlichen Punkten ergänzt worden war, zusätzlich aus den in Edikten der chinesischen Kaiser eingefügten Anordnungen, die allmählich zum Gewohnheitsrecht mutierten, sowie aus den zwischen der französischen Gesandtschaft und dem Tsungli Yamen, dem für die auswärtigen Angelegenheiten zuständigen chinesischen Ministerrat, vereinbarten Sonderabmachungen, etwa das Recht, für die christlichen Gemeinden Grundstücke zu erwerben, die Befreiung von Lokalsteuern, die mit der chinesischen Religionspraxis zusammenhingen, und die Erteilung von besonderen Legitimationspapieren.¹⁵ Die zuletzt genannten Vergünstigungen ließen sich französischen Rechtsexperten zufolge nicht herleiten aus der Meistbegünstigungsklausel, die gleichfalls anderen Ländern zugestanden worden waren, beziehungsweise konnten auf diese nicht ausgedehnt werden.¹⁶ Erwägt man diese Privilegien, dann ist einsichtig, warum Frankreich mit Argusaugen darüber wachte, dass seine Vorrechte respektiert wurden und dass seine Repräsentanten sich stets jedem Versuch vehement widersetzt hatten, der darauf abzielte, sie zu schmälern oder ihm gar streitig zu machen, beispielsweise bei den Verhandlungen zwischen der Pekinger Regierung und dem Vatikan, die kirchliche Hierarchie in China zu errichten, oder beim Bemühen der deutschen Reichsregierung, die Schutzherrschaft über die deutschen Missionare zu übernehmen.

Aufgrund dieser Konzessionen und Privilegien wurde Frankreich der Garant der Missionsfreiheit und sein Gesandter in Peking der offizielle Beschützer der katholischen Missionen. Alle das Missionswesen direkt oder indirekt betreffende Angelegenheiten gingen durch die Hand der französischen Repräsentanten. Da diese die mehr oder weniger berechtigten Forderungen und Anliegen der Missionare bisweilen rücksichtslos und ohne Respekt vor der staatlichen Souveränität und territorialen Integrität Chinas durchzusetzen suchten, wurden die bilateralen Beziehungen im Verlauf der Zeit stark belastet. Folglich war – politisch betrachtet – die französische Schutzherrschaft über die katholischen

15 Französischerseits verlautet beispielsweise zur Rechtsgrundlage: »Le principe sur lequel repose notre protectorat sur les missions de toutes nationalités en Chine, n'a été – on le voit – l'objet d'aucune stipulation expresse. Il est la conséquence, consacrée par l'usage, de dispositions insérées dans des traités et des édits impériaux, dispositions qui ont assuré à la France une situation privilégiée pour les questions d'ordre religieux« (AEP/ALP, NS Chine, vol. 311, fol. 29).

16 So heißt es etwa in einem Gutachten des französischen Ministeriums für die auswärtigen Angelegenheiten vom Januar 1901: »En admettant même que la clause de la Nation la plus favorisée pût être invoquée en cette matière, cette clause ne pouvait certainement pas s'étendre aux nombreux avantages concédés par les arrangements particuliers intervenus entre la légation de France et le Tsong-li Yamen« (ebd.). So vertrat Georges Cogordan, der im August 1885 mit dem Auftrag nach China kam, einen Handelsvertrag abzuschließen, dezidiert dieselbe Rechtsauffassung; DERS., *Les missions*

catholiques en Chine et les protectorat de la France, in: *Revue des Deux Mondes* 78 (1886) 769-798, hier 784f. Eine pointiert davon abweichende Position vertrat der Schreiber des Leitartikels »The Protection of Catholic Missionaries in China«, in: *The Chinese Times*, Nr. 119 vom 9. Februar 1889; ferner: der deutsche Gesandte Brandt im Bericht vom 21. Januar 1889 an Reichskanzler Otto von Bismarck, in: Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes/Berlin (= PA), China 6: Stellung der chinesischen Regierung zur christlichen Kirche, R 17922.

Missionen ein zweischneidiges Schwert. Die ständigen Kompensationsforderungen für beschädigtes, geplündertes und niedergebranntes Missionseigentum, für nur zögernde Herausgabe konfiszierter Kirchen oder geeigneten Terrains zum Bau neuer, für Beleidigung, Schikanen und Misshandlung von Missionaren und ihrer Klientel, für Behinderung der einheimischen Christen in der Ausübung ihrer religiösen Pflichten sowie die Unzahl der zu ihren Gunsten geführten Prozesse brachten die diplomatischen Vertreter Frankreichs bei den chinesischen Behörden dauernd in Misskredit. Denn zahlreiche Zwischenfälle waren durch das ungeschickte, in chinesische Mentalität vielfach wenig einfühlsame Verhalten und durch das eurozentristische, aggressive Superioritätsgebaren mancher Glaubensboten provoziert worden.

Wegen der engen Liaison der christlichen Missionare mit ihren Regierungen sowie der manifesten Interaktion zwischen ihnen und den ausländischen Mächten gerieten die Glaubensboten in den Augen der meisten Chinesen unter den Generalverdacht, Handlanger, Befehlsempfänger, Kollaborateure und Erfüllungsgehilfen der verhassten »fremden Teufeln« sowie Unruhestifter und Verbreiter von Irrlehren zu sein. Man warf ihnen vor, sie machten gemeinsame Sache mit ihren jeweiligen Regierungen, die die territoriale Integrität und Souveränität des Kaiserreichs sowie ihre kollektive Ehre verletzten, ihr Land schamlos ausbeuteten, altehrwürdige Sitten und überkommene Gebräuche grob missachteten, ihre Repräsentanten vielfach demütigten und herabsetzten. Die massiven Vorbehalte und das enorme Misstrauen gegenüber den unerwünschten, nicht selten anmaßend auftretenden Eindringlingen, ihre Ablehnung und die Kritik an ihnen verstärkten sich, als die territorialen und materiellen Begehrlichkeiten der fremdländischen Mächte ausgeprägter zu Tage traten, der patriotische Egoismus, die nationale Eitelkeit der Fremdmächte und ihr Superioritätsgebaren immer arrogantere Züge annahmen, zumal sich praktisch sämtliche Bewohner der achtzehn Provinzen China für den Mittelpunkt der Zivilisation und der Macht hielten, davon überzeugt, dass nur seine Sprache, Kultur und Sitten der Aufmerksamkeit der Einheimischen wie auch der Barbaren wert seien.

Das Faktum, dass Frankreich im Reich der Mitte hauptamtlich durch seine Missionare vertreten war, bot ihm kaum eine andere Alternative als das entschlossene Engagement auf dem Gebiet der Ausbreitung des christlichen Glaubens. Dabei lässt sich nicht übersehen, dass bei manchem diplomatischen Vertreter Frankreichs der Sinn für machtpolitische Demonstrationen und das Streben nach persönlichen Lorbeeren stimulierendes Motiv für missionspolitische Aktivität gewesen sind.

Dank der unstrittigen Vorteile, die das französische Protektorat den katholischen Missionaren gewährte, und angesichts des Faktums, dass sie von ihren Heimatländern oft keine unterstützende Hilfe erfuhren, die Frankreichs Diplomaten indes bereitwillig leisteten, machten es sich die Missionare zur Gewohnheit, französische Pässe und französischen Schutz zu erbitten, zumal ein gewisser Opportunismus und die weit verbreitete Überzeugung vorherrschten, dass missionarische Betätigung im Reich der Mitte ohne diplomatischen Schutz und ohne Rückendeckung durch heimatliche Kanonenboote ein vergebliches Unterfangen sei. Der häufig von westlicher Seite geäußerte Vorwurf, die Regierung in Paris habe durch ihre Gesandten lediglich die eigenen Landsleute unterstützt und die Missionare anderer Staaten vernachlässigt, lässt sich anhand der Akten des Quai d'Orsay und der ehemaligen französischen Gesandtschaft in Peking so pauschal nicht halten. In der Regel haben sich die französischen Diplomaten der Belange der Missionare unterschiedslos loyal und tatkräftig angenommen, so dass mehrere Jahre für sie kein Anlass zu Unzufriedenheit bestand. Gleichwohl ist einzuräumen, dass einzelne Diplomaten der Schutzpflicht mitunter lasch nachkamen oder die komplexen Aufgaben im Kontext der

jeweils vorherrschenden politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse nicht zu meistern vermochten. Ihrem Handlungsspielraum waren nicht selten enge Grenzen gesetzt, da die chinesischen Behörden und Beamten keineswegs als bloße Erfüllungsgehilfen der Wünsche und Forderungen der französischen Repräsentanten fungierten. Denn das Kaiserreich war und blieb trotz der oktroyierten »ungleichen« Verträge und vielfältiger Repressionen ein souveräner Staat mit einem ausgeprägten Selbstbewusstsein.

Ein mit der Schutzherrschaft gegebenes Vorzugsrecht betraf das Ausstellen eines speziellen Passes für französische, aber auch für katholische Missionare anderer Nationalitäten, das es kurz zu erläutern gilt. Dieser Ausweis – er ist exakt vom Schutzschein, dem so genannten »Drachenschein« (Lung piao), zu unterscheiden –, in Französisch und Chinesisch abgefasst, ermächtigte seinen Inhaber, überall den Glauben zu verkünden, seinen Wohnsitz dauerhaft aufzuschlagen, in allen Ortschaften Land zu mieten oder zu kaufen, um dort Häuser und Kirchen zu bauen. Er forderte zugleich die chinesischen Autoritäten auf, dem Besitzer eines solchen Ausweises in jeder Lage beizustehen; schließlich wurden die den Missionaren zustehenden Privilegien aufgezählt. Der Pass musste vom Tsungli Yamen beglaubigt und mit dem Siegel des Pekinger Stadtpräfecten sowie mit der Unterschrift des französischen Gesandten versehen sein.¹⁷

Dieser Missionspass, der die Legitimationsgrundlage bildete, ohne die der Schutz und die erwähnten besonderen Vorrechte nicht reklamiert werden konnten, darf nicht verwechselt werden mit dem normalen Reisepass für das chinesische Binnenland, den die jeweiligen Landeskonsulate in den Vertragshäfen ausstellten und der von den Lokalbehörden visiert wurde. Irrig ist allerdings die Annahme, Missionare benötigten zur Reise in China etwa einen französischen oder deutschen Pass. Da das Land keinen Passzwang kannte, war eine solche Bescheinigung folglich auch nicht erforderlich, und zudem hätte sie zur Reise ins Innere Chinas keinen effektiven Wert gehabt.

17 Passformular für die deutschen katholischen Missionare; Abschrift der Übersetzung aus dem Chinesischen als Anlage 2 zum Bericht Nr. 9 vom 4. Januar 1889, in: PA, China 6, R 17922.

Der außerordentliche Gesandte und bevollmächtigte Minister des Deutschen Reichs in China ... (Name) *In Sachen der Erteilung eines Schutzpasses*

»Aufgrund der zwischen dem Deutschen Reich und China bestehenden Freundschaftsverträge und der in andern Verträgen enthaltenen Bestimmungen sowie der zwischen der Gesandtschaft des Deutschen Reichs und dem Tsungli Yamen getroffenen besonderen Vereinbarungen erteile ich, der Gesandte, dem Angehörigen des Deutschen Reichs, dem katholischen Missionar ... diesen Pass zur Empfangnahme und als Ausweis. Da mir, dem Gesandten, wohl bekannt ist, dass der ... ein namhafter Gelehrter ... meines ... Landes ist, der großes Wissen und hohe Tugend in hervorragendem Maße miteinander verbindet, so beehre ich mich, an die hohen Minister der Kaiserlich-Chinesischen Regierung und an die Zivil- und Militärbeamten aller Pro-

vinzen sowie an die Kaiserlichen Residenten der Grenz- und Außengebiete das Ersuchen zu stellen, dass sie den ... von diesem Augenblicke an, innerhalb der Provinz ... gänzlich nach seinem freien Ermessen und Belieben sich hin und her bewegen, seine Religion predigen, an welchem Orte es auch immer sei, Feld und Land mieten oder kaufen, katholische Kirchen, Häuser und Wohngebäude errichten lassen ohne die geringste Behinderung und Schwierigkeit, ihn auch mit der einem Gast entgegenzubringenden Höflichkeit zu behandeln, bei allen Gelegenheiten sich seiner anzunehmen, ganz bestimmt aber nicht ihn vom Standpunkt eines unbeteiligten Zuschauers aus zu betrachten. Somit nun stelle ich, der Gesandte, diesen Pass aus zu dem Zwecke und um zu veranlassen, dass in allen Orten des chinesischen Reichs, dem eigentlichen China und in den Außenländern, in voller Erfüllung des Obigen verfahren werde, ohne irgendwelche Zuwiderhandlungen, damit dadurch die ewige Dauer und Gültigkeit der Bestimmungen des Freundschaftsvertrags offenbar werde. Dieses ist wahrlich meine, des Gesandten, aufrichtige Hoffnung.

Wie vorstehend ausgestellt und übergeben

Kuang-hsü, ... Jahr ... Monat ... Tag
Von der Gesandtschaft
des Deutschen Reichs

Anmerkung:

Sollte an irgendeinem Orte ein Aufstand oder Unruhen ausgebrochen sein, so darf der Inhaber dieses Passes sich unter keinen Umständen dorthin begeben. «

Unterschrift des Empfängers
Pass-Journal der Gesandtschaft, Nr.

18 Zum Typus des Missionszwischenfalls in China, dem unterschiedliche Faktoren sowie ein vielschichtiges Ursachengeflecht und ein plurivalentes Bedingungsgefüge zugrunde gelegen haben: Tilemann GRIMM, Anti-imperialistische Bauernaufstände in China, in: *GWU* 29 (1978) 359-366, 373f; konfessions- und lokalspezifisch: Rolf Gerhard TIEDEMANN, Protestant »Missionary Cases« (jiao'an) in Shandong Province, 1860-1900, in: *Ching Feng. A Journal on Christianity and Chinese Religion and Culture* 8 (2007), Nr. 1-2, 153-195.

3 Problematik der Missionszwischenfälle

Ein prekärer Sachverhalt, der die Beziehungen der ausländischen Mächte zu China arg belastete, war die Missionsfrage. Von Anfang an gab sie Anlass zu Querelen, Konflikten, gewaltsamen Auseinandersetzungen und diplomatischen Interventionen zugunsten der Missionare. Dadurch wurden die Würde und das Ansehen des christlichen Bekenntnisses beschädigt, ferner litt die Integrität der Glaubensbotschaft darunter. Denn mittels der christlichen Religion war eine Bresche in das jahrtausendealte System gelegt worden. Mit dem Übertritt zum Christentum sah sich der Getaufte vielfach Repressionen ausgesetzt. In der Regel löste er sich vom Familienverband oder er wurde aus ihm ausgegrenzt, wodurch er, in einem echten Dilemma sich befindend, gegen überkommene Bräuche und Sitten verstieß und, ohne es explizit zu beabsichtigen, durch sein Sosein und Verhalten Unfrieden und Zwietracht stiftete.

Diese religiöse Grundentscheidung störte den allgemeinen sozialen Frieden, die konfliktfreie Koexistenz sowie die vorfindlichen familialen und/oder lokalen Verhältnisse, sie machte sich namentlich bemerkbar bei Erbteilungen, Landstreitigkeiten und Familienprozessen, bei denen die Missionare sich häufig für ihre Konvertiten nachhaltig einsetzten. Den ihnen Anvertrauten brachten sie nicht selten ein blindes Vertrauen entgegen. Arglistige, verschlagene, minderwertige und lediglich auf ihre Vorteile bedachte Konvertiten, die in gleicher Weise der Reputation der christlichen Religion wie ihren Vertretern empfindlichen Schaden zufügten, nutzten oftmals die Leichtgläubigkeit der Glaubensboten aus, um diese zu veranlassen, für sie bei den heimischen Behörden und Beamten Fürsprache einzulegen und zu ihren Gunsten zu intervenieren. Widersetzten sich diese dem Ansinnen, so nahm der Missionar in einem dringlichen Hilfersuchen Zuflucht beim zuständigen Konsul oder Gesandten. Das hatte meist zur Folge, dass die chinesische Regierung, durch Drohungen eingeschüchtert und genötigt, die betreffenden Funktionäre maßregelte, oder ihrer Ehrendekoration entkleidete und sie absetzte oder gar hart bestrafte, um ein Exempel zur Abschreckung zu statuieren und Satisfaktion zu dokumentieren. Hier lag ein echter Teufelskreis vor. Denn ein derartiges Vorgehen verbitterte und erboste sowohl die gedemütigte Beamtschaft als auch die nichtchristliche Bevölkerung. Beide Gruppen sann auf Vergeltung und rächten sich bei einer günstigen Gelegenheit am Missionar und seiner Anhängerschaft. Anlässlich verschiedenartigster Vorfälle hatten die Lokalbehörden deshalb den Konsuln stets aufs Neue nahegelegt, die Missionare zu verpflichten, sich unbefugter Einmischung zu enthalten, und zwar unter dem Hinweis, dass die Feindseligkeiten gegen die Ausländer und die einheimischen Christen wesentlich auf die erwähnten Interventionen zurückzuführen seien.

Gleich einem roten Faden begleiteten die so genannten Missionszwischenfälle¹⁸ in den verschiedenen Landesteilen Chinas die Glaubensverkündigung und den Aufbau kirchlicher Strukturen. Erwähnt seien lediglich das Tientsiner Massaker vom 21. Juni 1870, das vielerorts blankes Entsetzen ausgelöst hatte, und die folgenreiche Ermordung zweier Steyler Missionare am 1. November 1897, die zur Besetzung der Kiautschou-Bucht durch das Deutsche Reich geführt hatte. Oftmals waren die an die Adresse der Missionare und Ordensfrauen gerichteten Vorwürfe und Anschuldigungen von Seiten der einheimischen Bevölkerung wie auch ausländischer Kreise jedoch überzogen oder schlicht ungerechtfertigt und haltlos. Jahrzehntelang kursierten Gerüchte, denen man vielfach Glauben schenkte, Missionare und Schwestern raubten den Eltern ihre Kinder, behexten sie und nahmen ihnen die Sprachfähigkeit. In Waisen- und Findelhäusern würden die Kinder brutal behandelt, missbraucht, geschändet und getötet; für die Zubereitung von Medizin

und für magische Rituale würden ihnen die Herzen herausgeschnitten und die Augen zur Herstellung von Fotoapparaten ausgestochen. Da die Christen-Frauen mit fremden Männern bei Gottesdiensten und anderen Gelegenheiten Kontakt hatten, warf man den Konvertiten Promiskuität und Missachtung der guten Sitten vor. Mit in Umlauf gesetzten unsinnigen, bizarren und fiktiven Berichten, ehrverletzenden Verdächtigungen und böserartigen anonymen Plakaten hetzte man das Volk vorsätzlich auf. Durch pauschales Beurteilen, undifferenzierte Kritik und monokausale Begründungen wurde das eingewurzelte Vorurteil bezüglich der Missionare und ihrer Anhängerschaft nicht selten von offizieller Seite verfestigt, ein diffuses Feindbild konstruiert, Zwietracht gesät und Hass geschürt.

So heißt es beispielsweise in der durch die 1890/91 im Jangtse-Tal ausgebrochenen Unruhen veranlassten und mit Genehmigung der höchsten Behörden der Provinz Szechuan erlassenen Proklamation des Subpräfekten Wu von Chiung-chow vom 29. April 1891, die hier zur Gänze zitiert wird:

»Fremde Missionsanstalten und Hospitäler sind so über die ganze Provinz Szechuan verbreitet, dass fast kein Ort ohne eine derartige Anstalt ist. Die Anhänger der christlichen Lehre sind aber ebenso gut chinesische Untertanen wie der übrige Teil der Bevölkerung, sie reden dieselbe Sprache, tragen dieselbe Kleidung, wohnen in denselben Dörfern wie alle anderen. Der einzige Unterschied ist eben der, dass sie der christlichen Religion angehören und der übrige Teil der Bevölkerung nicht. Wenn gegenseitig keine Streitigkeiten vorkämen, würden beide Teile friedlich nebeneinander leben können, aber die Missionare und die christliche Bevölkerung bilden eine zu verbrecherischem Treiben eng verbundene Rotte von Bösewichtern. Unter der christlichen Bevölkerung haben nur wenige etwas gelernt und verstehen die Ordnung der Dinge, die meisten sind Bummel und Taugenichtse. Entweder sind sie durch ihre Armut veranlasst worden, Christen zu werden, weil sie hoffen, von der Mission mit Geld unterstützt zu werden; oder in einem aussichtslosen Prozess verwickelt, wollen sie sich der Macht der Mission bedienen, um denselben gewinnen zu können, oder sie haben gar an einem anderen Orte ein Verbrechen begangen und werden Christen, um in der Mission Zuflucht zu finden und der Bestrafung zu entgehen. Pächter, die von ihren Grundbesitzern gedrängt werden, Rente zu bezahlen, stützen sich auf die Macht der Mission, um Rache zu nehmen. Kurz, es sind zahllose Missstände mit den Missionen verbunden. Hierzu gehört auch, dass sobald jemand dem christlichen Glauben beigetreten ist, auf Grund dessen alle durch das Gesetz vorgeschriebenen öffentlichen Beisteuern und Arbeitsleistungen sowie die gegenseitigen Unterstützungen und Hilfeleistungen einfach verweigert werden.

Andererseits erlauben sich die Christen alle Arten von Übertretungen, Ausschreitungen und Verbrechen gegen die übrige friedliche Bevölkerung. Tut die letztere nicht genau, was jene wollen, beginnen die Christen ohne weiteres gerichtliche Streitigkeiten. Während aber die nichtchristliche Bevölkerung die vorgeschriebenen Formen benutzt, und es nicht leicht ist, eine Eingabe durch die verschiedenen Behörden durchzubringen, brauchen die Christen nur einen Fetzen Papier zu nehmen. Dies genügt, den Missionar dazu aufzustacheln, dass er seine Visitenkarte beifügt und für den Christen die Eingabe bei der Gerichtsbehörde macht. Die Richter lassen sich von den Missionaren einschüchtern, sie sind immer bereit nachzugeben; und da sie nebenbei stets wünschen, die Streitigkeiten möglichst bald beizulegen, so ist es dann unvermeidlich, dass die Christen begünstigt und die Nichtchristen bedrückt werden. Nun gründen die Missionare hierauf ihr Ansehen, die Christen verkünden laut, dass sie schon ihren Willen durchsetzen werden, und es ist fast so weit gekommen, dass ein von einem Christen angestrebter Prozess nur dann beendet ist, wenn der Christ Recht erhält und eine von einem Nichtchristen begonnene Rechtsstreitigkeit nur durch das Nachgeben des Klägers beizulegen ist.

Während die nichtchristliche Bevölkerung so der Macht weichen muss, ohne ein Mittel zu haben, zu ihrem Recht zu gelangen, wird natürlich in jedem Falle lebhafter Unwille erzeugt, der zwar vorläufig keinen Ausweg findet; aber da sich dasselbe immer wiederholt, vermehrt sich die Masse der gegen die christliche Religion feindlich Gesinnten immer mehr, und so entstehen die Reibereien und der Hass zwischen Christen und Nichtchristen. Der monatelang angesammelte Zorn macht sich dann wohl in einem gewaltsamen Ausbruch Luft, und so erklären sich die patriotischen (!) Angriffe gegen die Missionen und die Ruhestörungen. Da durch eine längere Duldung dieser unbefriedigenden Zustände notwendig bodenloses Unheil entstehen muss, so hat der Taotai Chang Folgendes beantragt:

Sämtliche Lokalbehörden sind anzuweisen, dass sie die in ihren Amtsbezirken vorhandenen Missionare auf das Strengste anhalten, dass sie sich nur auf die Verbreitung des Glaubens zu beschränken haben. Es darf ihnen nicht gestattet werden, Klagesachen einheimischer Christen von ihrer Karte begleitet den Behörden einzureichen. Die Entscheidung aller Prozesse muss durch die Lokalbeamten nach Maßgabe der gesetzlichen Vorschriften erfolgen, den Missionaren darf keine Einmischung gestattet werden. Ebenso ist den einheimischen Christen anzubefehlen, dass sie ihre frühere Handlungsweise aufgeben müssen und andere Wege einschlagen, damit sie nicht den Hass der Übrigen erregen und Ruhestörungen vermieden werden.

Der Generalgouverneur und der Bannergeneral haben diesen Bericht dem Tsungli Yamen zur Kenntnisnahme mitgeteilt und treffen folgende Anordnungen:

In Zukunft sind alle aus Streitigkeiten zwischen Christen und Nichtchristen entstehenden Klagesachen in der Form einer Bittschrift den Lokalbeamten einzureichen, die Christen dürfen nicht offen den Vertragsbestimmungen zuwiderhandeln, denn sie müssen wissen, dass sie ebenso gut wie der übrige Teil der Bevölkerung chinesische Untertanen sind, dass daher alle Rechtsstreitigkeiten nach dem chinesischen Gesetz entschieden werden müssen und es Ausländern nicht gestattet werden kann, sich einzumischen. Die in China bestehenden gesetzlichen Bestimmungen müssen auch von den Christen befolgt werden. Den öffentlichen Beisteuern und Dienstleistungen darf nicht ferner Widerstand entgegengesetzt werden, da sich die Betreffenden dadurch nicht nur eine Strafe zuziehen, sondern auch den Hass der Übrigen erregen, wodurch dann Ruhestörungen entstehen.

Nachdem mir, dem Subpräfekten, vorstehender Erlass zugegangen, veröffentliche ich diese Proklamation an Euch, christliche und nichtchristliche Bewohner des Bezirks Chiungchow, damit Ihr Euch danach richten könnt. Wer es wagen sollte, ungehorsam zu sein, wird ohne Nachsicht zur Verantwortung gezogen werden.¹⁹

Als es im Mai 1891 in den Vertragshäfen der Jangtse-Provinzen, besonders in Wuhu, aber ebenso im Inneren Chinas erneut zu organisierten Gewalttätigkeiten der nichtchristlichen Bevölkerung gegen ihre konvertierten Landsleute und Missionare sowie zur Verwüstung von Missionseinrichtungen gekommen war, richteten die Gesandten Deutschlands, der USA, Großbritanniens, Japans, Italiens, der Niederlande, Spaniens, Russlands und Frankreichs – der belgische Geschäftsträger befand sich nicht in Peking – an die Minister des Tsungli Yamen eine geharnischte Kollektivbeschwerde. Darin übten sie scharfe Kritik an der Zurückhaltung der chinesischen Regierung beim vertraglich zugesicherten Schutz von

¹⁹ Anlage 1 als Abschrift zum Bericht Nr. 136 vom 27. Juni 1891 des deutschen Gesandten Brandt an Reichskanzler Leo von Caprivi, in: PA, China 1: Innere Angelegenheiten Chinas, R 17648.

Personen und Eigentum ihrer Staatsangehörigen. Die zwangsläufige Folge der Untätigkeit der chinesischen Autoritäten seien vermehrte Übergriffe gewesen, gegen die nicht energisch eingeschritten worden sei. In keinem einzigen Fall habe man einen der Schuldigen bestraft, »selbst wenn Hunderte oder Tausende am hellen Tag an den Übergriffen beteiligt« gewesen seien. Seit einer Reihe von Jahren müssten sie, die Gesandten, vielmehr konstatieren, dass die Unterlassung jedes wirksamen Eingreifens von Seiten des Tsungli Yamen dazu geführt habe, »dass die provincialen und örtlichen Autoritäten virtuell von der Zentralregierung unabhängig in allen Fragen wurden, die auswärtige Interessen betreffen.«²⁰ Blicke es auf chinesischer Seite bei dieser Tatenlosigkeit und diesem Taktieren, dann sähen sie sich genötigt, auf eigene Mittel zurück zu greifen, »um Personen und Eigentum ihrer Landsleute zu schützen und Wiedergutmachung für Unrecht oder Beleidigung ihnen gegenüber zu erreichen.«²¹

Bei der Konferenz im Tsungli Yamen am 25. Mai 1891 wiederholten die Minister gegenüber den drei Vertretern aller in Peking anwesenden Vertragsmächte die hinlänglich bekannten Vorwürfe an die Adresse der Missionare, ferner beanstandeten sie die Errichtung der umstrittenen und übelbelemdeten Asylen. Die Diplomaten wiesen diese Anschuldigungen entschieden zurück. Schließlich versprachen die chinesischen Gesprächspartner, die Wuhu-Affäre im gewünschten Sinn zu bereinigen, sämtliche schwebenden Verfahren »in Übereinstimmung mit den Forderungen der Gerechtigkeit« beizulegen und dem Kaiser ein Memoire vorzulegen mit der Bitte, »er möge ein oder mehrere Edikte erlassen und Proklamationen durch die hohen Provinzautoritäten in den Jangtse-Provinzen mit kaiserlicher Autorität veranlassen, worin die Anklagen gegen die Missionare und Konvertiten durch Plakate und auf andere Weise als unbegründet, verleumderisch und schwer schädigend verurteilt wurden und all jenen Bestrafung angedroht wurde, die weiter solche Anklagen vorbrächten.«

Die Gesandten erklärten abschließend, dass ein zum Christentum bekehrter Chinese sich weiter unter der Jurisdiktion Chinas befinde; sie verlangten jedoch, dass gemäß den Verträgen niemand belästigt oder verfolgt werden dürfe, nur weil er Christ geworden sei und sich entsprechend verhalte.²²

Zu diesem Gesamtvorgang ist die im Auswärtigen Amt zu Berlin aufgrund einer Marginalbemerkung von Reichskanzler Caprivi angefertigte Aufzeichnung höchst aufschlussreich. Sie lautet auszugsweise: »Bis vor wenigen Jahren ist es auch für unsere Politik in Ostasien Grundsatz gewesen, bei jeder Gelegenheit die Gemeinsamkeit der europäischen Interessen zu betonen und dementsprechend in Tokio und Peking in möglichster Fühlung mit den übrigen Ministern zu handeln [...]. Nach dem Tientsiner Massaker 1870 haben wir sogar während des französischen [-chinesischen] Krieges [1884/85] noch mit der französischen Vertretung zusammen operiert.

Jenes Prinzip hat indessen seitdem eine Umwandlung erfahren. Zuerst in Japan. Als wir sahen, dass wir mit der Vermengung unserer Interessen mit denen der anderen Staaten, die zum Teil aufgrund ihrer Kolonialbestrebung im östlichen Asien mit großem Verdacht angesehen wurden, das gegen diese herrschende Odium teilten, ohne damit für uns etwas zu gewinnen, fingen wir an, eine Sonderstellung einzunehmen. In diesem Sinne haben wir in Japan seit 1886 unsere Handelsvertretungsverhandlungen geführt. Bei China erschien

20 Die Repräsentanten der Vertragsmächte an die Minister des Tsungli Yamen, Peking, den 20. Mai 1891; Abschrift in Englisch als Anlage 1 zum Bericht Nr. 96 vom 27. Mai 1891 Brandts an Caprivi, in: ebd., R 17646.

21 Ebd.

22 Brandt an Caprivi; Abschrift in Englisch als Anlage zum Bericht Nr. 96 vom 27. Mai 1891, in: ebd.

23 Aufzeichnung des Vortragenden Rats Ludwig Raschdau vom 13. Juli 1891, in: ebd.

jener Wechsel von vornherein erheblich schwieriger. Aber auch dort versuchten wir allmählich diesen Weg zu gehen, namentlich seit Frankreich in dem Friedensvertrag mit China in 1886 sich in Gegensatz zu unseren wirtschaftlichen Interessen durch die bekannte Eisenbahnklausel gestellt hatte. Dazu kam, dass wir im Gegensatz zu Frankreich (und in der beabsichtigten Gegenwirkung gegen jenen Vertrag) den Schutz unserer Missionare in China in Anspruch nahmen und damit die Interessendifferenz offen bekundeten. Tatsächlich war – und das sprach sich bei zahlreichen einzelnen, namentlich das wirtschaftliche und industrielle Gebiet berührenden Fragen klar aus – damit jener Grundsatz der Gemeinsamkeit verlassen. Wenn sich zwischen Regierung und Volk unterscheiden lässt, so wäre das Zweckmäßigste, an der Gemeinsamkeit der Interessen dem Volk gegenüber festzuhalten, nicht aber der Regierung gegenüber. Die Masse macht in China keinen Unterschied zwischen Fremden, und die Gefahr der Europäer erscheint im gegebenen Falle nur als gemeinsame. Herr Brandt hat dieses Mal die Lage für eine sehr ernste gehalten. Unsere Mission ist dort zurzeit sehr schwach vertreten. Wir werden ihm keinen Vorwurf machen können, wenn er zu löschen anfing, als erst das Haus des Nachbarn brannte. Aber es wäre gut, wenn er auch die andere Seite der Frage berücksichtigte, ob wir damit nicht den Vorteil, die französisch-chinesischen Antipathien einmal zu benutzen, aus der Hand geben.«

Dem deutschen Repräsentanten in Peking wurde jedoch anheim gestellt zu erwägen, »ob nicht durch Unterstützung fremder (französischer) Interessen der Erfolg in eigener Sache beeinträchtigt würde. Im Übrigen wäre der besseren Sachkenntnis des Gesandten sein Verhalten zu überlassen.«²³

Wegen der ständigen, ja eskalierenden Missionszwischenfälle und der damit gegebenen emotionsgeladenen Negativatmosphäre forderte man in regelmäßigen Abständen, vor allem jedoch bei besonders spektakulären Geschehnissen, von chinesischer wie auch von westlicher Seite mit allem Nachdruck, die christliche Missionstätigkeit entweder massiv einzuschränken beziehungsweise ganz zu verbieten, oder aber grundlegend neu zu gestalten, friedensstiftende wie friedenerhaltende Strategien zu entwickeln, nutzbringende, vertrauensbildende Maßnahmen zum Abbau der gegenseitigen Vorurteile zu ergreifen und einen wirksamen, umfassenden Versöhnungsprozess zwischen den Konfliktparteien in Gang zu setzen, um so für die Zukunft jeglichen Missionszwischenfall von vornherein zu unterbinden und zu einem verträglichen Miteinander von Christen und Nichtchristen zu finden. Zu diesem Zweck sind im Lauf der Zeit verschiedene Konzeptionen erarbeitet und zur Diskussion gestellt worden.

Durch die Katastrophe des Boxeraufstands und seiner Folgewirkungen war die Missionsfrage erneut ins Zentrum kontroverser Diskussionen getreten. Dadurch hatte sich zum einen das Klima zwischen Chinesen und Ausländern vielerorts qualitativ verschlechtert, zum anderen sich bei der aufgeschlossenen chinesischen Elite, die auf den Wandel setzte, die Einsicht breitgemacht, dass endlich längst überfällige Reformvorhaben in Angriff genommen werden müssten, um fortan mit den fremden Mächten konkurrieren zu können. Die mit der Missionsfrage inhärent zusammenhängenden Querelen, Ausschreitungen und Gewalttätigkeiten belasteten das Verhältnis der Missionare unterschiedlicher Provenienz und ihrer Gemeinden zur chinesischen Beamtschaft und Bevölkerung, aber in gleicher Weise Chinas Beziehungen zum Ausland. Die diplomatischen und konsularischen Vertreter wussten sich verpflichtet, ihren Landsleuten – also auch den Missionaren – den gebotenen Schutz angedeihen zu lassen und dafür Sorge zu tragen, dass die vertraglich fixierten Rechte von den chinesischen Behörden eingehalten wurden. Andererseits gab es unter den Repräsentanten der westlichen Mächte solche, die in Wort und Schrift das polemische Pauschalurteil propagierten, wonach die Missionare für sämtliche Wirren und Schwierigkeiten in China die alleinige Schuld trügen und

verantwortlich seien. Ebenso sahen zahlreiche ausländische Gewerbetreibende, Großhändler, Kaufleute, Vertreter von Industrieunternehmen und der Hochfinanz in den Missionaren Unruhestifter und Störenfriede, die das einträgliche Geschäft mit China behinderten, wenn nicht überhaupt vereitelten. In den Heimatländern der Missionare wurde von bestimmten Kreisen ebenfalls Kritik an ihrem Verhalten geübt. Derartige in Umlauf gesetzte Denunziationen und kollektive Verurteilungen blieben freilich nicht unwidersprochen.²⁴

Im Jahrzehnt nach der Unterzeichnung des so genannten Boxerprotokolls vom 7. September 1901 wurden von chinesischer und ausländischer Seite zahlreiche Initiativpläne und Konzepte entworfen, Überlegungen angestellt, Empfehlungen zu Papier gebracht und Vorschläge zur Diskussion gestellt, die Perspektiven für eine gedeihliche und konfliktfreie Evangelisierung aufzeigten. Aus der Fülle der unterbreiteten Anregungen und des intensiven Meinungsaustauschs wird aus den zahlreichen Lösungsvorschlägen im Folgenden lediglich das Gutachten eines protestantischen Missionars zu einer satisfaktionsfähigen Neuregelung des Missionswesens aus dem Jahr 1906 resümiert.

4 Das Gutachten von Timothy Richard zur Neuregelung des Missionswesens aus dem Jahr 1906

Da weder die früheren bei der Zentralregierung in Peking eingereichten Eingaben und Gutachten zur Lösung der Missionsfrage durchgreifende und nachhaltige Fortschritte gezeitigt hatten, zur gleichen Zeit aber wegen der eskalierenden gesellschaftspolitischen Spannungen infolge der oftmals wenig behutsam betriebenen Evangelisierung dringender Handlungsbedarf bestand, wurden weitere Expertisen produziert und der Regierung recht verschiedenartige Vorschläge unterbreitet, wie das Missionswesen elementar und völlig neu organisiert werden könnte beziehungsweise müsste. Selbst die zuvor in den englisch-chinesischen Vertrag von 1902 und die in den amerikanisch-chinesischen Vertrag von 1903 aufgenommenen Bestimmungen über die Regelung der Missionsfrage hatten keine signifikante Wende herbeizuführen vermocht. Auch die im Herbst 1905 in Shanghai begonnenen und dann zum Stillstand gekommenen deutsch-chinesischen Verhandlungen über einen neuen Handelsvertrag, bei denen die chinesische Regierung darauf drängte, in den Text des abzuschließenden Vertrags einen Passus aufzunehmen, der die Rechte und Pflichten der deutschen Missionsgesellschaften und Missionare in China sowie der chinesischen Christen klar festlegen sollte, hatten keinen Durchbruch gebracht. Dieses Ansinnen war nämlich von der Regierung des Deutschen Reichs als nicht akzeptabel zurückgewiesen worden.²⁵

Im Herbst 1906 konzipierte der englische protestantische Missionar Timothy Richard (1845-1919)²⁶, der bereits vier Jahre zuvor im Auftrag der chinesischen Regierung mit dem Waiwupu, Chinas 1901 geschaffenen Außenministerium, über akzeptable Regulative für die christlichen Missionen beraten hatte, nach erneuten Konsultationen mit diesem Amt einen Katalog von Vorschlägen, mit denen seiner Überzeugung gemäß die Missionsstreitigkeiten sich wirksam und dauerhaft beseitigen ließen.²⁷ Diese zielten im Allgemeinen darauf ab, dass die Missionare die chinesischen Religionen und Sitten nicht schmähen und

24 Karl Josef RIVINIUS, Boxerbewegung und christliches Missionswesen in China, in: *Verbum SVD* 32 (1991) 65-95, hier 82f.

25 Konrad Freiherr von der Goltz an den Reichskanzler Fürst Bernhard von Bülow, Peking, den 1. Oktober 1906, in: PA, China 6, R17967.

26 Informativ zu seiner Biographie: William E. SOOTHILL, *Timothy Richard of China*. Seer, Statesman, Missionary

and the Most Disinterested Adviser the Chinese Ever Had, London 1924.

27 Zur Gänze im Anhang wiedergegeben.

28 Wie vorige Anmerkung.

herabsetzen, außerdem sich in die innere Verwaltung des Landes nicht einmischen sollten. Ihrerseits sollten die Chinesen die christliche Religion respektieren und die chinesischen Richter sich hüten, gegen die Christen einseitig Partei zu ergreifen. Außerdem sollten die einzelnen Missionsgesellschaften alljährlich den Provinzregierungen Bericht über die von ihnen gegründeten Anstalten erstatten; durch Beratungen der Provinzbehörden mit einem Vorstandsausschuss der Missionsgesellschaften sollte des weiteren der Kontakt zwischen den Beamten und Missionaren gepflegt und aufrechterhalten werden. Schließlich sollten die Provinzgouverneure nach jedem Triennium einen zusammenfassenden Bericht über die von den Missionsgesellschaften unternommenen Maßnahmen bezüglich ihrer Wohlfahrts-einrichtungen erstatten.

In der Stellungnahme zu den Vorschlägen von Timothy Richard, die er dem an der kaiserlich deutschen Gesandtschaft in Peking tätigen, hochgeschätzten China-Experten, Konrad Freiherr von der Goltz, persönlich mitgeteilt hatte, bewertete dieser die Anregungen prinzipiell als nützlich und annehmbar. Er räumte allerdings ein, dass einige Punkte sich schwerlich durchführen ließen, etwa die Bestimmungen in den Paragraphen 2 und 4, dass zuwiderhandelnde Missionare von ihren Posten zu entfernen seien. Dies könne nur dann Anwendung finden, wenn die betreffenden Personen einem Missionsverband angehörten, dessen Vorstand die nötige Disziplinargewalt über seine Mitglieder habe. Die fanatischsten Eiferer befänden sich aber gewöhnlich unter denjenigen Missionaren, die von den großen Missionsgesellschaften unabhängig agierten und auf eigene Kosten das Bekehrungswerk betrieben. Selbst die Konsuln seien machtlos gegenüber jenen den Frieden zwischen Christen und Nichtchristen gefährdenden Glaubensboten.

Da eine separate Erörterung der Missionsfrage zwischen den deutschen und chinesischen Repräsentanten eventuell als Kompensationsobjekt bei der späteren Wiederaufnahme der Verhandlungen über einen Handelsvertrag benutzt werden könnte, unterließ von der Goltz gegenüber Timothy Richard jegliche Kommentierung und Bewertung der Vorschläge; er bekundete lediglich sein Interesse an dessen Engagement.

Speziell zur Evangelisation der deutschen katholischen und protestantischen Missionare führte von der Goltz aus: »Infolge der Einsicht und der Mäßigung, mit der die deutsche katholische Mission in Südschantung und die deutschen protestantischen Missionen in Südchina gegenwärtig geleitet werden, besteht ein befriedigender Zustand zwischen den deutschen Missionaren einerseits und den chinesischen Beamten wie der chinesischen Bevölkerung andererseits. Auch von diesem Gesichtspunkte aus liegt kein Bedürfnis für uns vor, jetzt in eine Besprechung der Frage einzutreten.

Auch bezüglich der protestantischen Missionare anderer Nationalitäten lässt sich sagen, dass ihre Beziehungen zu den einheimischen Behörden und der chinesischen Bevölkerung sich in der letzten Zeit etwas gebessert haben. Der Grund hierfür dürfte einerseits in der zunehmenden Aufklärung der chinesischen Beamten und der Literaten zu suchen sein, die in vermehrtem Grade von den Kenntnissen der fremden Lehrer zu profitieren wünschen, andererseits darin liegen, dass die Missionare sich weniger wie früher in chinesische Gerichtssachen einmischen und öffentlich predigen, dafür aber sich mehr dem Erziehungs- und Schulwesen widmen. Die unter französischem Protektorat stehenden katholischen Missionen scheinen nach den hier vorliegenden Nachrichten für ihre Tätigkeit noch mehr oder weniger an dem alten System festzuhalten und Anspruch auf die Leitung der weltlichen Angelegenheiten ihrer Konvertiten zu erheben.«²⁸

Die chinesische Regierung hatte zunächst keine Schritte unternommen, um die Missionsfrage erneut auf die Tagesordnung zu setzen. Sie blieb weiterhin ein unerledigtes, virulentes Kontroversthemata.

5 Zusammenfassender Ausblick

Die insbesondere durch die zahlreichen Missionszwischenfälle hervorgerufene feindselige Haltung gegenüber den Missionaren und einheimischen Christen, die vor allem die Provinz- und Kommunalbeamten eingenommen hatten, nahm allmählich vielerorts ab. Es setzte ein Prozess des Umdenkens ein. Das Engagement der christlichen Missionen zum Aufbau eines modernen Bildungs- und Erziehungswesens sowie die vielfältigen sozial-karitativen Aktivitäten hatten dazu nicht unwesentlich beigetragen. Diese Tätigkeiten betrachtete man jetzt nicht mehr nur als Invasion ausländischen subversiven Ideenguts, das die eigene Identität gefährdete und letztlich zersetzte, vielmehr wurden sie als willkommene Hilfe angesehen und akzeptiert.

Nach dem Desaster der Boxerwirren unternahm die Regierung in Peking gewaltige Anstrengungen, das Land auf allen Gebieten zu modernisieren und westlichen Standards anzupassen. Derartige Modernisierungsansätze hatte es schon im 19. Jahrhundert gegeben, so zuletzt bei der so genannten »Reform der Hundert Tage« (11. Juni - 21. September 1898) unter Kang Youwei (1858-1927), die jedoch die dem konfuzianischen Geist verpflichtete Beamtenschaft, die rückwärtsorientierte Literatenkaste und die reaktionäre mandschurische Hofpartei mit der einflussreichen Kaiserinwitwe Cixi (1835-1908) an der Spitze zunichte machten. Während der Reformperiode zu Beginn des 20. Jahrhunderts legte die Zentralregierung größtes Gewicht auf eine umfassende Reform des gesamten Schul- und Erziehungswesens (2. September 1905: Abschaffung des traditionellen, kompetitiven Prüfungssystems). Die christlichen Missionare nutzten die Chance, unterschiedliche Bildungseinrichtungen zu gründen, den Ausbau der Missionsschulen zu forcieren und diese zu modernisieren, Unterricht in Fremdsprachen und in den modernen Wissenschaftsbereichen zu erteilen. Vielfach halfen sie in chinesischen Schulen aus oder unterrichteten in so genannten »gemischten Schulen«. Bei diesen Innovationen erzielten namentlich die kapitalkräftigen protestantischen Missionen anglo-amerikanischer Provenienz respektable Erfolge.

Eine signifikante Zäsur für die Geschichte Chinas und die christliche Mission stellten der Sturz der Qing-Dynastie im Zuge der Revolution von 1911/12 und die Konstituierung der Republik (1912) dar, deren Verfassung Religionsfreiheit proklamierte. In den folgenden Jahrzehnten erschwerten politische und gesellschaftliche Gegebenheiten, lokale Aufstände, Räuberplagen, Hungersnöte, Bürgerkriege u. a. die Evangelisation. Bedeutsam für die chinesische Missionskirche war die Errichtung der Apostolischen Delegatur in Peking (9. August 1922) mit Celso Costantini als Delegaten (1922-1933). Vom 14. Mai bis 12. Juni 1924 fand in Shanghai das erste chinesische Nationalkonzil statt. Drei Problemkreise vor allem standen zur Lösung an: Beseitigung der Spannungen zwischen dem ausländischen und chinesischen Klerus, Neuaufteilung der inzwischen auf 64 angewachsenen Missionsgebiete und schrittweise Übertragung der Leitung kirchlicher Jurisdiktionsbezirke an den chinesischen Klerus sowie Ausschaltung des französischen Protektorats. Zur Zeit des Konzils verzeichnete die chinesische Missionskirche 55 Apostolische Vikariate und 5 Apostolische Präfecturen mit 2552 Priestern, davon 1071 chinesische, und 2.208.000 Gläubige.

29 Karl Josef RIVINIUS, Lebbe, Frédéric Vincent, in: Friedrich Wilhelm BAUTZ, *Biografisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 4, Herzberg 1992, Sp. 1291-1296.

30 Johannes BECKMANN, Die Stellung der katholischen Missionare zur chinesischen Kultur, in: *Missions-Jahrbuch der Schweiz* 9 (1942) 41-67, hier 67.

Wichtige Schritte auf dem Weg der Indigenisierung der Kirche Chinas waren die Bemühungen des flämischen Lazaristen Vincent Lebbe (1877-1940)²⁹ um die Inkulturation der christlichen Botschaft in den chinesischen Kontext (Methode von Tientsin), verstärktes Bemühen um die Heranbildung eines einheimischen Klerus, Konsekration von sechs chinesischen Priestern zu Bischöfen am 28. Oktober 1926 in Rom, Errichtung chinesischer Kirchensprengel, Ernennungen weiterer chinesischer Bischöfe, Gründung der einheimischen Kongregation der »Discipuli Domini« von Costantini und der »Petits Frères de S. Jean-Baptiste« von Lebbe, Aufhebung des Riteneids durch die Instruktion vom 8. Dezember 1939. Die rasche Verbreitung des Christentums nötigte zur erneuten Umstrukturierung, so dass schließlich 20 Regionen mit 138 Missionsdistrikten entstanden. Anfang 1942 gab es 88 Apostolische Vikariate und 39 Apostolische Präfekturen. Letztere, vornehmlich solche mit chinesischem Klerus besetzten, wandelte man kontinuierlich in Vikariate um. Durch die Apostolische Konstitution »Sinarum« vom 11. April 1946 wurde die ordentliche Hierarchie errichtet mit 20 Kirchenprovinzen, denen ein Erzbischof vorstand; außerdem schuf man 79 Suffraganbistümer. Papst Pius XII. kreierte am 18. Februar 1946 den Apostolischen Vikar von Tsingtao, Thomas Tien Ken-sin SVD, zum Kardinal; im Mai wurde er auf den Erzbischofssitz von Peking transferiert. Die bisherigen Apostolischen Vikariate erhielten den Rang von Diözesen. Von dieser Neuregelung blieben 38 Apostolische Präfekturen unberührt. Durch die Litterae Apostolicae vom 6. Juli 1946 erfolgte die Errichtung einer Internuntiat in Peking; erster Internuntius war Titularerzbischof Antonio Riberi, der am 28. Juni 1951 verhaftet und am 4. September 1951 ausgewiesen wurde.

Die dramatischen wie chaotischen Verhältnisse, die schwierige politische Lage, die revolutionären Zustände, die stetig voranschreitende Machtausbreitung der Kommunisten, der Chinesisch-Japanische Krieg (1937-1941), der dem Missionswerk unermesslichen Schaden zugefügt hatte, der Ausbruch des Japanisch-Amerikanischen Krieges (1941) unterbanden eine zügige Chinesisierung der Kirche. Viele Priester und Ordensleute hatte man umgebracht, die ausländischen waren größtenteils interniert worden. Dreifünftel von ihnen, die 1940 in China wirkten, kamen aus dem Ausland. Die Hauptlast der Evangelisierung verlagerte sich auf den chinesischen Klerus. Gleichwohl konnten die Missionen ein äußeres und inneres Wachstum verbuchen. Die Zahl der Gläubigen vermehrte sich, im Jahr 1941 erreichte sie 3.128.157. Zahlreiche Schulen und Ausbildungsstätten, Priesterseminare, Hospitäler, Waisenhäuser, karitative Anstalten und Heime, Druckereien und Verlage wurden ins Leben gerufen, wissenschaftliche Arbeiten, besonders sinologische Studien (Wörterbücher, Grammatiken, Übersetzungen und Erläuterungen zu chinesischen Werken) wurden betrieben, die Bildungsmöglichkeiten für den Klerus verbessert und der Ausbau von Zentralseminaren vorangetrieben. Die Jesuiten begannen 1903 mit der späteren Aurora-Universität in Zikawei bei Shanghai, im Herbst 1927 nahm die von amerikanischen Benediktinern gegründete katholische Fu-Jen-Universität in Peking ihren Lehrbetrieb auf; 1931 zählte sie bereits 530 Studenten. Zum WS 1933/34 übernahmen die Steyler die Fu-Jen, der man 1937 das »Collegium Sinicum Ecclesiasticum« angliederte. Anfang 1949 musste die Universität wegen des Einmarschs der Kommunisten in die Stadt ihre Tätigkeit einstellen.

Die optimistische Prognose, die im Jahr 1942 Johannes Beckmann in einem Beitrag gemacht hatte, die Kirche in China sei auf dem Weg, »eine wahre Volkskirche zu werden, d. h. eine innige Verbindung und Verschmelzung des katholischen Glaubens mit dem chinesischen Geistes- und Kulturleben einzugehen«³⁰, hat sich, wie wir wissen, nicht erfüllt.

Der Sieg der Kommunisten von 1949 (die »Befreiung«) konfrontierte die Kirche in China mit einer total neuen Situation. Sie machte eine gänzlich veränderte Einstellung zu Politik

und Gesellschaft erforderlich. Mit dem Dekret vom 23. Juni 1950 verfügte die Regierung der VR China die Unterdrückung »konterrevolutionärer Tätigkeit«. Die ausländischen Missionare mussten das Land verlassen, zahlreiche einheimische Bischöfe, Priester, Ordensleute beiderlei Geschlechts und Laien wurden eingekerkert, zu Zwangsarbeit verurteilt oder hingerichtet. Eine brutale Christenverfolgung setzte ein. In den folgenden Jahren wurde die Kirche völlig der Kontrolle des Staats unterworfen.

Anhang

*Das Gutachten von Timothy Richard
zur Neuregelung des Missionswesens
aus dem Jahr 1906*

Vorschläge, wie den Missionsschwierigkeiten ein für allemal ein Ende gemacht werden kann. Denn die Missionsschwierigkeiten haben ihren Grund einmal bei den Chinesen und dann bei den Ausländern. Geht man diesen Gründen nach und will man diese Schwierigkeiten abstellen, so dienen hierfür die im Folgenden aufgeführten Punkte.

I

Die Lokalbehörden müssen streng verbieten, dass in den Buchhandlungen Schriften verkauft werden, in denen die Missionsgesellschaften verleumdet werden und die geeignet sind, in der Bevölkerung Misstrauen zu erwecken und sie zu Angriffen auf die Christen zu veranlassen. Im Zuwiderhandlungsfalle muss der betreffende Beamte von seinem Posten entfernt werden.

II

Falls Missionare Schriften verbreiten, in denen chinesische Verwaltungseinrichtungen, chinesische Lehren und chinesische Sitten geschmäht und herabgesetzt werden, sodass die Bevölkerung von Ärger und Hass ergriffen und der Frieden zwischen Christen und Nichtchristen gestört wird, so müssen solche Missionare von ihren Posten entfernt werden.

III

Chinesische Beamte dürfen in Prozessen zwischen Christen und Nichtchristen weder für die Christen noch für die Nichtchristen einseitig Partei nehmen. Im Zuwiderhandlungsfalle ist ein solcher Beamter von seinem Posten zu entfernen.

IV

Kein Missionar darf sich in Dinge, die mit seiner Mission nichts zu tun haben, als da sind die lokale Finanzverwaltung, Grundstücksverhältnisse, Steuern und Abgaben und das Hineinreden in Prozesse und Rechtsstreite, hineinmischen, dadurch in die Rechte der Behörden eingreifen und internationale Verwickelungen hervorrufen. Ein Missionar, der dem zuwiderhandelt, ist von seinem Posten zu entfernen.

V

Alle Missionsgesellschaften in den verschiedenen Provinzen werden gleich behandelt. Man kann annehmen, dass in den Provinzen durchschnittlich etwa ein Dutzend solcher Gesellschaften wirken. Jede Missionsgesellschaft hat einen Vorstand. Dieser muss all-

jährlich an den Bannergeneral, Generalgouverneur oder Gouverneur der Provinz einen Bericht einsenden über die von der Missionsgesellschaft ins Leben gerufenen wohlthätigen Einrichtungen, als da sind Gründung von Kapellen, Errichtung von Schulen und Krankenhäusern und Verbreitung nützlicher Schriften. Auf diese Weise wird erreicht, dass das gewöhnliche Volk kein Misstrauen und Übelwollen in sich aufnimmt und Eintracht zwischen Nichtchristen und Christen herrscht.

VI

Unter den Vorständen der Missionsgesellschaften können die Bannergeneräle, Generalgouverneure und Gouverneure der verschiedenen Provinzen zwei oder drei, die ihnen dem Charakter nach die Würdigsten zu sein scheinen, auswählen und zu Besprechungen einladen, um mit ihnen über Einrichtungen, die von Nutzen für die Bevölkerung sind, zu beraten. Wenn so Beamte und Missionare in Fühlung miteinander sind und gemeinsam für das allgemeine Wohl arbeiten, dann werden sich natürlich auch Christen und Nichtchristen verstehen lernen, und ist es erst soweit gekommen, dann hören die Missionsschwierigkeiten von selbst auf.

VII

Die Bannergeneräle, Generalgouverneure und Gouverneure der verschiedenen Provinzen müssen alle drei Jahre einen zusammenfassenden Bericht über die von den Missionsgesellschaften in ihrer Provinz getroffenen Wohlfahrtseinrichtungen an die Zentralregierung richten, der veröffentlicht und zur Kenntnis der Allgemeinheit gebracht wird, damit es nicht wieder vorkommen kann, dass unwissende Leute Gerüchte fabrizieren und Misstrauen verbreiten, aus dem dann solch unglückliche Missionsschwierigkeiten entstehen.

Wenn vorstehende Vorschläge verwirklicht werden können, dann wird nicht nur den aus dem Missionswesen entspringenden unglücklichen Folgen ein Ende gemacht, sondern es wird damit unendlicher Segen gestiftet und die Zukunft wird daraus dieselben günstigen Wirkungen zeitigen, wie wir sie in allen anderen Ländern finden. Außerdem werden bei der Durchführung der Vorschläge sehr viel Missionare der Regierung ihre Hilfe zur Verfügung stellen bei den Gründungen von Schulen und Krankenhäusern; sie werden als Lehrer dienen bei der Gründung gewerblicher Einrichtungen, und wenn beiden verschiedenen Arten wohlthätiger Einrichtungen die Missionare hilfreiche Hand leisten, wird der daraus fließende Nutzen immer grösser sein. Auf diese Weise wird, was ein Unglück war, in ein Glück umgewandelt. Ist das nicht Gottes Wille? Dazu kommt noch Folgendes: Seit Generationen sind Missionare aus Europa nach dem Osten gekommen, und unter verschiedenen Regierungen sind ihnen große Gnadenerweise zuteil geworden, indem ihnen Kirchen gebaut und Grundstücke geschenkt wurden. Damit wurde dem Grundsatz des Wohlwollens für die aus der Ferne Gekommenen sichtbarer Ausdruck gegeben. Noch anders aber werden die Missionsgesellschaften in Indien behandelt. Zwar müssen dort die Missionsgesellschaften für die Kosten der von ihnen gegründeten Kirchen und Schulen selbst aufkommen, aber wenn, sobald die Schüler dieser Anstalten ihre Studien vollendet haben, die Regierung findet, dass ihre Leistungen auf derselben Höhe stehen wie diejenigen der Regierungsschulen, dann gewährt ihnen die Regierung in gleicher Weise wie den letzteren Geldunterstützungen, damit sie immer Vollkommenes leisten können. Die Regierung betrachtet also Nichtchristen und Christen als gleichberechtigt, und sie findet ihren eigenen Nutzen dabei, dass bei einem solchen Verfahren Christen und Nichtchristen sich näher geführt werden. Im Großen und Ganzen ist es in Japan ebenso. Diese Methode erscheint viel besser, als wenn man (den Missionaren) Kirchen baut und Grundstücke schenkt.

Heutzutage nun schreitet die Volksaufklärung in China mächtig vorwärts, auch hat Ihre Majestät die Kaiserin Regentin die Gnade gehabt, aus Höchsthren Mitteln Gelder zur Gründung von Krankenhäusern zu bewilligen und damit ein weises Verständnis bekundet. Auch haben einsichtsvolle Generalgouverneure und Gouverneure, die für die allerhöchsten Intentionen Verständnis haben und in gleicher Weise bestrebt sind, die wohlthätigen Absichten der aus den verschiedenen Ländern aus weiter Ferne gekommenen wohlmeinenden Menschen zu fördern, sich eifrig bemüht, Wohlfahrtseinrichtungen ins Leben zu rufen. Wenn man imstande ist, solche Einrichtungen auf das Volk wirken zu lassen, dann wird zwischen China und dem Auslande innige Harmonie herrschen, die durch keinerlei Vorurteile auf irgendeiner Seite getrübt ist, und nach 20 Jahren wird chinesische Verwaltung und chinesische Gelehrsamkeit keinen der großen Reiche nachstehen. Moral und gute Sitte werden mit jedem Tage schöner werden, Reichtum und Macht wird sich mit jedem Tage mehren. Es wird dann nicht das einzige Ergebnis das sein, dass Missionschwierigkeiten ein für allemal ein Ende gemacht ist.

Deshalb bitte ich ehrerbietigst, vorstehende Vorschläge an allerhöchster Stelle zur Ausführung zu empfehlen. Das wäre ein Glück für China wie für alle Länder.

Für die Übersetzung gez: [Emil] Krebs

Zusammenfassung

Zunächst beschäftigt sich der Beitrag mit dem Wandel des China-Bilds und den Folgen des Vertrags von Nanking 1842, den China als schockierende Demütigung und empörende Provokation empfinden musste. Danach wird Frankreichs Schutzherrschaft über die katholischen Missionen skizziert; dabei wird der Vertrag von Whampoa 1844 als Beginn einer neuen Epoche chinesischer Missionsgeschichte dargestellt. Nach einer Auseinandersetzung mit der Problematik der zahlreichen Missionszwischenfälle, die eine feindselige Haltung gegenüber den Missionaren und einheimischen Christen hervorriefen (vor allem seitens der Provinz- und Kommunalbeamten), wird abschließend das Gutachten von Timothy Richard zur Neuregelung des Missionswesens aus dem Jahr 1906 näher vorgestellt. Der Beitrag enthält im Anhang eine deutsche Übersetzung dieses Gutachtens.

Summary

The contribution first considers the change in the image of China and the consequences of the Treaty of Nanking of 1842 which China must have experienced as a shocking humiliation and an outrageous provocation. After that France's protectorate over the Catholic missions is sketched and the Treaty of Whampoa of 1844 is also depicted as the commencement of a new epoch in the history of Chinese missions. After an examination of the problems of the numerous so-called »missionary cases« which produced a hostile stance toward the missionaries and local Christians (particularly on the part of provincial and communal authorities), the report by Timothy Richard from 1905 on the revision of the mission system is presented in more detail. The article has a German translation of this report in the appendix.

Sumario

El artículo trata primero del cambio en la visión de China y de las consecuencias del contrato de Nanking 1842, que China tenía que ver como una humillación espantosa y una provocación inaceptable. A continuación presenta la protección de Francia sobre las misiones católicas así como el contrato de Whampoa 1844 como comienzo de una nueva época en la historia de la misión en China. Después de un análisis de los numerosos problemas de la misión, que despertaron una cierta aversión frente a los misioneros y los cristianos nativos (sobre todo en los funcionarios de las provincias y los municipios), el artículo presenta finalmente el informe de Timothy Richard 1906 para una nueva organización de la actividad misionera. Al final del artículo está la traducción alemana de dicho informe.

›Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben?‹

u **Wissenschaftliche Publizistik und Forschung
zum Christentum im heutigen China**

von **Lioba Gu Yu**

»Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie hören, wenn niemand verkündigt?« (Röm 10,14) Vor zweitausend Jahren hat der Heidenapostel Paulus den Juden und allen anderen Ethnien diese Fragen gestellt. Von aktueller Bedeutung sind sie nach wie vor für das heutige China. Doch die Situation erscheint komplizierter. Hier begegnen sich erstens zwei hochentwickelte Kulturen, wie die ersten Jesuiten in China Mitte des 16. Jahrhunderts bereits feststellen konnten. Zweitens, einhergehend mit Besatzungen und ungleichen Abkommen der westlichen Mächte, war die christliche Mission im 19. Jahrhundert von vornherein als nationale Schmach gebrandmarkt. Als Drittes kommt die Kritik, mit der das Christentum im modernen China ständig konfrontiert wird. Da die neue Rezeption des Christentums seit Anfang des 20. Jahrhunderts wiederum unglücklicherweise im Kontext der europäischen Moderne stand, wurde sie durch verheerende Religionskritik begleitet.

Wenn der heilige Paulus dem heutigen China das Evangelium verkündigen würde, müsste er vorher einige zusätzliche Aufgaben angehen: einen »respektvollen und konstruktiven Dialog«, wie es in dem päpstlichen Brief steht, den Benedikt XVI. 2007 an die chinesischen Katholiken gerichtet hat,¹ ein erfolgreiches Abarbeiten von Missverständnissen und schließlich eine Apologetik gegenüber Kritik aus dem Lager der Staatsideologie. Doch unter den besonderen historischen wie politischen Bedingungen wurde und wird im heutigen China die mühsame Arbeit vorerst real von Intellektuellen im Bereich der Wissenschaft und der Forschung mitgetragen.

Wächst in China das Interesse am Christentum? Diese Frage ist zunächst, wie ich sie verstehe, an die Atheisten und Andersgläubigen außerhalb der Kirche gerichtet. Die zunehmende wissenschaftliche Publikationstätigkeit und Forschung zum Christentum ist zweifellos ein Kennzeichen dafür und man kann ein klares »Ja« als Antwort geben.

Im Folgenden wird zuerst ein Kurzüberblick über die wissenschaftliche Publikationstätigkeit und Forschung seit der Öffnungspolitik 1978 gegeben, um dann auf die Probleme und Zielsetzungen dieser Tätigkeit einzugehen. Im Mittelpunkt steht die Frage: Was kann eine Christentumsforschung ohne Glauben leisten? Schließlich wird über einige Defizite in dieser Tätigkeit berichtet und über die Aussichten und Herausforderungen für das Christentum im heutigen China reflektiert. Zu überlegen ist hier, wo die Schwierigkeiten und Chancen des Christentums für die Jugendlichen liegen und inwiefern sich der christliche Glaube, die christliche Vorstellungswelt und sein Wertesystem in der chinesischen Gedankenwelt und im Religionsverständnis fruchtbar machen lassen.

¹ *Brief des Heiligen Vaters Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, die Priester, die Personen des gottgeweihten Lebens und an die*

gläubigen Laien der katholischen Kirche in der Volksrepublik China, 27.05.2007, Nr. 4 (s. den Brief oben in diesem Heft).

1 Wächst in China das Interesse am Christentum? – Wissenschaftliche Publikationstätigkeit und Forschung seit 1978

Wenige Jahre nach der Öffnungspolitik 1978 begannen die Weststudien allgemein zu prosperieren. Nach dreißig Jahren Verslossenheit und Feindlichkeit der westlichen Kultur gegenüber war eine neue Wissbegier und Lesewut zuerst im akademischen Bereich deutlich spürbar. Man erkannte sie an einer im damaligen Verhältnis gleichsam Überfülle von wissenschaftlichen Publikationen. Seit Mitte bzw. Ende der 80er Jahre kamen zuerst einzelne Übersetzungen, Studien und Nachschlagewerke über das Christentum auf den Buchmarkt, nicht massiv, aber doch auffällig genug. Denn sie waren früher so gut wie tabu gewesen.

Kurz danach kamen die ersten drei großen Reihen. Umfangreich und von hohem wissenschaftlichen Niveau ist die Reihe mit Übersetzungen von christlichen Schriften, die so genannte *Chinese Academic Library of Christian Thought Research Series*, die seit 1993 unter Initiative von Liu Xiaofeng erschien, institutionell und finanziell unterstützt vom Institute of Sino-Christian Studies Hong Kong. Zum wissenschaftlichen Beirat dieses riesigen Übersetzungsprojekts gehören Theologen aus Italien, den USA, Dänemark, England, der Schweiz, Norwegen und Deutschland; aus Deutschland waren Hans Küng, Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg dabei. Die über 100 Titel sind in drei Kategorien – »Altertum und Mittelalter«, »Neuzeit« und »Gegenwartsforschung« geordnet. Sie reichen von der Patristik über die scholastischen Schriften bis zu den gegenwärtigen theologischen Forschungsarbeiten. Wenn man unbedingt von thematischen Schwerpunkten sprechen will, dann liegen sie vielleicht in der Religionswissenschaft und der christlichen Philosophie – ein Zeichen dafür, dass man das Christentum und die Theologie in der ersten Etappe wirklich ausschließlich wissenschaftlich und im Kontext der Geistes- und Kulturgeschichte kennen lernen wollte. Diese Reihe hat dann in Festlandchina noch größere Leserkreise gewonnen, als sie durch die Initiative von Ni Weiguo, damals Redakteur beim Shanghai Sanlian Verlag, noch einmal in vereinfachten chinesischen Schriftzeichen herausgegeben wurde.

Die Übersetzungsarbeit ist hauptsächlich oder sogar fast ausschließlich von Hochschul Lehrern und Akademikern in Festlandchina geleistet worden, allen voran von älteren wie jüngeren Anglisten, Romanisten und Germanisten. Denn sie gehörten zu den wenigen, die unmittelbar nach der Kulturrevolution dank ihrer fachlichen Privilegien überhaupt mit einer europäischen Sprache arbeiten konnten. Später kamen noch junge Philosophen, Historiker, Soziologen und Literaturwissenschaftler hinzu, die ein Studium bzw. Aufbau-studium im Ausland absolviert hatten. Mit Eifer und Fleiß ging man auf die Arbeit ein. An sprachlicher Korrektheit war nicht zu zweifeln. Das Problem lag woanders, nämlich in der Übersetzung von theologischen und kirchlichen Fachbegriffen. Zu diesen inhaltlichen Vorgaben lag keine Vorlage vor. Heute kann man wohl stolz sagen, dass diese Pionierarbeit die christliche Terminologie in China zutiefst geprägt hat.

Darüber hinaus hat der Shanghai Sanlian Verlag selbständig eine Übersetzungsreihe *Religionsphilosophische Schriften des 20. Jahrhunderts* in großer Auflage herausgegeben. Ebenso in großer Auflage und überwiegend von Übersetzungen geprägt ist die Reihe *Religion und Welt* des Sichuan Volksverlags. Man erkennt an den Bezeichnungen der beiden Reihen dieselbe Richtlinie. Sie beschäftigen sich mehr mit aktuellen Fragestellungen und neueren Tendenzen in der Theologie- und Religionsforschung. Großes Verdienst hat sich auch der Verlag für Religionskultur in Peking erworben, der mit seinem Sitz im selben Hof wie das staatliche Amt für Religiöse Angelegenheiten der VR China schneller als seine Mitstreiter durch die Zensur kam.

Neben diesen drei einflussreichen Reihen gibt es weitere größere wie kleinere Serien und einzelne Übersetzungen, Studien und Nachschlagewerke. Insgesamt liegt die Publikationsleistung durchschnittlich bei 100 Buchtiteln pro Jahr, darunter 10-20 Dissertationen. Die konfessionelle Verteilung beträgt ungefähr: 60 % protestantisch, 30 % katholisch, orthodox gehört zu den restlichen rund 10 %. Augenfällig und symptomatisch ist nach dieser Darlegung die Überhand von Übersetzungen. Nach neuesten Statistiken liegen Übersetzungen immer noch bei 70 %, selbständige Studien bei 25 %, den Rest bilden Nachschlagewerke.²

Was besagt dies? Es besagt, dass das Christentum in China so gut wie fremd war, dass die Christentumsforschung für die Chinesen eine terra incognita war. Woher kommt dann plötzlich dieser Nachholbedarf? Wo liegt die Motivation dazu? Die Antwort lautet: Aus Kreisen von Intellektuellen und Akademikern, die mit den Weststudien zu tun haben. In der Begegnung mit westlicher Philosophie, Geschichte, Literatur und bildender Kunst sind sie zu der Erkenntnis gekommen, dass bestimmte Weltvorstellungen, Denkmuster und Wertesysteme in der westlichen Zivilisation ohne Grundkenntnisse der christlichen Gedankenwelt unvorstellbar sind. Aus dieser wissenschaftlichen Notwendigkeit haben sich manche von ihnen der Christentumsforschung zugewandt. Ein Sonderforschungsbereich widmet sich der interdisziplinären Forschung zur westlichen Chinamission und deren Rezeptionsgeschichte. Sie betrifft die Missionswerke und Missionare vom Ende der Ming- bis zur Mitte der Qing-Dynastie (16. bis 18. Jahrhundert), im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Geleitet wird die Arbeit in diesem Bereich von Kollegen im Fach Sinologie, chinesischer Geschichte und Philosophie. Momentan handelt es sich um etwa 120-130 Personen aus beiden Gruppen – also eine Verdreifachung im Vergleich zu vor 10 Jahren. Seit Ende der 90er Jahre trifft sich die Mehrheit davon regelmäßig zu einem Symposium in Peking, veranstaltet von Zhuo Xiping, dem Leiter des Instituts für Weltreligion an der staatlichen Akademie für Geistes- und Sozialwissenschaft.

Das wachsende Interesse unter den Intellektuellen und in den akademischen Kreisen mit einer florierenden Vermittlungs- und Forschungsarbeit erzeugte Bedarf an Gründungen von Fakultäten und Forschungsinstituten an Universitäten, Hochschulen und Akademien. So wurde als erstes 1995 die Fakultät für Religionswissenschaft an der Peking Universität gegründet, mit einem Seminar für Christliche Religion. Seitdem sind landesweit wie Sprosse aus der Erde über 20 Institutionen zur Lehre und Forschung christlicher Religion erwachsen. Damit ist die christliche Lehre seit Gründung der Volksrepublik zum ersten Mal als Studienfach und Forschungsobjekt außerhalb von Priesterseminaren offiziell zugelassen und staatlich legitimiert. Die daraus resultierende politische Freiheit und relative Uneingeschränktheit in der Öffentlichkeit wirkt komplementär zur Kirche in ihrer Arbeit.³

Nun bleibt noch die Frage: Wie sieht die gesellschaftliche Rezeption der Texte aus? Wer liest sie? Gewiss werden sie wenig nachgefragt von den Gläubigen. Für sie sorgen die kirchlichen Pressestationen und deren Verlagswesen, die seit der Öffnungspolitik ebenso aktiv und lebendig geworden sind. Zielgruppe der wissenschaftlichen Publikationen sind in erster Linie Atheisten und Andersgläubige außerhalb der Kirche, konkret: die Intellektuellen, Akademiker, und vor allem eine große Zahl von jungen Studierenden, den zukünftigen

² Eigene Quelle: Interview mit Ni Weiguo, ehemaliger Redakteur des Shanghai Sanlian Verlags für christliche Publikationen.

³ Jianming CHEN, Über die Situation und den Sinn der Christentumsforschung an den chinesischen Universitäten, in: LUO Bingxiang / JIANG Pisheng (Hg.), *Universität und Christentumsforschung*, Hongkong 2002, 175-197.

Führungskräften des Landes. Zu den Leserkreisen gehören weiterhin unterschiedliche Berufsgruppen, die meistens eine Hochschulbildung in den Geistes- und Sozialwissenschaften besitzen. Die größten Abnehmer, wie es in diesem Fall üblich ist, sind die Bibliotheken.

Das Christentum hat sich noch nie zuvor einem derart breiten Leserkreis außerhalb der Kirche präsentiert. Die wissenschaftliche Publikationstätigkeit übt generell mehr Einfluss auf den öffentlichen Diskurs aus. Von allen publizierten Titeln mit christlicher Thematik waren z. B. im Jahr 2006 15-16 % kirchlicher Herkunft. Dazu kommt, dass die kirchlichen Publikationen unter der aktuellen Religionspolitik ohne ISBN kirchenintern verlegt werden müssen. Kirchenexternen Lesern versperrt dies allerdings den Zugang. Schließlich ist die wissenschaftliche Publizistik mehr marktbedingt. Ihre thematische Auswahl, Druckzahl und Auflage entspricht infolgedessen relativ gut dem Leserinteresse.

Exkurs:

Haltung der jungen Studierenden Chinas gegenüber dem Christentum

An einer Fallstudie über die Verbreitung des Christentums unter den Studierenden an der Volksuniversität China (Beijing) soll im Folgenden deutlich werden, wie die jungen Studierenden Chinas das Christentum wahrgenommen, verstanden bzw. rezipiert haben. Diese Fallstudie wurde im Jahr 2001 vom Institut für die christliche Kultur der Volksuniversität durchgeführt. Die Datenlage besteht aus 306 Stichprobenerhebungen sowie 22 qualitativen Interviews an 16 von insgesamt 22 Fakultäten, an denen 6184 Bachelorkandidaten studieren.

Zu den Studienergebnissen:

- ◆ Aufteilung in Gruppen: A) ohne Interesse am Christentum: 31 %, B) ungetaufte Sympathisanten: 61,5 %, C) Christen: 3,6 % und D) ohne klare Angabe: 4 %;
- ◆ Zur Frage: Würde das Christentum die gesellschaftliche Kultur im Transformationsprozess Chinas beeinflussen? Mit »Ja« beantwortet haben 38,1 % in Gruppe A, 57 % in Gruppe B und 50 % in Gruppe C;

- ◆ Unter denjenigen, die die o. g. Frage mit »Ja« beantwortet haben, kommt noch die Frage hinzu:
Einfluss in welcher Hinsicht?

→	Entschärfung des Ungleichgewichts angesichts der sozialen Probleme	Dialog mit dem Westen, Bereicherung der chinesischen Kultur	Instabilität der Gesellschaft, sogar friedliche Evolution
A	19,8 %	70,6 %	9,8 %
B	27,1 %	74 %	6 %
C	42,9 %	17 %	14,3 %

- ◆ Gruppe A und B werden nach der privaten Haltung gegenüber christlichen Kommilitonen gefragt:

→	A	B
Privatsache, man sollte sich nicht einmischen	82,6 %	90,0 %
Dialog und Diskussion	15,2 %	7,6 %
Intervention bzw. Umerziehung seitens der Uni	1 %	

Zur Frage: Was für eine Haltung soll die Universität als Institution einnehmen? 99,2 % von Gruppe A und B meinen, es sei Privatsache und die Universität dürfe sich nicht einmischen.

◆ Gruppe A wird nach dem Grund des fehlenden Interesses gefragt: 41,8 % identifizieren sich mit dem Atheismus, 11,9 % sehen darin keinen Zusammenhang mit dem eigenen Studium und Leben, 34,3 % haben noch nie Kontakt mit dem Christentum gehabt und 1,5 % bleiben dem Christentum aus politischer Sensibilität fern;

◆ Gruppe B und C werden nach dem Grund des vorhandenen Interesses für bzw. des Kontaktes mit dem Christentum gefragt: 50 % durch Annäherung an die westliche Kultur, Philosophie und Kunst, 30% beim Nachdenken über eigene Weltanschauung und Sinnorientierung, 8 % beim Suchen nach seelischem Trost aufgrund der Einsamkeit und die restlichen 10 % aus Neugier oder Zufall.

◆ Gruppe C wird nach der direkten Motivation der Bekehrung gefragt: 37,5 % durch Gottes Offenbarung und betrachten die christliche Lehre als Wahrheitsaussagen, 37,5 % wegen Suche nach Trost aufgrund der Einsamkeit, 12,5 % sind berührt und bewegt durch die christliche Kultur und den Geist Christi und die restlichen 12,5 % in Hoffnung auf Erfüllung der eigenen Lebenswünsche.

◆ Einige weitere Daten und Charakteristika: Die Studierenden haben eher wenig durch Kirche oder kirchliche Institutionen Kontakt mit dem Christentum gehabt, sondern zum großen Teil durch eigene Lektüre oder Vorlesungen bzw. Vorträge an der Uni. Die Erfahrung bzw. Reaktion der Studierenden angesichts der christlichen Missionstätigkeiten präsentiert sich gleichgültig oder eher negativ. Das Hauptinteresse der Studierenden am Christentum liegt jedoch überwiegend in der Heiligen Schrift, dann in der kirchlichen Gemeinschaft, der Dogmatik und der Liturgie, am wenigsten in den christlichen philosophischen Gedanken.⁴

2 Probleme und Zielsetzungen – was kann eine Christentumsforschung ohne Glauben leisten?

Die Arbeit in der Wissenschaft und Forschung wird von der Kirche durchaus willkommen geheißen und positiv bewertet. Jedoch fehlen auch nie kritische Stimmen und vor allem ein latentes Misstrauen: Christentumsforschung ohne Glauben? Wie geht man vor? Für kirchliche Theologen erscheint dies wohl eher fragwürdig. Und es ist nur eines der vielen Sonderphänomene in Sachen Christentum in China. In der Tat, von den Mitarbeitern bekennt sich nur eine Minderheit von 20-25% zum Glauben, während die Mehrheit von 75-80% allenfalls als Sympathisanten zu bezeichnen sind. Ein öffentliches Bekenntnis zur Kirche bleibt von ihnen zunächst aus. So gerät die wissenschaftliche Arbeit von vornherein in ein Zwielicht. Ein zweites Sonderphänomen: sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Kirche bestehen nur wenig Austausch und Zusammenarbeit zwischen Wissenschaft und Kirche. Es ist sogar eine bewusste Distanzierung zu bemerken. »In diesem Zusammenhang möchte ich daran erinnern«, so hat Papst Benedikt XVI. in seinem Brief an die chinesischen Katholiken eindeutig auf dieses Problem hingewiesen: »dass Evangelisierung niemals nur bloße intellektuelle Weitergabe des Glaubens bedeutet, sondern

4 Quelle: Prof. Dr. YANG Huilin, Volksuniversität China.

5 *Brief des Heiligen Vaters Papst Benedikt XVI.* (wie Anm. 1), Nr. 16.

6 HO Hoi-lap, *Protestant missionary publications in modern China 1912-1949. A Study of their programmes operations and trends*, Chengdu 2004.

auch Lebenserfahrung, Reinigung und Umwandlung der ganzen eigenen Existenz sowie ein gemeinschaftlich beschrittener Weg. Nur so kann eine rechte Beziehung zwischen Denken und Leben hergestellt werden.«⁵

Die päpstliche Beobachtung deutet genau auf diese Weichenstelle hin. Tatsächlich wird in der Forschung nicht genügend berücksichtigt, dass das Christentum im Grunde eine Lebenserfahrung und Lebenspraxis ist. Die Reduzierung der christlichen Religion auf Philosophie und Sozialethik und die einseitige Betonung ihres kulturhistorischen Sinns stellt vor allem bei den jungen Menschen ein falsches Bild her. Das führt dahin, dass sie vom Christentum wie von einem Kulturerbe von gestern schwärmen. Sie versinken in seiner Philosophie. Sie suchen literarische Anspielungen in der Bibel. Von kirchlicher Gemeinschaft, pastoraler Praxis, seelsorglicher Lebenshilfe, karitativem Wirken, liturgischer Tradition und gottesdienstlicher Handlung, von all den zentralen Elementen, die für ein christliches Leben von Kernbedeutung sind, und die ihnen ein wahres und lebendiges Bild vom Christentum vermitteln können, wissen sie nur wenig.

Doch dies bedeutet dennoch nicht, dass dieses Problem unbewusst und unbesonnen unter den Tisch fallen gelassen würde. Die Barriere liegt eher im Objektiven als in dem durchaus vorhandenen Willen. Sobald die Gegebenheiten es erlauben werden, würde man gern versuchen, sich einander anzunähern. Es hängt von der Kirchenpolitik ab, und es hängt von dem politischen Kurs der chinesischen Regierung ab. Nicht zu übersehen ist: von der religiösen Praxis als kleiner Minderheit kann das Christentum gegenwärtig nur sporadische Bilder seines Lebens anbieten. In einer quasi autarken Existenz mit meist unauffälligen und schlichten Gotteshäusern kann sich die Kirche nur schwierig einer breiten Öffentlichkeit präsentieren. Die von allen staatlichen Bildungsinstitutionen abgetrennte Ausbildung von Priestern und Geistlichen erschwert zusätzlich die Kommunikation der Kirche mit der Außenwelt. Und, solange eine diplomatische Beziehung mit dem Vatikan ausbleibt, steht man nicht nur vor der Androhung von Einschränkungen in Lehre und Forschung, sondern auch vor einigen Identifikationsschwierigkeiten. Man wartet gespannt auf die Entwicklung der Kirche in China und weiß, dass es ihre Vereinheitlichung und ihre Integration in die Gesamtkirche voraussetzt.

Bevor sich eine organische Zusammenarbeit einstellt, muss die Wissenschaft und Forschung wohl ihre bisherigen Zielsetzungen weiterverfolgen und das leisten, was eine Christentumsforschung ohne Glauben zu leisten im Stande ist. Eine Alternative ist unter den heutigen Bedingungen noch undenkbar.

Als erstes sieht sie ihre Aufgabe darin, das Fremde bekannt und vertraut zu machen, das Christentum weiter von sich hören zu lassen. Das publizistische Werk sei für chinesische Verhältnisse viel effizienter als Kirchenpredigten, Schulen und Krankenhäuser, meinte der berühmte englische Missionar Timothy Richard (1845-1919, Missionary Society, BMS), denn es sei ein Werk, »das Millionen von Menschen zum Glauben bewegt, während andere Werke nur Tausende betreffen«,⁶ man stöße ansonsten in so einem riesigen Land und unter so einer riesigen Bevölkerung überall nur »auf Ablehnungen von unwissenden Beamten«, unterstrich mit ihm der evangelische Missionar M. Braun aus den USA. Heute sieht die Situation nicht viel anders aus als vor 150 Jahren, als diese Feststellungen gemacht wurden. Interessant ist, dass der Buddhismus um die Zeit von Christi Geburt ebenso mit der Unterstützung von Intellektuellen als eine fremde Religion aus Indien nach China eingeführt worden ist. Damals wie heute stand Übersetzungsarbeit von buddhistischen Schriften und dabei eine intensive Auseinandersetzung mit der eigenen Kultur hoch im Kurs. Durch Intellektuelle, eine damals politisch einflussreiche und kulturbestimmende Sozialschicht, kam der Buddhismus rasch an die Herrscher heran. Unter ihrem Patronat

konnte die fremde Religion nach einem halben Jahrtausend auf dem chinesischen Boden festen Fuß fassen. Nicht zufällig ist später die Jesuitenmission auf vergleichbare Methoden und Prinzipien zurückgekommen und hat diese zu einer Mission durch Wissenschaft und auf einem Weg von oben nach unten modifiziert.

Die zweite Zielsetzung liegt darin, Missverständnisse zu überwinden und sich mit der Kritik auseinander zu setzen. Anders als die friedliche Mission in der frühen Neuzeit ruft die Missionsarbeit nach dem Opiumkrieg, die aber die christliche Landschaft in China bis heute weitgehend geprägt hat, eher ein Gefühl der nationalen Demütigung hervor. Genährt durch die Geschichtsbücher der Mittelschule, die man meistens auswändig lernt, ist es tief in das kollektive Gedächtnis der Chinesen eingebrannt. Das Christentum löst bei vielen Chinesen die Assoziation mit Opium und Kanonenkugeln der imperialistischen Mächte aus dem Westen aus. Die Forschung und Darstellung zwischen 1949-1978 hat sich ausschließlich dem Widerstand gegen die christliche Mission sowie dem Boxeraufstand gewidmet. Bereits seit den 50er Jahren wurden alle religiösen Ausübungen schon als »imperialistische Sabotage« gebrandmarkt. Bis heute hängt der Kontakt mit dem Christentum im Bewusstsein vieler Chinesen noch mit mangelnder politischer Korrektheit zusammen.

Seit gut 20 Jahren hat eine Gruppe von Kollegen, die sich um die Forschungsinstitute an der Volksuniversität und der Fudan Universität scharen, den Versuch gemacht, durch intensive Quellenforschung zur Missionsgeschichte jener Zeit, ein objektives historisches Bild wiederzugeben. Eine andere Gruppe, die sich der christlichen Ethik und Soziallehre widmet, versucht neben ihren Studien durch Veranstaltungen interkultureller Dialoge, das Christentum in ein positives Licht zu rücken. Die Bilder von modernen Institutionen wie Schule, Universität, Presse und Verlag, Krankenhäuser sowie sonstige Caritaswerke, die das Christentum mit sich nach China gebracht hat und die damit einen entscheidenden Beitrag zur Modernisierung Chinas geleistet haben, oder die Begriffe wie z. B. soziale Gerechtigkeit, Solidarität und Frieden, haben mit der Zeit neben den Kanonenkugeln ihren Platz einnehmen können.

Doch die Skepsis und Distanz zum Christentum speist sich nicht allein aus dem Nationalbewusstsein. Es geht grundsätzlicher auf Konfrontationen der verschiedenen Weltanschauungen zurück – der christlichen und einer atheistischen. So wie Marxismus und Sozialismus war auch die letztere keine chinesische Erfindung. Neuere Forschungen fokussieren sich auf die Christentumsrezeption im geistesgeschichtlichen Kontext um die Vierte-Mai-Bewegung. Diese seit dem 4. Mai 1919 angebahte Neukultur- und Neujugend-Bewegung eröffnete eine Art chinesische Aufklärung. China verabschiedete sich seitdem von seinen alten Dynastien und damit auch betont von der alten Kultur. Es wendete sich hoffnungsvoll der westlichen Moderne zu. Die ersten modernen Intellektuellen, die in Europa, Japan und den USA studiert hatten, wie z. B. Hu Shi und Feng Youlan, meinten in der westlichen Kultur Heilmittel für die aktuellen chinesischen Misereen gefunden zu haben. Es kam zum ersten Höhepunkt der Weststudien. Christentum wurde im Kontext von Rationalismus, Positivismus, Atheismus, Agnostizismus, Utilitarismus, Sozialismus und Marxismus rezipiert, begleitet von Namen wie Plato, Kant, Comte, Nietzsche und Darwin. Die Ismen und der Geist der

7 HU Shi, *Gesamte Schriften*, Bd. 4, Beijing 1998.

8 PENG Xiaoyu, Missverständnisse zwischen chinesischer und westlicher Kultur sowie die zynischen Intellektuellen, in: *Green Leaf* 6 (2008) 114-121.

großen Denker mündeten dann in den so genannten Vierte-Mai-Geist, ausgedrückt im Slogan »Science and Democracy«. Von diesem steht heute ein Gedenkstein an seinem Stammort, der Peking Universität, damals Treffpunkt der Geisteseliten Chinas. Die »geistige Hälfte« übrigens, die »Science«, ist zum Kernbegriff der chinesischen Führung vierter Generation geworden. Mit anderen Worten, das importierte Heilmittel, das unter Mitwirkung von typisch chinesischen Elementen wie immanenten und pragmatischen Denkmustern zu einem dialektischen Materialismus wurde, hat erfolgreich die alte chinesische Gedankenwelt verdrängt, darunter auch die eigene religiöse Vorstellung. Zutiefst hat es die Parteiideologie bis heute bestimmt.

»Man soll lieber an den Menschen glauben als an den Himmel, lieber an sich selbst glauben als an Gott. Wir sollen nicht vom Himmelreich träumen, wir wollen in dieser Welt ein Paradies des Menschen aufbauen.«⁷ Dieses Glaubensbekenntnis stammt von Hu Shi, dem Wortführer der Neukulturbewegung, anthropozentrisch mit erwachtem Selbstbewusstsein und voller westlicher Manier, exemplarisch für eine Rezeption von Religion ohne Reflexion zu jener Zeit. Eine Arbeit von Peng Xiaoyu hat angeprangert, wie Hu Shi die antikatholische Position von seinem US-amerikanischen Lehrer John Dewey unreflektiert übernahm und wie diese Eingeschränktheit und Einseitigkeit die moderne chinesische Gedankenwelt, die Politik und das Sozialleben bis heute eingeengt hat. Der Beitrag der römisch-katholischen Kirche zur in den chinesischen Augen »modernen und fortschrittlichen« europäischen Zivilisation blieb vollkommen ignoriert.⁸ Doch unter einer atheistischen und materialistischen Staatsideologie hat nicht nur das Christentum, sondern auch die einheimische religiöse Ausübung und Kultverehrung gelitten. Am schlimmsten war es während der Kulturrevolution.

Eine radikale Stellungnahme zum Rationalismus und Materialismus und damit eine allgemeine Religionsfeindlichkeit lassen mit der Generation, die nach der Öffnungspolitik in Wissenschaft und Forschung debütierte, langsam nach. Offener und sachkundiger sind sie im Vergleich zu ihren Vorgängern. Nicht zu übersehen ist, dass neue Betrachtungen und Reflexionen der Aufklärung und der europäischen Moderne, die im Westen nach dem Zweiten Weltkrieg in Gang gesetzt wurden, auch auf die Religionsrezeption in China zurückwirkten. Das Buch *1500 Jahre Christliche Philosophie* von Zhao Dunhua, einem Louven-Absolventen und Dekan der Fakultät für Religionswissenschaft seit ihrer Gründung an der Peking Universität, dient als Meilenstein zur Reversion der Christentumsrezeption in der Wissenschaft. Dank seiner Lehrbuchfunktion und hoher Auflagenzahl hat es vielen jungen Studierenden und Intellektuellen geholfen, die christlichen Gedanken und deren Entwicklung in ihrem Sachverhalt kennen zu lernen. Denn zuvor begegnete man im Studienfach westlicher Philosophie praktisch nur dem Marxismus und der klassischen deutschen Philosophie, die zum besseren Verständnis des Marxismus dienen sollte. Wenn das Buch 1994 in seiner ersten Auflage einsam da lag, so wird es heute fast überflutet von Studien bzw. Übersetzungen von und über große Denker des Christentums wie Augustinus und Thomas von Aquin. Umschart von Schriften von oder über Ockham, Nikolaus von Kues, Heinrich von Seuse, Meister Eckhard, Martin Luther, Leibniz, bis hin zu Hans Urs von Balthasar, Karl Barth, Karl Rahner und Joseph Ratzinger.

Eine weitere Zielsetzung liegt schließlich darin, die eigene theologische Bildung zu verbessern. Historisch wie ideologisch bedingt, fehlt bei der gegenwärtig aktiven Gruppe von Christentumsforschern eine systematische theologische Bildung. Ohne diese fällt es einem doch sehr schwer, die christliche Religion als eine Offenbarungsreligion, was in dieser Art in der chinesischen religiösen Vorstellung nicht vorhanden ist, zu verstehen. Und mehr noch, solange einem eine gut entfaltete kirchliche Lebenspraxis als Erfahrung fehlt, müssen

Forschung und Wissenschaft eine Ersatzfunktion leisten. Nur unter dieser Voraussetzung kann die Arbeit zu differenzierterer Forschung übergehen und Sensibilität geschaffen werden, u. a. für konfessionelle Fragestellungen.

Ohne rechte Theologie, keine rechte Kirche. 2007 kam dieser Gedanke, anlässlich der 200jährigen Jubiläumsfeier zur Ankunft des schottischen Missionars Robert Morrison (1782-1834, Presbyterian Church, London Missionary Society) in China, von der evangelischen Kirche als Aufruf zu intensiven theologischen Studien, als ein Zeichen der Rückwirkung der Wissenschaft auf die kirchliche Praxis. In der Tat versuchen sowohl die evangelischen als auch die katholischen Seminare schon längst die Scheidewand zwischen staatlicher und kircheninterner Ausbildung zu sprengen und schicken ihren geistlichen Nachwuchs zur Weiterbildung in die Hochschulen oder Forschungsinstitute. Selbst wenn in der Kirche nie theologische Studien und Schriften fehlten, ist das durchschnittliche Bildungsniveau der Geistlichen und Laien dennoch zu erhöhen. Und es würde dem Image der Kirche in der Öffentlichkeit nur zugute kommen.

3 Neue Plattform, Defizite und interreligiöse Dialoge

Heute wie vor hundert Jahren zur Zeit der Vierte-Mai-Bewegung suchen Intellektuelle und junge Menschen wieder nach klugen Lösungen der Fragen, die sich China nun in seinen wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen und im Modernisierungsprozess insgesamt stellen, allen voran die soziale Ungerechtigkeit, eine allgemeine Wertelosigkeit und ein Glaubensverlust. Der Milch-Skandal im September 2008, bei dem viele Säuglinge an mit Melanin vergifteter Milch erkrankten, und die Bergbau-Katastrophen im Oktober desselben Jahres, haben die Grenze des moralischen Bewusstseins der Chinesen berührt. Zunehmende Industrialisierung, wirtschaftlicher Boom sowie Leistungsdruck haben auch bei vielen Menschen Sehnsucht nach seelischer Ruhe, menschlicher Wärme und spiritueller Kommunikation erweckt. Man sucht eine allgemeine moralische Verbindlichkeit und Orte spiritueller Entfaltungen. Man versucht als erstes sich wieder an die alte chinesische Tradition anzuschließen, was aber nach der Neukulturbewegung, der Öffnung und im Kontext der Globalisierung nicht unreflektiert vorangehen kann. Man steht sowohl im leeren Raum als auch vor einer Fülle von Entscheidungsmöglichkeiten.

Dreißigjährige Arbeit in der Wissenschaft und Forschung hat vielen jungen Menschen einen neuen Horizont zur christlichen Ethik, Soziallehre und Spiritualität geöffnet. Sie hat ihnen zugleich eine neue Plattform gebaut, auf der sie relativ vorurteilsfrei Dialoge zwischen der eigenen Kultur und dem Christentum führen. Es bestehen dennoch gewaltige Defizite »in der Geschichts-, Elementar- und Gegenwartsforschung«. ⁹ In einer Bilanz vom Institut für Weltreligion der Akademie für Geistes- und Sozialwissenschaft 2006 wurde mit Recht als erstes eine richtige Bibelstudie genannt. Allein Übersetzungen oder Vermittlung von allgemeinem Wissen über die Bibel und Nachschlagewerke reichen zu einer vertieften Kenntnis der Bibel als Quelle und Grundlage der christlichen Gedankenwelt nicht mehr aus. Gegenwartsforschung gilt wegen ihres Umfangs und ihrer Komplexität als die größte Schwierigkeit. Auf all die Probleme, denen die Kirche in einer modernen und postmodernen Welt gegenübersteht, ihr Wirken in Politik, Rechtsregelungen und in anderen Bereichen könnte man ohne vertiefte Beobachtung nicht wesentlich eingehen. Den Schwerpunkt

⁹ Chinese Academy
Social Sciences Review, 5.9.2006.

zukünftiger Forschung sollte man dann namentlich auf die katholische Kirche, den Vatikan und die Beziehung zwischen China und dem Kirchenstaat legen. Denn die Politik zu religiösen Angelegenheiten der chinesischen Regierung rekurriert schließlich auf die Beratung von Fachleuten aus Forschungsinstitutionen.

In diesem Zusammenhang sind vielleicht noch einige andere Punkte zu ergänzen. Neue Einsatzpunkte in der pastoralen und liturgischen Praxis der Kirche und die ökumenischen Bestrebungen nach dem Zweiten Vatikanum sind kirchenextern eigentlich kaum wahrgenommen worden. Eine klare Konzeption zur Lehre und Forschung theologischer Kernbereiche wie Kirchengeschichte, Dogmatik und Fundamentaltheologie liegt nicht vor. Es fehlen u. a. auch technische Voraussetzungen dazu, wie Sprachkenntnisse in Hebräisch, Altgriechisch und Latein. Für noch differenziertere Forschung und Kommunikation mit der Kirche muss ein Team mit besser ausgestattetem, wissenschaftlichem Nachwuchs sorgen, das ein reguläres Studium der Theologie als auch kirchliche Kenntnisse einbringt. Dringend notwendig ist noch eine Vereinheitlichung von Begriffen und Fachtermini in der Publizistik. Aus der Missionsgeschichte entstanden zwei terminologische Systeme. Durch gezieltes publizistisches Werk gewann das evangelische die Überhand und eine allgemeine Gültigkeit in der Redaktion. Doch in der Praxis laufen beide eher ziemlich parallel und wirken verwirrend. Man überlegt in Zukunft, durch Nachschlagewerke zur besseren Regelung zu kommen. Nicht zuletzt bleibt die Frage immer noch offen, wie weit sich in der Forschung ohne eine Verbindung zwischen Hören und Glauben gehen lässt.

In diesem Punkt lässt sich besonders darauf aufmerksam machen, dass das Ins-gedächtnisrufen der eigenen religiösen Tradition mit ihren spirituellen Ausübungen, Denkmustern und Frömmigkeitsformen einen Dialog mit dem Christentum fruchtbarer machen würde. Nach einer systematischen Unterbindung und vernichtenden Verfolgung auch der einheimischen religiösen Ausübungen in der Kulturrevolution fehlt einerseits bei den nachgeborenen Generationen jede natürliche Anknüpfung an das Religiöse. Andererseits, Elemente im Christentum wie transzendente Denkmuster, personales Gottesbild, Gebet und Meditation, mystische Erfahrungen, religiöse Gemeinschaft, Gesetz und Gebote, Ethik und Moral, Wunder und übernatürliche Kraft, Sünde und Gnade fänden leichter ihre Pendanten in buddhistischen, taoistischen und konfuzianischen Varianten. Im Konfuzianismus lernt man die Ehrfurcht vor einer höheren Instanz wie dem Himmel und den Ahnen kennen. Seine Sozialethik und Vorstellung einer hierarchischen Ordnung der Welt wurden von Matteo Ricci und Adam Schall von Bell als Anknüpfungspunkte zum Verständnis des Christentums genommen. Die taoistische *unio mystica* der Menschen mit der Natur, seine mystische Erfahrung, ist der christlichen Mystik strukturell vergleichbar. Auch der Buddhismus hat den Chinesen seit jeher Bilder von Heiligen und Aposteln sowie den Jenseits-Gedanken vertraut gemacht. Gebet und Meditation stehen bei der buddhistischen Spiritualität im Mittelpunkt.

Ein markanter Beweis für die Möglichkeit einer Akkomodation und Inkulturation ist, dass die ersten Jesuiten die Übersetzung christlicher Terminologien wie allen voran des Gottesnamens in Anlehnung an chinesischen Kultsprachen erfinden wollten und konnten. Dies galt übrigens auch bei der ersten kompletten Bibelübersetzung von Morrison zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Der Figurismus von französischen Jesuitenmissionaren, zugleich Hofmathematikern und Astronomen am Kaiserhof um Joachim Bouvet (1656-1730) zielte auf eine Identifizierung des chinesischen Kaisers Fuxi (2952 v. Chr) mit dem alttestamentlichen Patriarchen Henoch. In dem Briefwechsel mit Gottfried Wilhelm Leibniz legte Bouvet dar, dass schon in den 64 Hexagrammen des *Yijing* die von Leibniz entdeckte binäre Arithmetik vorhanden war (Brief vom 4. November 1701).¹⁰ Leibniz ging

so weit, dass er in seinen Schriften wie *Novissima Sinica* behauptete, in chinesischer Philosophie eine Art *theologia naturalis* gesehen zu haben, und dass ihr zwar an Offenbarung fehlte, dennoch der göttlichen Wahrheit näher stände als die Philosophie der europäischen Antike.

Heute steht vergleichende Forschung zwischen Christentum und traditionellen chinesischen Kultverehrungen, allem voran mit dem Konfuzianismus hoch im Kurs. Ihm widmen sich u. a. zahlreiche Studien und Symposien in der chinesischen Geschichtsforschung der Neuzeit. Faszinierend und von höchst aktueller Bedeutung ist darunter gerade die Rekonstruktion des Chinabilds in den Augen des Aufklärungsjahrhunderts Europas. An den unermüdlichen Studien von He Guanghu ist dann eine Tendenz von historischen und philosophischen Fragen hin zu dogmatischen deutlich erkennbar.

Zusammenfassung

Der Beitrag bietet zunächst einen Kurzüberblick über die wissenschaftliche Publikations- und Forschungstätigkeit seit der Öffnungspolitik 1978 und geht danach auf die Probleme und Zielsetzungen derselben ein. Im Mittelpunkt steht die Frage: Was kann eine Christentumsforschung ohne Glauben leisten? Schließlich wird über einige Defizite in dieser Tätigkeit berichtet, aber auch über die Aussichten und Herausforderungen für das Christentum im heutigen China nachgedacht. Zu überlegen ist hier, wo die Schwierigkeiten und Chancen des Christentums für die Jugendlichen liegen und inwiefern sich der christliche Glaube, die christliche Vorstellungswelt und sein Wertesystem in der chinesischen Gedankenwelt und im Religionsverständnis fruchtbar machen lassen.

Summary

The contribution first offers a brief overview of scholarly publication activity and research since the 1978 policy of openness and then considers the problems and objectives of this activity. The central question is: What can research on Christianity achieve without faith? In conclusion the author writes about some deficits in this activity and reflects on the prospects and challenges for Christianity in today's China. Here one should consider where the difficulties and opportunities for Christianity are for the youth and how Christian faith, Christian imagination, and its system of values can be made fruitful in Chinese thought and its understanding of religion.

10 David E. MUNGELLO, *The Great Encounter of China and the West 1500-1800*, Lanham '2005; DERS., *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu 1989; John W. WITEK, *Controversial Ideas in China and in Europe. A Biography of Jean-François Foucquet SJ 1665-1741*, Rom 1982; FANG Hao, *Ausgewählte Biographien aus der Geschichte der katholischen Kirche Chinas*, Beijing 2007.

Sumario

El artículo informa primero sobre las publicaciones e investigaciones científicas desde la política de apertura 1978 y se ocupa después de los problemas y metas de dicha actividad. En el centro del artículo está la siguiente pregunta: ¿Qué puede aportar una investigación del cristianismo sin fe? Finalmente, el artículo informa sobre algunos puntos débiles de dicha actividad y reflexiona sobre las expectativas y desafíos del cristianismo en la China actual. Hay que preguntarse, dónde están las dificultades y las posibilidades del cristianismo para los jóvenes y en qué medida la fe cristiana, la visión cristiana del mundo y su sistema de valores pueden entrar en una relación fructífera con el pensamiento chino y la comprensión china de la religión.

Der Heilige Stuhl und China: Der lange Marsch

von Bernardo Cervellera

Der Titel fasst die Schwierigkeiten und Hoffnungen zusammen, die das Verhältnis zwischen dem Heiligen Stuhl und der Volksrepublik China bestimmen, besonders hinsichtlich der diplomatischen Beziehungen. Seit dem Tod Maos im Jahr 1976 und Deng Xiaopings Aufstieg zur Macht hat der Heilige Stuhl permanent Signale nach China ausgesandt, um diplomatische Kanäle zu öffnen und die Beziehungen zwischen der Regierung des Landes und der Kirche in China herzustellen.

In China geht das größere Interesse an der Religion im Allgemeinen und der katholischen Kirche im Besonderen auf den Tod von Papst Johannes Paul II. zurück. Wie aber bei den Olympischen Spielen deutlich wurde, gibt es auch viele konfliktive Zeichen, so viele, dass der Ausdruck »langer Marsch« mehr als gerechtfertigt erscheint.

Während dieser Zeit wurden zahlreiche Vermutungen geäußert, dass diplomatische Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der Volksrepublik China kurz vor dem Abschluss stünden. So gab es etwa im Jahr 1999 vermutlich im Vorfeld des Besuches von Jiang Zemin in Italien geheime Kontakte und Verhandlungen von beiden Seiten. Der Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano war sogar bereit, »noch in dieser Nacht« nach Beijing zu reisen. Leider blieb er bis zum Ende seiner Amtszeit in Rom.

Dasselbe geschah 2005, als Johannes Pauls II. starb. Nach Meinung einiger selbst-ernannter China-»Experten« berichtete die italienische Zeitung »La Repubblica«, dass alle für die Aufnahme diplomatischer Beziehungen nötigen Unterlagen vorbereitet seien und man nur darauf warte, dass sie von den Verantwortlichen unterzeichnet würden. Darauf warten sie noch heute.

Dasselbe passierte wiederum vor und während der Olympischen Spiele, die nach Ansicht vieler Leute die beste Zeit für einen *coup de théâtre* waren, der zur Annäherung zwischen dem Vatikan und Beijing hätte führen können. Der Bericht schien so plausibel, dass in chinesischen Restaurants Italiens die Leute darüber sprachen, ob Benedikt XVI. zur Eröffnungsfeier der Olympischen Spiele nach Beijing reisen sollte oder nicht.

1 Die Olympischen Spiele

Viele Leute, darunter vatikanische Insider, hofften, dass die Olympischen Spiele China veranlassen könnten, die volle Religionsfreiheit zu garantieren. Als China im Jahr 2001 den Zuschlag als Gastgeberland für die Spiele erhielt, hatte seine Regierung versprochen, die Lage der Menschenrechte im Land zu verbessern.

Was Benedikt XVI. betrifft, ließ er keine Gelegenheit aus, China einen guten Verlauf der Spiele zu wünschen. Am 3. August 2008, fünf Tage vor dem Start der Olympiade in Beijing, segnete er die Olympischen Spiele und die Gastgebernation. Auf dem Hauptplatz von Brixen, wo er seine Ferientage verbrachte, gab der Papst seiner Hoffnung Ausdruck, dass dieses große sportliche Ereignis der Olympischen Spiele in Beijing »der internationalen Gemeinschaft ein gutes Beispiel geben möge für die Koexistenz zwischen Personen

verschiedenen Ursprungs und im Respekt ihrer gemeinsamen Würde. Möge der Sport wiederum zum Zeichen der Brüderlichkeit und des Friedens unter Völkern werden!« Desweiteren sagte er, dass er »glücklich sei, dem Gastgeberland, den Organisatoren und Teilnehmern, an erster Stelle den Sportlern selbst, seine herzlichen Grüße zu übermitteln.«¹ Benedikt XVI. hatte ähnliche Worte für die Grüße und besten Wünsche benutzt wie am 7. Mai 2008 nach dem berühmten Konzert des Philharmonischen Orchesters von Beijing im Vatikan.

Auch am 5. August, während eines Besuches im Heimatort des Steyler Missionars Josef Freinademetz, sagte der Papst unter anderem: »Wir wissen um die wachsende Bedeutung Chinas im politischen, wirtschaftlichen und intellektuellen Leben. Es ist wichtig, dass dieses große Land sich selbst dem Evangelium öffnet. Der heilige Josef Freinademetz zeigt uns, dass der Glaube keine Entfremdung von einer Kultur oder einem Volk bedeutet, weil alle Kulturen auf Christus warten und durch den Herrn nicht zerstört werden, sondern zu ihrer Reife kommen.«

In der Sicht des Papstes findet sich daher Verständnis und Sympathie für Chinas wirtschaftliche, politische und kulturelle Größe, aber auch die Überzeugung, dass dieses große Land dringend der Öffnung auf das Evangelium bedarf, um seine Reife zu erreichen.²

Aus den päpstlichen Worten wird auch klar, dass die Beziehung mit China die Beziehungen mit den Christen des Landes einschließt. Es war sehr berührend, als er sich am 7. Mai nach dem Konzert im Vatikan in seiner Ansprache nicht nur an die chinesischen Katholiken, sondern auch an das chinesische Volk wandte. »Mit den Grüßen an euch an diesem Abend, liebe christliche Künstler, möchte der Papst auch euer gesamtes Volk ansprechen und dabei besonders eurer Mitbürger gedenken, die den Glauben an Jesus teilen und durch ein besonderes geistliches Band mit dem Nachfolger des Heiligen Petrus verbunden sind.«³

Während des *Ad-limina*-Besuchs der Bischöfe von Hongkong und Macao im Juni 2008 gab er seiner Hoffnung Ausdruck, dass auch die Bischöfe vom Festland nach Rom kommen. »Ich hoffe und bete zum Herrn, dass der Tag nicht fern ist, dass eure Brüder Bischöfe vom Festland China sich zu einer Pilgerreise aufmachen und zu den Gräbern der Apostel Petrus und Paulus nach Rom kommen, als Zeichen der Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri und der gesamten Kirche.«⁴

Wie reagierte China auf all diese taktvollen Angebote der Freundschaft? Um auf diese Frage zu antworten, müssen wir auf das zurückblicken, was sich vor und während der Olympischen Spiele im Jahr 2008 ereignete. Das bedeutendste Zeichen der Freundschaft machte der Erzbischof von Beijing, Msgr. Li Shan, der in einem Interview mit dem italienischen Fernsehen sagte, er hoffe, den Papst während eines Besuchs seiner Stadt sehen zu können. Überdies betonte er, dass die Beziehungen zwischen der chinesischen Regierung und dem Vatikan »besser« würden und dass »es keine Probleme mit der Untergrundkirche gebe«. Der Sprecher des Vatikanischen Pressebüros jedoch, Federico Lombardi, dämpfte die aufkeimenden Hoffnungen ein wenig, indem er erklärte, was der Prälat aus Beijing (er war 2007 mit Zustimmung des Heiligen Stuhls geweiht worden) gesagt habe, sei mehr ein Zeichen dafür, was die chinesische Kirche wünsche, als eine reale Möglichkeit, da doch erst »verschiedene wichtige Probleme«⁵ überwunden werden müssten.

1 Vgl. www.asianews.it, 3. August 2008. Vgl. zum Beitrag folgende Literatur: Bernardo CERVELLERA, *Il rovescio delle medaglie. La Cina e le Olimpiadi*, Mailand 2008; DERS., *Missione Cina. Viaggio*

nell'Impero tra mercato e repressione, Mailand 2006; Robert ROYAL, *The Catholic Martyrs of the Twentieth Century*, New York 2000; Bernardo CERVELLERA, *God is on Woman's Side. Stories from the Land of the*

New Feminism, following the Beijing Conference, Hong Kong 1995.

2 www.asianews.it, 6. August 2008.

3 www.asianews.it, 7. Mai 2008.

4 www.asianews.it, 27. Juni 2008.

5 *Ansa*, 21. August 2008.

Überdies lag das Interview im Kontext von Beijings Charmeoffensive während der Olympischen Spiele, durch die man zu zeigen versuchte, dass sich die Menschen in China einschließlich der Katholiken religiöser Freiheit erfreuten.

Sicherlich hatten die Ausländer im olympischen Dorf eine fast totale religiöse Freiheit – Katholiken und Protestanten hatten Zugang zu gemeinsam geteilten Räumen. Einigen chinesischen Geistlichen zufolge, die im Dorf anwesend waren, besuchten ausländische und lokale Christen sogar gemeinsame Gottesdienste. All dies spielte sich in den Grenzen des gut bewachten olympischen Dorfes ab, zu dem nur akkreditierte Personen Zugang hatten oder solche, die sie begleiteten.

Da so viele ausländische Touristen in der Stadt waren, wurden die Gottesdienste in Dong Tang (Kirche St. Josef) und Bei Tang (Kirche des heiligen Erlösers) von Priestern zelebriert, deren Muttersprache italienisch und deutsch war. Den einheimischen Chinesen war die Teilnahme nicht erlaubt, aber einige konnten sich einschleichen. Es ist jedoch unklar, ob diese liberale Einstellung nach den Olympischen Spielen wirklich anhält. Ein chinesischer Priester sagte der römischen Nachrichtenagentur *Asia News*, dass die Regierung bald zu ermitteln haben werde, ob es ein »Sicherheitsproblem« geben könne. Bis jetzt konnten Priester in den Botschaften der Hauptstadt, die durch ihren extraterritorialen Status geschützt sind, die Messe in fremden Sprachen feiern. Durch die Überwachung von Polizeianten, die Pässe von möglichen Gottesdienstbesuchern kontrollieren, werden chinesische Einheimische allerdings fern gehalten.

Der Versuch, chinesische und ausländische Katholiken getrennt zu halten, ist Teil des Plans der *Patriotischen Vereinigung*, um eine Nationalkirche zu bilden, die unabhängig von jeder äußeren Institution ist, ein Plan, der noch immer verfolgt wird. Zahlreiche internationale katholische Web-Seiten mit chinesischsprachigem Inhalt waren und sind trotz der Kritik an Chinas Internetzensur während der Olympischen Spiele noch immer gesperrt. Es handelt sich um die Web-Seiten von Radio Vatikan (www.radiovaticana.org), der Diözese Hongkong (www.catholic.org.hk), der Jesuiten in Macao und Hongkong (www.jesuitas.org.hk), der *Missions Etrangères de Paris* in Singapur (www.zhonglian.org), der *Church of Korea* (www.chonjinam.or.kr) und die katholische Webseite in Malaysia (www.evland.com/bbs) sowie *Asia News* (www.asianews.it). Überdies bleibt die Kirche unter strenger Kontrolle der Regierung. Vor den Olympischen Spielen erhielt jeder Priester und jeder Bischof der offiziellen Kirche einen Brief, in dem davor gewarnt wurde, während der Olympischen Spiele besondere Ereignisse oder Zusammenkünfte zu organisieren.

6 Hier einige wenige Beispiele:

- a) Msgr. James Su Zhimin (Diözese von Baoding, Hebei), 74, wurde 1996 in Haft genommen. Von ihm wurde nichts bekannt, bis er im November 2003 im Baoding-Hospital unter Polizeischutz gesehen wurde. Dort unterzog er sich einer Herz- und Augenbehandlung, war aber wenige Tage später wieder verschwunden.
b) Msgr. Cosma Shi Enxiang (Diözese Yixian, Hebei), 85, wurde am 13. April 2001 verhaftet und seitdem nicht mehr gesehen. 1982 zum Bischof geweiht, verbrachte er 30 Jahre im Gefängnis. Vor seiner letzten Haft wurde er im Dezember 1990 ins Gefängnis geworfen und 1993 freigelassen. Danach lebte er in erzwungener Isolation

bis zu seiner jüngsten Verhaftung.
c) Mindestens 8 Priester in der Provinz Hebei sind unter Arrest im Gefängnis oder in einem Laogai-Lager; darunter Fr. Joseph Lu Genjun, 47; der Diözesanadministrator wurde am 8. Februar 2006 zusammen mit Fr. Paul Huo Junlong, 52, in Arrest gebracht. Seitdem werden sie an einem unbekanntem Ort festgehalten ohne Gerichtsverfahren oder gegen sie vorgebrachte Anklage. Überdies befinden sich Dutzende von Untergrundbischöfen unter Hausarrest und sind nicht fähig, ihr Amt auszuüben. Dazu gehören Prälaten wie Msgr. Liu Guangdong (Yixian), Msgr. Yao Liang (Chongli), Msgr. Fan Zhongliang (Shanghai) und Msgr. Li Side (Tianjin).

Auf der anderen Seite haben anscheinend viele Untergrundgemeinden ein bestimmtes Maß an Freiheit in der vorolympischen Periode erlebt. Viele konnten öffentlich Messe feiern, ohne dass jemand in Arrest genommen wurde und auf Initiative der kommunistischen Partei hat keine Initiative zu einer illegitimen Ordination stattgefunden. Doch diese Gesten schienen eher von der Notwendigkeit diktiert zu sein, vor den olympischen Spielen Ruhe zu bewahren zugunsten der internationalen Gemeinschaft, signalisieren aber weniger einen genuine Wandel in der Religionspolitik Chinas.

Die solches schon geplant hatten, durften nur 200 Personen oder weniger einladen und mussten sich auf die geringst mögliche Zahl beschränken. Viele Priester, die fürchteten, die Gläubigen zu lange in der Kirche zu behalten, vermieden daher die Predigt, sogar am Sonntag. Die Situation ist noch schlechter in der Untergrundkirche. Zusätzlich zu den Bischöfen, die vor Jahren verschwanden, wurden viele Untergrundbischöfe Wochen vorher unter Hausarrest gestellt und sind es immer noch. Viele der Gläubigen erhielten Drohungen, die sie davor warnten, sich während dieser Zeit zu versammeln, sonst hätten sie mit Konsequenzen nach den Olympischen Spielen zu rechnen. Der Bischof von Zhengding, Msgr. Julius Jia Zhiguo in Hebei, war für Monate rund um die Uhr unter Überwachung. Die Polizei baute sogar eine Wachkabine vor seinem Haus auf mit wechselnden Teams von Sicherheitsagenten, die ein Auge auf ihn werfen und andere von Treffen mit ihm abhalten sollten.

Auch in Tianjin wurden Bischöfe und Priester des Untergrunds unter Hausarrest gestellt. Mit hohen Geldstrafen wurden Gläubige »eingeladen«, keinem Priester des Untergrunds ihre Tür zu öffnen. In vielen Regionen wurden Gemeinden, die traditionell Sommerwallfahrten und Katechismustage für junge Leute organisieren, gezwungen, ihre Pläne aufzugeben. Anderen Priestern wurde von der Polizei »geraten«, die Stadt zu verlassen und sich aus ihren Gemeinden zu entfernen.

Nach Ansicht vieler Beobachter bedeutete die Anwesenheit so vieler Ausländer während der Olympischen Spiele einen Drahtseilakt für China. Auf der einen Seite musste es das Bild der Offenheit und Freiheit für die Welt draußen schützen, auf der anderen Seite musste es die intern üblichen Kontrollen und Restriktionen verstärken. Die von Partei und Staat kontrollierte englischsprachige Zeitung *China Daily*, die die größte Verbreitung unter ausländischen Touristen hat, versuchte China als Zufluchtsort für religiöse Freiheit darzustellen, indem sie während der Olympischen Spiele eine Reihe von Fotos und Berichten über Beijings Kirchen und ihre Geschichte veröffentlichte. Auch die Isolation der chinesischen Kirche (sowohl der offiziellen wie auch der Untergrundkirche) wurde beibehalten, z. B. wurde Msgr. John Tong, der Weihbischof von Hongkong, zu den Olympischen Spielen eingeladen, aber es wurde ihm nicht erlaubt, den Erzbischof von Beijing zu treffen.

In seiner olympischen Strategie entwarf China ein janusköpfiges Bild, mit einer Seite für die externe Wahrnehmung und der anderen für den internen Gebrauch mit ständiger Betonung des »Nationalcharakters« der chinesischen Kirche.

2 Chinas schizophrene Haltung gegenüber dem Vatikan

Es ist unmöglich, eine vollständige Liste all der widersprüchlichen Signale aufzustellen, die China ausgesandt hat, wenn es zur Frage der Kirche und des Heiligen Stuhls kommt. Einige jedoch sind erwähnenswert. So vermeldete Chinas Presse, dass im Olympischen Dorf für alle ein zweisprachiges englisch-chinesisches Exemplar der Bibel verteilt werde. Doch einige Monate vorher, im Mai 2008, wurden alle Diözesen im Lande mit Ausnahme von Shanghai daran gehindert, die traditionelle She Shan Wallfahrt zu organisieren, wahrscheinlich deshalb, weil der Papst das Fest, den 24. Mai, zum Welttag des Gebets für die Kirche in China bestimmt hatte. In ähnlicher Weise wurde Msgr. Peter Fang Jianping, der offizielle Weihbischof von Tangshan (Hebei), dazu ausgewählt, das olympische Feuer im Staffellauf nach Beijing zu bringen. Doch genau in derselben Provinz Hebei ereigneten sich die gewaltsamsten Beispiele religiöser Verfolgung gegen Katholiken.⁶

Schließlich kann man dieses Gesamtbild widersprüchlicher Signale am besten verstehen, wenn man eine Aussage in Betracht zieht, die der Direktor der Staatlichen Verwaltung für religiöse Angelegenheiten, Ye Xiaowen, gemacht hat. Schon immer ein Verteidiger der nationalen und »demokratischen« Kirche, hatte er während eines Besuches in Washington im Februar 2008 Versprechungen gemacht und Hoffnungen über mögliche Beziehungen mit dem Vatikan geweckt.⁷ Doch einen Monat später hatte er in einer chinesischen Wochenzeitung die alten maoistischen Anklagen gegen den Papst, das Doppelspiel des Vatikans, seine koloniale Politik und die Notwendigkeit, den Patriotismus der Bischöfe und der Kirche Chinas zu stärken, wiederholt.⁸

Merkwürdigerweise gab es in diesem Jahr genau in kritischen Momenten für das internationale Image Beijings Gerüchte und Zeichen über verbesserte Beziehungen zwischen China und dem Vatikan. Nachdem Steven Spielberg als künstlerischer Berater der Beijinger Spiele zurückgetreten war, machte Ye Xiaowen einige positive Bemerkungen. In ähnlicher Weise berichteten einige Medien nach der Repression in Tibet, dass das Philharmonische Orchester von Beijing zu einer Aufführung in den Vatikan (7. Mai) reisen werde. Unter den chinesischen Führern scheint ein Muster zu existieren, mit der Karte der möglichen Annäherung an den Vatikan zu winken, um Kritik abzuwehren und in der internationalen Gemeinschaft eine größere Akzeptanz zu finden.

Der Vatikan hat all diese Zeichen in der Hoffnung begrüßt, dass sie zu einem positiven Ergebnis führen. Während das Vatikanische Staatssekretariat eine eher passive Rolle spielen wollte und bisweilen für Schweigen votierte, tat Benedikt XVI. dies nicht. Als Geste der Höflichkeit sandte er seinen am 27. Mai 2007 unterzeichneten Brief an die chinesischen Katholiken vor der Veröffentlichung (am 30. Juni) an die Führung Chinas. Aber als Beijing die Veröffentlichung verhindern wollte, wurde er erst einen Monat später als erwartet veröffentlicht. Während sich der Vatikan in der Beurteilung chinesischer Angelegenheiten (vgl. Tibet)⁹ in ähnlicher Weise zurückhielt, tat der Papst dies nicht. So bat er etwa den Erzbischof von Hongkong Josef Kardinal Zen, nicht gerade Beijings bevorzugten Prälaten, die Meditationen zu verfassen, die während des Kreuzwegs im Kolosseum verlesen wurden.¹⁰ Als Champion der religiösen Freiheit in China betonte Kardinal Zen in den Meditationen die Schwierigkeiten und die Gewalt, die die chinesische Kirche von ihren Verfolgern und den politischen Autoritäten des Landes zu erdulden habe.

7 Vgl. *The Sunday Times*, 17. Februar 2008; vgl. auch *Reuters*, 20. Februar 2008.

8 Vgl. www.asianews.it, 22. Februar und 21. März 2008.

9 Es ist erwähnenswert, dass die Verurteilung der Repression in Tibet durch den Vatikan im März 2008 einige Tage nach den Ereignissen erfolgte und dies nach Druck durch die Presse und die Weltführer. Dass im Dezember 2007 das Treffen mit dem Dalai dagegen nicht zustande kam, hing nicht mit der Furcht zusammen, dass China negativ reagieren könnte, sondern ergab sich weitgehend aus der mangelnden Erfahrung des Sekretariats der tibetischen Exilregierung. Vgl. CERVELLERA, *Il rovescio delle medaglie* (wie Anm. 1), 171-173.

10 Vgl. www.asianews.it, 21. März 2008.

11 www.asianews.it, 12. Mai 2005.

12 Als ein Beispiel für die anderen kam Msgr. Joseph Zen, Bischof von Hongkong, der sagte: »Es ist falsch zu denken, dass diplomatische Beziehungen zuerst begründet werden können und erst danach die Frage der religiösen Freiheit angegangen wird. Niemand bewegt sich in diese Richtung. Der Vatikan muss sich versichern, dass Beijing den Religionen die volle und wirkliche Freiheit garantiert.« (asianews.it, 4. Juli 2005).

13 Sie schließen Msgr. Giovanni Lajolo ein, damals Sekretär für die Auswärtigen Beziehungen (vgl. www.asianews.it, 4. Juli 2005 und 1. Juni 2006).

14 Vgl. www.asianews.it, 22. Januar 2007.

In ihrer Haltung zum Vatikan haben die Führer Chinas gemischte Signale, positive wie negative, ausgesandt, und zwar gleichzeitig oder nacheinander, so dass man von einer »Schizophrenie« in der chinesischen Vatikan-Politik sprechen könnte. Geht der Vatikan in derselben Weise vor? Das ist nicht der Fall. Während des Pontifikats von Johannes Paul II. hat China auf keines der Signale des Heiligen Stuhls auf Entspannung geantwortet. In den langen 27 Jahren seines Pontifikats richtete sich der Papst mehr als dreißig Mal an die »große chinesische Nation« und die Kirche in China; dabei bot er seinen Dienst an und bat umgekehrt nur um die Religionsfreiheit (und daher auch um das Recht, Bischöfe zu ernennen). Doch bis er starb, gab Beijing dem polnischen Papst die Schuld am Kollaps des Kommunismus in der Sowjetunion und in Osteuropa. In der letzten Phase des Pontifikats von Johannes Paul II. war der Vatikan selbst gespalten, was das Verhältnis zu Beijing angeht. Diese Spaltung ist der schlechten Kommunikation zwischen dem Staatssekretariat und der Kongregation für die Evangelisierung zuzuschreiben. Während das Staatssekretariat zuerst und um jedem Preis diplomatische Beziehungen suchte, verlangte die Kongregation aus pastoralen Gründen und zugunsten der Kirche in China religiöse Freiheit, die Freilassung gefangener Bischöfe und die Möglichkeit, Bischöfe zu ernennen, und dies alles vor einer Zustimmung zu diplomatischen Beziehungen. Wegen der Krankheit Johannes Pauls II. blieb diese Spannung ungelöst; vielleicht war der polnische Papst in den letzten Monaten seines Lebens unfähig, der Kurie klare Direktiven zu geben.

3 Religionsfreiheit vor diplomatischen Beziehungen

Als Benedikt XVI. gewählt war, wurden die Meinungsverschiedenheiten allmählich ausgebügelt und die Position des Heiligen Stuhls gewann an Einheitlichkeit, Klarheit, Prestige und Effektivität. Von seiner ersten Rede an das diplomatische Corps (12. Mai 2005) richtet sich Benedikt XVI. »an die Nationen, mit denen der Heilige Stuhl noch keine diplomatischen Beziehungen hat«. Zwar bezog er sich nicht ausdrücklich auf die Volksrepublik, aber er sprach die Grundregeln für mögliche diplomatische Beziehung mit Beijing aus, indem er nicht um Privilegien für die Kirche bat, sondern nur um die »Bedingungen der Freiheit, um ihre Mission auszuführen«, um »ihre Mitarbeit für die Wahrung der Würde eines jeden Menschen und den Dienst am Gemeinwohl«¹¹. Denn für den Papst beinhalten diplomatische Beziehungen die volle Ausübung der religiösen Freiheit. Mitarbeiter des Papstes und in chinesische Angelegenheiten involvierte Prälaten¹² wiederholten diese Position mehrere Male.¹³

Das in der Vatikan-Stadt vom 19.-21. Januar 2007 abgehaltene Treffen über die Kirche in China und den päpstlichen Brief an die chinesischen Katholiken, der offiziell auf den 27. Mai 2007 datiert, aber faktisch erst am 30. Juni 2007 veröffentlicht wurde, besiegelten die Konvergenz der Sichtweisen über China innerhalb des Vatikans. Das erwähnte Treffen war insofern von besonderer Bedeutung, als es nicht nur die Mitglieder der römischen Kurie (vom Staatssekretariat bis zur Kongregation für die Evangelisierung) zusammenbrachte, sondern auch Bischöfe und Kardinäle, die Verbindungen zu China haben (Hongkong, Macao und Taiwan). Wir wissen sehr wenig darüber, was erreicht wurde, da das Treffen geheim blieb (sub secreto), aber Kardinäle, Bischöfe und Beobachter der Kirche in China haben einige positive Kommentare abgegeben.¹⁴ So drangen Nachrichten an die Öffentlichkeit, dass der Papst einen Brief an die chinesischen Katholiken vorbereite. In gewissem Sinn hat der Heilige Stuhl in diesem Brief seine Einstellungen und seine Politik hinsichtlich China niedergelegt.

4 Der Brief Benedikts XVI. an die chinesischen Katholiken

Die springenden Punkte des Briefes sind folgende:

- ◆ Es handelt sich vor allem um einen *pastoralen und geistlichen* Brief. Er ist nicht an die chinesische Regierung adressiert, sondern an die Bischöfe, Priester und Gläubigen Chinas. Darin tröstet der Papst sie angesichts von Verfolgung und andauernden Schwierigkeiten, drängt sie zu einer noch größeren Einheit mit dem Heiligen Stuhl, ermutigt sie, den Weg der Mission in China, Asien und der ganzen Welt zu folgen, bittet sie, sich mit allen notwendigen und erforderlichen Instrumenten auszurüsten – Bischofskonferenz, Pastoralräten, Kurien – um auf diese Weise zu sagen, dass die Anfangsphase vorüber ist und dass die Kirche Chinas nun ein integraler und aktiver Teil der universellen Gemeinschaft werden soll. Kurzum: der Papst wünscht von der Kirche in China, dass sie sie selbst ist, sich nicht von schwierigen Situationen und Umständen zurückhalten lässt, sondern stattdessen fähig ist, ihre Berufung zu vollziehen, die stärker ist als soziale und politische Umstände.
- ◆ In seinem Brief sprach der Papst *gleichermaßen und einheitlich* Bischöfe und Gläubige sowohl der offiziellen als auch der Untergrundkirche an. Denn für Benedikt XVI. gibt es nur eine Kirche in China, und aus diesem Grund wünscht er, dass die Bischöfe und Katholiken beider Seiten zusammenkommen und eins werden, um für ihre Sendung zu wirken. Aus dieser Perspektive wünscht er von den Bischöfen der offiziellen Kirche, dass sie sich immer stärker dafür einsetzen, die Bande mit dem Heiligen Stuhl zu festigen, während er die Bischöfe der Untergrundkirche bittet zu vergeben und »diejenigen, die falsch gehandelt haben«, wieder willkommen zu heißen; und alle lädt er ein, sich zur gemeinsamen Feier der Eucharistie zu treffen. Die Einheit der Kirche war während des Pontifikats Johannes Pauls II. geduldig vorbereitet worden; das Ergebnis dieser Bemühungen besteht darin, dass heute mehr als 85 % der Bischöfe der offiziellen Kirche mit dem Heiligen Stuhl versöhnt sind. Zum ersten Mal bezog sich das Schlusskommuniqué des Vatikan-Treffens über China im Januar 2007 auf die Gemeinschaft des Heiligen Stuhls mit »fast allen« chinesischen Bischöfen.
- ◆ In Konsequenz dieser Bekräftigung der Einheit hat der Papst bestimmte der Untergrundkirche gewährte Dispense in »harten Zeiten« (Weihe von Weihbischöfen ohne das Placet des Heiligen Stuhls)¹⁵ zurückgezogen, während er dem *Katholischen Bischofskollegium von China* die Anerkennung noch verweigert, weil es keinen Untergrundbischof als Mitglied hat und »Statuten« gelten, die »mit der katholischen Lehre nicht kompatibel sind.«¹⁶
- ◆ Nur in zweiter Linie wendet sich der Brief in einem freundlichen und höflichen Ton an die politischen Führer Chinas. Indem er seinen großen »Respekt« für sie zum Ausdruck bringt, möchte Benedikt XVI. sie über die Sendung der Kirche versichern, welche »nicht darin besteht, die Struktur des Staates oder der Verwaltung zu verändern«¹⁷. Aus diesem Grund zeigt er sich offen für eine wünschenswerte Normalisierung der diplomatischen Beziehungen. Zugleich insistiert er klar und deutlich auf dem Recht der Kirche, ihren Raum in der chinesischen Gesellschaft zu bestimmen und zwar »für das Wohl der chinesischen Katholiken« und »für alle Einwohner des Landes«, um so deren »spirituelle Energie« wieder

15 Vgl. *Brief des Heiligen Vaters Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, die Priester, die Personen des gottgeweihten Lebens und an die gläubigen Laien der katholischen Kirche in der Volksrepublik China*, 27.05.2007, Nr. 18 (s. den Brief oben in diesem Heft).

16 Vgl. ebd., Nr. 8.

17 Vgl. ebd., Nr. 4.

18 Diese Bemerkungen sind wichtig: »Daher hat auch die katholische Kirche in China die Sendung, nicht die Struktur oder Verwaltung des Staates zu ändern, sondern Christus, den Erlöser der Welt, den Menschen zu verkünden. [...] Sie kann und darf nicht sich an die Stelle des Staates setzen. Aber sie kann und darf im Ringen um Gerechtigkeit auch nicht

abseits bleiben.« (Vgl. ebd., Nr. 4).

19 Vgl. ebd., Nr. 9, Fußnote 43.

20 Vgl. ebd., Nr. 9.

21 Vgl. ebd., Nr. 7 und speziell Fußnote 36.

22 Für eine tiefere Analyse der Angelegenheit vgl. CERVELLERA, *Missione Cina* (wie Anm. 1), 209-227.

23 Vgl. www.asianews.it, 30. Juni 2007.

zu erwecken und die Gerechtigkeit gedeihen zu lassen.¹⁸ Aus diesem Grunde wünscht er die unangemessenen Eingriffe »in Sachen, die den Glauben und die Disziplin der Kirche betreffen« zu beenden und ruft den Staat stattdessen auf, die »authentische Religionsfreiheit« zu garantieren. Im Grunde wünscht der Papst China, ein wirklich moderner Staat zu werden, der die Konventionen der Vereinten Nationen, die er unterschrieben hat, auch respektiert.¹⁹

♦ *Bischofsernennungen* durch den Papst gehören zum Herzstück der katholischen Lehre und sind wesentlich für die Religionsfreiheit. Mit seiner typischen Offenheit gibt Benedikt XVI. zu, dass es immer möglich ist, eine »Vereinbarung« (accordo) über den Modus der Ernennung zu finden, da die Anerkennung der Bischöfe auch »zivile Folgen« hat²⁰, das letzte Wort aber beim Heiligen Stuhl liegt.

♦ Genau weil er die »unwiderruflichen Prinzipien« der Trennung von Kirche und Staat und des Schutzes der katholischen Lehre hochhalten möchte, sagte Benedikt XVI., dass die *Patriotische Vereinigung* inakzeptabel sei. Mit ihren Versuchen »der Unabhängigkeit, Autonomie, Selbstorganisation und demokratische Verwaltung der Kirche« riskiere sie die Existenz der katholischen Einheit.²¹ Diese ausdrückliche Sprache ist ein wichtiger Schritt. Nach unserer Information erwähnte der Brief in seinen frühen Fassungen keinen Namen. Der Papst und seine Mitarbeiter diskutierten ausführlich darüber, ob die *Patriotische Vereinigung* erwähnt werden solle oder nicht.

Der Brief erwähnt nicht die Frage der diplomatischen Beziehungen mit Taiwan. Denn die chinesische Regierung hat diese Angelegenheit immer auf die Liste der Voraussetzungen für jeden Dialog oder mögliche diplomatische Beziehungen gesetzt. Der Brief behandelt diese Frage nicht, da er vor allem geistlicher und nicht politischer Natur ist, aber auch, weil die Position des Heiligen Stuhls hinsichtlich der Beziehung mit Taiwan immer klar gewesen ist. Für den Vatikan ist diese Beziehung niemals ein Problem gewesen. Wenn es irgendeines Beweises bedürfte, dass der Bruch der Beziehungen mit Taiwan nur ein Vorwand war, dann die Erklärung, die Kardinal Sodano 1999 in diesem Punkt machte. In diesem Jahr erklärte der Staatssekretär der Welt, dass die Botschaft des Vatikan in Taipei faktisch diejenige sei, die vorher in Beijing ihren Sitz hatte, und dass der Vatikan vorbereitet, sie auf das Festland zurück zu verlegen, »nicht morgen, sondern heute Abend«. In der Tat war es Mao Zedong, der die Präsenz des Nuntius Antonio Riberi in der VR China verweigerte, als diese 1951 gegründet wurde. Erst 1952, nach vielem Hin und Her und Verspätungen, immer auf ein Zeichen aus Beijing wartend, zog sich Erzbischof Riberi eher zögernd nach Taiwan zurück. Und es ist kein Zufall, dass der Vatikan seit 1972 nur einen Geschäftsträger, aber keinen Botschafter in Taiwan unterhält.²²

5 Einheit und Mission der Kirche vor Diplomatie

Es ist bemerkenswert, dass die chinesische Führung auf so viel Takt und Präzision des Papstes bisher noch keinerlei offizielle Antwort gegeben hat. Wie Msgr. John Tong es ausdrückte, ist »der Ball nun im chinesischen Feld«.

Wahrscheinlich ist das Schweigen ein Zeichen der Spaltungen innerhalb der Führerschaft Chinas. Im Jahre 2007 konnte ich persönlich in Beijing diese Spaltung beobachten, als ich verschiedene Kommentare über den Brief Benedikts XVI. an die chinesischen Katholiken hörte.²³ Für Beamte des Außenministeriums war es »eine brillante Basis für den Dialog, ein klares und weises Dokument, das zeigt, dass der Papst China kennt«. Aber für Anthony Liu Bainian, Vizepräsident der *Patriotischen Vereinigung*, war es »ein schlechtes Dokument, das

die Unwissenheit des Papstes in chinesischen Angelegenheiten zeigt, ein anderer Versuch für die Kolonisierung der Kirche in China durch eine fremde Macht. «

Was immer der Fall sein mag, Beijing benutzte alle zur Verfügung stehenden Mittel, um zu verhindern, dass der Brief seine Adressaten erreicht, und optierte stattdessen für Treffen auf der regionalen Ebene mit Bischöfen und Priestern, um sie zu überzeugen, dass das Dokument »nicht gut war« und um das zu bremsen, was die Autoritäten als »Eindringen des Papstes und des Vatikan in China« definierten.²⁴ Die Straße der diplomatischen Beziehungen ist unleugbar noch lang, wobei das Haupthindernis von der chinesischen Seite kommt, da sie fortfährt, den Vatikan und den Heiligen Stuhl als eine fremde Macht anzusehen und nicht als eine religiöse und geistliche Organisation. Der Heilige Stuhl ist nicht entmutigt und wartet nicht auf die Einrichtung diplomatischer Beziehungen, um seine Gemeinschaft mit der Kirche Chinas zu bekräftigen. Denn in all diesen Jahren hat der Heilige Stuhl seine Bande mit den lokalen Bischöfen gestärkt und offizielle und Untergrundgemeinden gedrängt, gemeinsam auf der pastoralen Ebene zusammen zu arbeiten. Dies hat großen Erfolg gehabt, da viele offizielle Bischöfe nun so eng wie möglich den Direktiven des Vatikan folgen und sich so weit wie möglich den Versuchen der *Patriotischen Vereinigung*, die Kirche zu kontrollieren, widersetzen. Seinerseits hat der Vatikan auch den Untergrundbischöfen geraten, solange die Religionsfreiheit nicht in irgendeiner beträchtlichen Weise berührt sei, könnten sie versuchen, die Anerkennung der Regierung zu erlangen, ohne der *Patriotischen Vereinigung* beizutreten. In einigen Fällen haben Bischöfe genau dies versucht, aber nur, um gegen die Mauer zu stoßen, die von der *Patriotischen Vereinigung* und dem Ministerium für religiöse Angelegenheiten errichtet wurde.

Seit 2005 ist der Heilige Stuhl in der Lage, die Wahl von offiziellen Bischöfen zu beeinflussen. Die Bischöfe von Shanghai, Xian, Guangzhou, Guizhou, Hohhot und Beijing wurden nach vatikanischen Hinweisen ernannt. Oft wurde gesagt, sie seien in gemeinsamer Übereinstimmung (*di commune accordo*) zwischen China und dem Heiligen Stuhl geweiht worden. Faktisch existiert keine formelle Übereinkunft. Obwohl die Wahlprozeduren für Bischöfe belassen wurden, hat Rom sichergestellt, dass die Mitglieder des Auswahlkollegiums wissen, welche Kandidaten vom Heiligen Stuhl unterstützt werden. Bisher hat die Regierung nicht in diesen Prozess interveniert, vielleicht aus der Furcht heraus, dass jede Aktion ihrerseits präolympische Kritik und Unruhe hätte hervorbringen können.

Niemand weiß, was nun geschehen wird, nachdem die Olympischen Spiele Geschichte sind. Es ist möglich, dass die Regierung mit dieser Methode fortfährt, um größere Spannungen zu vermeiden. In diesem Fall muss sie die *Patriotische Vereinigung* (und Sektoren der staatlichen Verwaltung der Religionsangelegenheiten) im Zaum halten, die durch ihren Machtverlust gegenüber den Bischöfen zunehmend frustriert sind und stattdessen wieder lieber eine Gruppe patriotischer Bischöfe installieren möchten (was sie 2006 zu tun versuchten, als sie illegitime Weihen vornahmen).

Welche Zeichen auch immer wir in diesen Tagen beobachten, sie sehen nicht gut aus. Katholiken in China befürchten, dass die Regierung die Verfolgung verstärken und mehr Untergrundkatholiken in Arrest nehmen wird, um der offiziellen Kirche zu signalisieren, dass der einzige Weg zum Überleben darin besteht, sich der *Patriotischen Vereinigung* total zu unterwerfen. Andererseits verlangt der Vatikan zweifelsohne eine mentale Revolution, wenn er von der Regierung in Beijing die volle Anpassung an die Trennung von Kirche und Staat fordert. Zu akzeptieren, dass Individuen jenseits der Reichweite des Staates über einen

²⁴ Vgl. www.asianews.it, 9. Oktober 2007.

bestimmten Grad an Freiheit verfügen, bedeutet einen größeren Bruch mit den Traditionen des konfuzianischen, kaiserlichen und kommunistischen China. Wenn der Papst in seinem Brief für Raum in der Zivilgesellschaft plädiert, wo der »Kampf für Gerechtigkeit« stattfinden kann, nähert er sich in den Augen Beijings zu nahe den Positionen der Aktivisten für Demokratie und Menschenrechte, die zunehmend zum Schluss kommen, das Christentum sei die wahre Basis für Personwürde und Menschenrechte.

Zusammenfassung

Seit dem Tod Maos im Jahr 1976 und Deng Xiaopings Aufstieg an die Macht hat der Heilige Stuhl permanent Signale nach China ausgesandt, um diplomatische Kanäle zu öffnen und Beziehungen zwischen der Regierung des Landes und der Kirche in China herzustellen. Der Beitrag geht den wichtigsten Phasen dieser Beziehungen nach, zeigt Chinas schizophrene Haltung gegenüber dem Vatikan auf, betont den Wert der Religionsfreiheit, würdigt den Brief Benedikts XVI. an die Katholiken Chinas und betont schließlich, dass Einheit und Mission der Kirche vor Diplomatie stehen.

Summary

Since Mao's death in 1976 and Deng Xiaoping's rise to power, the Holy See has constantly sent out signals to China to open diplomatic channels and to establish relationships between the government of the country and the church in China. The article investigates the most important phases of these relationships, shows China's schizophrenic conduct towards the Vatican, emphasizes the value of religious freedom, acknowledges the letter of Benedict XVI to Chinese Catholics, and stresses in conclusion that the unity and mission of the church come before diplomacy.

Sumario

Desde la muerte de Mao 1976 y la ascensión de Deng Xiaoping al poder, la Santa Sede no ha cesado de enviar señales a China ni de abrir canales diplomáticos para poder establecer relaciones entre el gobierno del país y la Iglesia en China. El artículo analiza las fases más importantes de dichas relaciones, muestra la postura esquizofrénica de China frente al Vaticano, recalca el valor de la libertad religiosa, valora la Carta de Benedicto XVI a los católicos chinos y acentúa finalmente la primacía de la unidad y de la misión de la Iglesia sobre la diplomacia.

Jesus Christus und die Gestalt seines Angesichts im chinesischen Kontext

Ein Überblick

von Roman Malek SVD

Even though there is one Jesus of Nazareth,
are there not many »Christ« in the history of Christianity?
Choan-seng Song

1 Einführende Bemerkungen¹

Die Frage nach Jesus Christus, dem Erlöser, ist zweifelsohne die entscheidende Frage für das christliche Selbstverständnis und die christliche Verkündigung. Sie wird seit urchristlichen Zeiten immer wieder gestellt und unterschiedlich – je nach dem Kontext – beantwortet. Wer ist Jesus von Nazareth bzw. Jesus der Christus für die Chinesen? »Was für ein Ding ist Jesus?« *Yesu shi shenme dongxi?* – fragte man in China.² Wie stellten die Missionare, die aus unterschiedlichen abendländischen Kontexten und Epochen kamen, den Chinesen in ihrem jeweiligen Kontext Jesus Christus vor? Was dachten die Chinesen über diesen »westlichen« Erlöser Jesus? Welches Gesicht gaben sie ihm, sei es als dem geglaubten Erlöser oder auch als dem abgelehnten »Fremden« und »Barbaren«?

Die chinesischen Antworten auf diese Fragen stammen aus unterschiedlichen Epochen der Geschichte und befinden sich in recht unterschiedlichen Kontexten. Die Gewänder, mit denen man Jesus in China jeweils bekleidete, sind sehr bunt und vielgestaltig und

¹ Abkürzungen: *CFJC*: Roman MALEK SVD (Ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, Volume 1, Sankt Augustin/Nettetal 2002; Volume 2, ebd. 2003; Volume 3a, ebd. 2005; Volume 3b, ebd. 2007. Abgekürzt als *CFJC* 1-3ab. *CFJC* 4 und 5 befinden sich in Vorbereitung. *HCC: Handbook of Christianity in China*. Volume One: 635-1800, ed. by Nicolas STANDAERT, Leiden 2001.

² So z. B. der chinesische Intellektuelle ZHU Zhixin (1885-1920) in seinem Artikel *What is Jesus?* der 1919 in der *Minbao* (Nationalzeitung) erschienen ist. Englische Übersetzung siehe *CFJC* 3a, 1197-1207.

³ *Jesus, the Crucified People*, Minneapolis 1996, ix.

⁴ Siehe hierzu u. a. U. Kya THAN (Ed.), *Asians and Blacks*. Theological Challenges, Bangkok 1973; Douglas

J. ELWOOD (Ed.), *What Asian Christians are Thinking*, Quezon City 1976; Hans WALDENFELS, Modelle christlicher Soteriologie in außereuropäischem Kontext, in: *ZMR* 71 (1987) 4, 257-278; Rasiah S. SUGIRTHARAJAH (Ed.), *Asian Faces of Jesus*, Maryknoll, NY 1993; Volker KÜSTER, *Die vielen Gesichter Jesu Christi*. Christologie interkulturell, Neukirchen-Vluyn 1999; Georg EVERS, *Heutige Christologien in Asien*, in: *NZM* 55 (1999) 297-311 (mit zahlreichen Literaturhinweisen).

⁵ *Chine et christianisme*. Action et réaction, Paris 1982. Dieses Werk wurde ins Englische, Italienische und Chinesische übersetzt. Im Institut Monumenta Serica wird gegenwärtig eine neue deutsche Ausgabe dieses Werkes vorbereitet.

⁶ In *Sino-Western Cultural Relations Journal* 20 (1998) 34-48. Siehe auch DIES., *Warum kam Christus nicht bis nach China? Das Problem der Inkarnation in der kontextuellen Theologie der alten Chinamission*, in: G. RISSE u. a. (Hg.), *Wege der Theologie*. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels, Paderborn 1996, 889-898.

⁷ *Preaching Christ in Late Ming China*. The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni, Taipei/Brescia 1997.

⁸ Siehe Gianni CRIVELLER, *Dialogues on Jesus in China*: (1) *A Missionary in Dialogue*, in: *Tripod* 20 (2000), No. 115, 35-38; (2) *Why did the Gospel arrive so late in China?* in: ebd., No. 116, 52-54; (3) *Why was Jesus not born in China?* in: ebd., No. 117, 44-47;

die Faszination der Person Jesu scheint bis heute ungebrochen, so dass man mit dem chinesischen Theologen Choan-seng Song sagen kann: »Jesus' light has burned on and has ignited countless new lights in the world, becoming the source of courage and hope to millions and millions of people during the past two millennia.«³

Es gibt zwar zahlreiche Publikationen, die sich mit dem Jesus-Verständnis im außereuropäischen Kontext, näherhin in den einzelnen asiatischen Ländern beschäftigen,⁴ die Literatur, die spezifisch der Frage nach dem chinesischen Antlitz Jesu Christi nachgeht, ist allerdings nicht sehr umfangreich und vielfältig. *Christus kam bis nach China* lautet der (inadäquate) deutsche Titel des berühmten Werkes von Jacques Gernet.⁵ »Did Jesus Christ really come to China?« fragt Claudia von Collani in einem ihrer Aufsätze.⁶ *Preaching Christ in Late Ming China* ist der Titel eines Werkes von Gianni Criveller PIME.⁷ Von demselben Autor stammt eine Artikelreihe in der Hongkonger Zeitschrift *Tripod* unter dem Titel »Dialogues on Jesus in China«, die sich auf die von dem Jesuitenmissionar Giulio Aleni (1582-1649) geschriebenen Texte konzentriert.⁸ *Le Christ chinois* ist der Titel eines Buches, das Benoît Vermander SJ vom Taipei Ricci Institute herausgegeben hat und in dem verschiedene, insbesondere moderne Gesichter Jesu vorgestellt werden.⁹ In den westlichen christologischen Arbeiten ist gelegentlich von dem asiatischen, inklusive chinesischen Jesus-Verständnis die Rede. Als Beispiel sei das von Hermann Dembowski und Wolfgang Greive herausgegebene Werk *Der andere Christus* genannt.¹⁰ Die meisten der bisherigen Beiträge über Jesus in China sind missionshistorischer, literaturwissenschaftlicher, kunsthistorischer und allgemein theologischer Natur.¹¹

In China selbst, wie die Nachforschungen gezeigt haben, gibt es zahllose größere und kleinere Werke biblischer, apologetischer, katechetischer, liturgischer, allgemein theologischer, literarischer und künstlerischer Natur zu Jesus Christus, die in den bisherigen sinologischen und missionshistorischen Bearbeitungen zwar zur Kenntnis genommen wurden,¹² doch merkwürdigerweise zumeist unbearbeitet blieben. Ein umfassendes Werk über die mannigfaltigen Gesichter und Bilder Jesu in China, das die sinologischen, missionshistorischen, theologischen und kunsthistorischen Aspekte vereinigt, war bisher ein Desideratum.

Nachdem die Erforschung des Christentums in China in den letzten Jahren intensiviert wurde und Veröffentlichungen vornehmlich zu den verschiedenen Dimensionen

(4) Why was the Incarnation not mentioned in the Chinese Classics? in: ebd., No. 118, 39-42; (5) Did the Incarnation lower the dignity of the Lord of Heaven? in: ebd., No. 119, 70-73; (6) Where are we from? Where are we going? in: ebd., No. 120, 53-55; (7) Why was Jesus not the son of the emperor? in: ebd., 21 (2001), No. 122, 51-54; (8) Our Great Father-Mother, in: ebd., No. 123, 72-75; (9) Why Did Jesus Have to Suffer? in: ebd., 22 (2002), No. 125, 56-62; (10) Is Jesus a Sage Like Confucius and Mencius and other Chinese Sages? in: ebd., No. 126, 57-60; (11) Jesus, Buddha and Religious Pluralism, in: ebd., No. 127, 50-53; (12) Jesus and Buddha, in: ebd., 23 (2003), No. 128, 42-46.

9 *Le Christ chinois*. Héritages et espérance, Paris 1998.

10 *Der andere Christus*. Christologie in Zeugnissen aus aller Welt, Erlangen 1991.

11 Alle erfassbaren chinesischen Werke über Jesus sowie westliche Bearbeitungen und Hinweise auf die chinesischen Gesichter und Bilder Jesu sind von R. Malek in der annotierten Bibliographie *Jesus Christ in the Chinese Context*. An Annotated Preliminary Bibliography zusammengestellt worden, die in Band 4 des Sammelwerkes *CFJC* enthalten sein wird (in Vorbereitung).

12 Darauf weisen vor allem die Bibliographien von Joseph DEHERGNE SJ, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Rom/Paris 1973 und *Catéchismes et catéchèse des Jésuites de Chine de 1584 à 1800*,

in: *Monumenta Serica* 47 (1999) 397-478, sowie diverse Kataloge hin. Im *HCC* findet man in den Indices keine selbständigen Hinweise weder auf Gott noch auf Jesus Christus, obwohl verschiedene Texte, die Gott und Jesus Christus (die in den Schriften der Jesuiten und katholischen Konvertiten meistens mit dem Begriff *Tianzhu*, »Herr des Himmels«, wiedergegeben werden) betreffen, im Werk oft genannt werden. Die Stichworte »Gott« und »Jesus« findet man ausschließlich unter dem Stichwort »Theologie«. Die Angaben über die relevanten chinesischen Werke sind jetzt auch im Internet abrufbar und zwar in der von N. Standaert und Ad Dudink an der K. U. Leuven erstellten *Chinese Christian Text Database* (zu finden unter CCT Database).

der Geschichte des Christentums in China vorliegen, schien es angebracht, detaillierter die Gestalt des »fremden«, »westlichen« Jesus aus chinesischer Perspektive wie das des »chinesischen Jesus« aus westlicher Sicht nachzuzeichnen. So ist das Werk CFJC entstanden, das dem vorliegenden Artikel als Grundlage dient, um die chinesischen Gesichter und Bilder Jesu Christi vorzustellen und der Rezeption dieser zentralen christlichen Idee in China nachzugehen. Gibt es etwas »spezifisch Chinesisches« am Jesus-Verständnis in China? Wenn ja, was ist das? Welchen Beitrag kann es zum Verständnis Jesu und des Christentums überhaupt leisten? Es wird also versucht, »den unergründlichen Reichtum Jesu Christi« (Eph 3,8) und die »Gestalt seines Angesichts« (Lk 9,29) im Spiegel Chinas wenigstens ein wenig aufscheinen zu lassen.

Wer ist also Jesus für China und die Chinesen, für wen halten sie ihn? Wie wurde er in China verkündet und rezipiert? Als Jesus von Nazareth, als Jesus der Christus, als Sohn Gottes und Erlöser der Menschheit, als »Fremder« und »Barbar«, als der »Gefangene« oder Gegner des Konfuzius, des Laozi oder des Buddha, als Rebell oder Revolutionär, als vorbildliche Person – der »edle Mensch« (*junzi*)? Wie erscheint sein Antlitz in der chinesischen Geschichte, beginnend mit dem »Nestorianismus« (eigentlich die Kirche des Ostens, in China »Religion des Lichtes«, *jingjiao*, genannt) im 7.-9. Jh., über die Franziskanermission des 13. und 14. Jahrhunderts, die alte Chinamission der Jesuiten und anderer Orden am Ende des 16., im 17., 18. und am Anfang des 19. Jhs., dann über die politisch verwickelte »koloniale« Missionsgeschichte seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis hin zur »Befreiung« (*jiefang*) im Jahre 1949 und danach? Welches waren die Gesichter und Bilder Jesu in der in China verkündeten Theologie sowie in der pastoralen und liturgischen Praxis? Wie sieht sein Gesicht und Bild bei den chinesischen Konvertiten oder in der chinesischen Kritik des Christentums, bei den nichtchristlichen Gelehrten aus? Wie ist sein Bild heute, in den bedrängten christlichen Kirchen und bei den Intellektuellen oder aber den vielen christlichen Sekten, die es inzwischen in China überall gibt? Wie hat Jesus Christus China überhaupt beeinflusst? Ist vielleicht die »chinesische Revolution« ohne ihn und seine Botschaft gar nicht denkbar? Wie und in welchen Bereichen hat sich sein Bild verselbständigt, losgelöst von der kirchlichen Verkündigung, und eine andere Dimension erreicht, z. B. in der antichristlichen Polemik oder in der chinesischen Literatur und Kunst? Choan-Seng Song sagt in Bezug auf die Kunst: »In Asian works of art it seems that God comes to the people in more and more recognizable forms. [...] the Word became flesh, not just in Bethlehem two thousand years ago, but *now* in Asia. [...] The incarnation has become transposed in Asian Christian art.«¹³

13 Choan-Seng SONG, *The Compassionate God. An Exercise in the Theology of Transposition*, London 1982, 4.

14 Siehe hierzu Hu Hsien CHIN, *The Chinese Concepts of »Face«*, in: *American Anthropologist* 46 (1944) 45; CHENG Chung-ying, *The Concept of Face and Its Confucian Roots*, in: *Journal of Chinese Philosophy* 13 (1986) 334f.

15 CHENG, *Concept of Face* (wie Anm. 14), 329.

16 *Das Antlitz Chinas*. Die Autobiographische Selbstdarstellung in der chinesischen Literatur von ihren Anfängen bis heute, München/Wien 1990.

17 Siehe *Totalität und Unendlichkeit*. Versuch über die Exteriorität [*Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité, Den Haag 1961]. Übersetzt von Wolfgang Nikolaus KREWAN, Freiburg/München 2002, 63, 87 u. a.

18 *Mengzi* VIIA₂₁. Zit. nach Richard WILHELM, *Mong Dsi (Möng-ke)*, Jena 1921, 161. In der Fußnote bemerkt Wilhelm, dass der Schluss dieses Fragmentes wörtlich folgendermaßen lautet: »Ihre äußere Erscheinung erscheint milde im Antlitz, strömt über im Rücken und wirkt auf die vier Glieder. Den vier Gliedern braucht nichts gesagt zu werden, und doch verstehen sie.«

19 Den Wortlaut siehe www.vatican.va unter: Archiv der Päpste, Johannes Paul II., Botschaften 1999.

20 Aloysius PIERIS, *Hat Christus einen Platz in Asien? Ein umfassender Überblick*, in: *Concilium* 29 (1993) 2, 120. Dieser Artikel erschien auch im Sammelwerk desselben Autors *Feuer und Wasser*, Freiburg i. Br. 1994, 15-33.

21 PIERIS, *Hat Christus einen Platz in Asien?* (wie Anm. 20), 127f.

Wenn im Folgenden das in der chinesischen geistigen Tradition ungemein wichtige Wort »Gesicht« benutzt wird, so sind damit auch das »Antlitz« und die Idee der »Ikone« gemeint. Im Chinesischen gibt es für »Gesicht« mehrere Entsprechungen: *mianrong*, *miankong*, *mianmao*, *mianmu*, *mianpang*, oder aber *lian* (»physical face«), *mian* (»honorific face«) und *xingxiang* (»manifestation«, »enfacement«) – Begriffe, die bei den Chinesen viele Assoziationen hervorrufen.¹⁴ Das Gesicht ist nach chinesischem Verständnis »what presents a person, it is the presentation by means of which a person stages his social existence and communicates its meaningfulness [...] it presents the identity as well as the individuality of a person«. Auf diese Weise ist das Gesicht »the unmistakable clue to one's personal uniqueness and provides the basis of the identity of a person«. ¹⁵ Der Münchener Sinologe Wolfgang Bauer (1930-1997) sagt hierzu, »dass das Gesicht im Gegensatz zu den bekleideten Körperteilen – Haut und Kleid zugleich [ist], es muß das Innere gleichzeitig offenbaren und verhüllen, und in dieser Doppelfunktion steht es sinnbildhaft auch für die Doppelfunktion des Menschen in der Gesellschaft. Das Gesicht wird gewissermaßen von außen ebenso betrachtet wie von innen, der einzelne gehört nicht nur sich selbst allein, sondern genauso seiner Umgebung, und zwar um so mehr, je näher er ihr steht: Er kann und darf darüber nur in einem begrenzten Maße verfügen«. ¹⁶

Im Hinblick auf die Gesichter Jesu in China ließe sich nach Emmanuel Lévinas auch sagen, dass das Gesicht oder Antlitz »eine lebendige Gegenwart« ist, es ist »Ausdruck« und es »spricht«: »Die Manifestation des Antlitzes ist schon Rede«. ¹⁷ Beschreibung eines solchen Verständnisses von Gesicht findet man bereits bei dem Philosophen Mengzi (370-290 v. Chr.), der über den *junzi*, also den »konfuzianischen« edlen Menschen, sagte: »Worin der Edle sein eigentliches Wesen sieht, das ist Liebe und Pflicht und Ordnung und Weisheit. Die wurzeln im Herzen, und die Wirkungen, die sie nach außen hervorbringen, zeigen sich in der milden Heiterkeit seines Gesichts, in der Würde, die man ihm selbst von hinten ansieht, und der ganzen Art seiner Bewegungen. Er braucht seine Bewegungen nicht vorher einzuüben, und doch drücken sie sein Inneres aus.« ¹⁸

2 Versuche, Jesus Christus, dem christlichen Erlöser, in China ein Gesicht zu geben

Die Botschaft von Jesus, dem Messias und Erlöser, wurde nach China gebracht, als der Großteil Europas und der restlichen Welt sie noch gar nicht kannte, nämlich in der Tang-Zeit, um das Jahr 635 – daran erinnerte Papst Johannes Paul II. in seiner Botschaft an das chinesische Volk vom 8. Dezember 1999. ¹⁹ Seit der Tang-Zeit also gab es unterschiedliche Versuche der Verkündigung der Botschaft von Jesus Christus. Der Theologe Aloysius Pieris unterscheidet drei »Christusse«, die im Laufe der Geschichte auf Asiens und Chinas Gefolgschaft Anspruch erhoben haben: (1) den eurokirchlichen Christus der offiziellen römischen Kirche; (2) den nichtwestlichen Christus der Gelehrten und Intellektuellen; (3) den wirklich asiatischen (bzw. chinesischen) Christus. Über die beiden ersten »Christusse« schreibt er: ²⁰ »Der Christus der offiziellen (römischen) Kirche ist nicht nur europäisch, sondern auch klerikal-kirchlich, d. h. er ist eine schwerfällige Körperschaft, ein Leib, der den Blick auf sein eigenes Haupt, welches Jesus ist, verstellt. Der nichteuropäische Christus der asiatischen Elite aber leidet an dem anderen Extrem, nämlich daran, daß er unkirchlich ist; er ist ein Haupt ohne Leib, ein verstümmelter Jesus, der vom ganzheitlichen Christus abgetrennt ist.« ²¹

Allen diesen »Christussen« kann man in China begegnen. Es gibt aber in der Geschichte der Christenheit in China auch den »inkluisiven« und »aggressiven« Jesus der Christen; es gibt Jesus als »unvernünftige«, »unverständliche« (fremde) »Person«, Jesus Christus am Kreuz (ein »Skandal«) und Jesus als Freund, Bruder, Bodhisattva oder als das inkarnierte *Dao*. Der »chinesische Jesus Christus« hat also viele Gesichter (*mianrong*), die sich in seinen vielfältigen Bildern (*xingxiang*) manifestieren.

Die ganze Geschichte des Christentums in China war im Grunde ein Konflikt zweier Missionsstrategien, in denen sich diese verschiedenen Gesichter Jesu widerspiegeln.²² Die eine Strategie definierte die Verkündigung des Christentums als die Aufgabe, auf die eine oder andere Weise Jesus Christus einen Platz in China zu verschaffen. Die andere versuchte die Konsequenzen daraus zu artikulieren, dass Jesus Christus als derjenige erkannt und verkündigt wird, der eigentlich keinen Platz in China hat, weil er z. B. nicht in China geboren wurde, also ein »Fremder« und »Barbar« sei.²³

Betrachtet man diese konkurrierenden Strategien vor dem Hintergrund der chinesischen Missionsgeschichte bzw. der einzelnen Epochen der Geschichte des Christentums in China, so wird man feststellen, dass sich dieser Konflikt in allen Epochen wiederholt: 1) in der Tang- und Yuan-Zeit, 7.-9. Jh. und 12.-14. Jh., mit dem »Nestorianismus« und Manichäismus sowie der so genannten Franziskanermission unter den Mongolen; 2) in der Ming- und Qing-Zeit, Ende des 16. Jh. bis zum 18. Jh., mit der »alten Chinamission« der Jesuiten und anderer Orden, mit dem Ritenstreit sowie dem Verbot und der Verfolgung des Christentums; 3) in der modernen Zeit, die herkömmlicherweise mit dem Taiping-Aufstand (1850-1864), mit den »Ungleichen Verträgen« und den neuzeitlichen protestantischen und katholischen Missionen des 19. und 20. Jh. verbunden wird, und schließlich 4) in der Gegenwart, d. h. insbesondere in der Zeit nach der Gründung der VR China im Jahre 1949, wobei hier noch die Zeit vor und nach der so genannten »Kulturrevolution« (1966-1976) zu unterscheiden wäre.

2.1 Die Tang- und Yuan-Zeit

Von den angeblich über 530 »nestorianischen« Schriften sind nur wenige übrig geblieben. Diejenigen aber, die noch existieren, zeugen davon, in welchem hohem Grad die Theologie der ostsyrischen Kirche im damaligen China inkulturiert war, was wohl auch auf die geistige Atmosphäre am Anfang der Tang-Zeit zurückzuführen ist: China befand sich in einer Blütezeit, die Kultur stand auf hohem Niveau, alle Lehren waren zunächst willkommen. Von den erhaltenen »nestorianischen« Texten sprechen die meisten über Jesus, den Messias. Es sind u. a. folgende Schriften, die die erste sino-christliche Christologie verdeutlichen: 1. Die *Sūtra über Jesus den Messias*. In diesem Sūtra, entstanden um 635 und entdeckt unter den

²² Formuliert in Anlehnung an PIERIS, Hat Christus einen Platz in Asien? (wie Anm. 20), 128.

²³ Der chinesische Theologe SONG (*Jesus, the Crucified People* [wie Anm. 3], ix) stellt beispielsweise die Frage: »Did Jesus, born in Palestine two thousand years ago, expect his influence to go beyond the land of his birth and his impact to long outlive him? The answer is probably No.«

²⁴ Es gibt inzwischen einige Übersetzungen dieser Texte in verschiedenen Sprachen. Die bisher

beste englische Übersetzung der nestorianischen Texte stammt von dem japanischen Gelehrten P. Yoshirō SAEKI (1871-1965), *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo 1951. Mit den oben erwähnten Texten und ihrem Kontext sowie den theologischen Implikationen beschäftigen sich u. a. Yves RAGUIN (1912-1999), *China's First Evangelization by the 7th and 8th Century Eastern Syrian Monks. Some Problems Posed by the First Chinese Expressions of the Christian Traditions*, in: *CFJC* 1, 159-179,

und Steve ESKILDSEN, *Christology and Soteriology in the Chinese Nestorian Texts*, in: ebd., 181-218, der sich auch mit einigen der Übersetzungen von Saeki kritisch auseinandersetzt. Alle Autoren weisen auf die terminologischen Verbindungen des Nestorianismus mit dem Daoismus und Buddhismus hin. Siehe hierzu auch Roman MALEK (Ed.), *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin/Nettetal 2006, mit einer umfangreichen Bibliographie zum Thema.

buddhistischen Texten in Dunhuang, wird im geschichtlichen Teil über die Geburt und das Wirken Jesu, des Messias, berichtet. 2. *Abhandlung über den Herrn des Alls*; in diesem Text, der um 640 entstanden ist, wird über Leben und Sterben Jesu, von der Sünde Adams und der Heilstat Jesu, vom Tod und von der Auferstehung Jesu, von seiner Himmelfahrt und seiner Bedeutung für die Welt berichtet. Jesus wird hier als Messias und Sohn des Herrn des Alls bezeichnet. 3. *Die Sūtra über die geheimnisvolle Ruhe und Freude*. In diesem Sūtra, das um das Jahr 780 entstanden ist, wird Jesus als »Messias, der unvergleichliche und einzigartige (Herr) der Ewigkeit« verstanden, er ist der »höchste Herr«. Im Abschnitt »Von der Heilstat Gottes« gibt es einen Hymnus auf den »einzigartigen Herrn«. 4. In dem *Hymnus zur Ehre der Heiligsten Dreifaltigkeit* aus dem 8. Jh. finden sich einige Abschnitte über Jesus. 5. *König Messias*, ein syrischer Text aus Gaochang, ist Jesus, dem Herrscher und Erlöser gewidmet. Selbstverständlich berichtet auch die so genannte »nestorianische Stele« von Xi'an, die nach eigener Angabe im Jahre 781 entstanden ist, über Jesus. Er wird hier als »die geteilte Person unserer Dreieinigkeit, der leuchtende und verehrungsvolle Messias« bezeichnet. »Die geteilte Person erschien auf Erden, versöhnend und erlösend ohne Grenzen.«²⁴

Wenn von Jesus gesagt wird, dass er »das Boot der Barmherzigkeit« zum Himmel »rudert«, wenn er gebeten wird, in ihm die Menschen »über die feuerleuchtende Sonne am Himmel hinüberzubringen«, wenn seine Kreuzigung als das »Aufhängen einer leuchtenden Sonne am Himmel« beschrieben wird, dann sind das alles Bilder, die im chinesischen Mahāyāna-Buddhismus ihre Entsprechungen haben. Der Buddha, die *buddhas*, *devas*, Dämonen, *arhats* und Engel werden in diesen Texten nicht nur häufig erwähnt und mit Namen genannt, die der buddho-daoistischen Terminologie entnommen sind, sondern auch in Beziehung zur christlichen Lehre gebracht. Und in der »nestorianischen Stele« wird Jesus-*Logos* als das *Dao* bezeichnet.²⁵ Dass man zu dieser Zeit des kulturellen und religiösen Pluralismus keine Bedenken hatte, die christliche Lehre in Begriffen zu verkündigen, die dem Buddhismus bzw. dem Daoismus entlehnt waren, ist hier besonders hervorzuheben.²⁶

»Jesus« wird in den »nestorianischen« Texten, ebenso wie »Christus« transkribiert: *Yishu* und *Mishihe* (Messias); gelegentlich findet sich die Bezeichnung »der Herr des Weltalls«. Die Dreieinigkeit wird als *sanyi* (drei-eins) bezeichnet. Das Kreuz wird im Jesus-Sūtra, entsprechend etwa Apg 5,30 u. a. (»Holz«), mit »Baumstamm« (*mu*), aber auch allgemein mit »Zehner (+)-Zeichen« (*shizi*) wiedergegeben. Noch um 1300 hießen die christlichen Klöster in China »Zehner-Zeichen-Klöster«.²⁷ Eine Inschrift aus dem Jahre 1281 berichtet, dass die »Nestorianer« das Kreuz in ihren Häusern aufstellten, in ihre Kirchen malten, an ihren Köpfen trugen und an ihre Brust hängten.²⁸ Im starken Kontrast zur Rolle des Kreuzes in der Tang-Zeit steht natürlich die Problematik des Kreuzes in der Jesuitenmission der Ming- und Qing-Zeit, die im Folgenden noch angesprochen wird.

25 Siehe hierzu u. a. Gerhard ROSENKRANZ, *Die älteste Christenheit in China in den Quellenzeugnissen der Nestorianer-Texte der Tang-Dynastie*, Berlin-Steglitz 1938; Paul PELLLOT, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*. Ed. with Supplements by Antonino FORTE, Kyoto/Paris 1996. 26 Hierauf weisen Gunner B. MIKKELSEN in seinem Beitrag »Quickly guide me to the peace of the Pure Land«: Christology and Buddhist Terminology in the Chinese Manichaean *Hymnscroll*, in: *CFJC* 1,

219-242, sowie Hans-Joachim KLIMKEIT, Jesus' Entry into Parinirvāna. Manichaean Identity in Buddhist Central Asia, in: ebd., 243-257, auch im Kontext des tangzeitlichen Manichäismus hin. Zur Entsprechung *logos* – *Dao* siehe den Beitrag von Joseph H. WONG OSBCam., Tao – Logos – Jesus. Lao Tzu, Philo, and John Compared, in: *CFJC* 1, 87-125.

27 Zu den »Zehner-Zeichen-Klöster« siehe u. a. Georg SCHURHAMMER SJ, Der »Tempel des Kreuzes«, in: *Asia Major* 5 (1928-1930) 247-255.

28 Die Rolle des Kreuzes in einem breiteren ideengeschichtlichen Kontext bespricht Hans-Joachim KLIMKEIT in seinem Beitrag: Das Kreuzessymbol in der zentralasiatischen Religionsbegegnung. Zum Verhältnis von Christologie und Buddhologie in der zentralasiatischen Kunst, in: *CFJC* 1, 259-283.

Insgesamt ist über die chinesischen Schriften der ostsyrischen Kirche zu sagen, dass sich die Verkünder darum bemüht haben, das Evangelium substantiell zu wahren, dieses aber in buddhistischen und daoistischen Modellen artikulierten, so dass Jesus, der Erlöser, zu einem volksreligiösen Buddha-Messias wurde. Symbolisch dargestellt wird diese frühe Synthese in den so genannten »nestorianischen Kreuzen« (ohne den Korpus), deren Basis eine Lotosblume ist: »Christ and the Buddha embracing each other«.²⁹ (Siehe *Abb. 1*). Im 19. Jh. wählte der protestantische Missionar Karl L. Reichelt (1877-1952) das Symbol des Kreuzes in der Lotusblume als ein Kennzeichen des von ihm gegründeten Zentrums für den Dialog des Christentums mit dem Buddhismus, Daofengshan (heute in Hongkong)³⁰ und erst am Ende des 19. und im 20. Jh. wird in den Übersetzungen der Hl. Schrift *logos* erneut als *Dao* wiedergegeben.³¹

Die ostsyrischen Christen haben sich – wie die frühen Christen – in der bildlichen Darstellung ihres Glaubens auf das Chiffre des Kreuzes und des Lotus beschränkt oder sich an die Metapher Jesu Christi als Messias und Licht gehalten. (Interessante und einander ergänzende Gesichter und Bilder Jesu aus der Tang-Zeit finden sich allerdings auch im chinesischen Manichäismus.³²) Das erste bekannte Gesicht Jesu in China von der Tang- bis zur Yuan-Zeit war also der »buddho-daoistische Messias« der ostsyrischen Kirchengemeinschaft, die vom 6. bis zum 9. Jh. in China eine Blütezeit erlebte. Aloysius Pieris nennt diesen Versuch »Inreligionisation« (im Unterschied zu Inkulturation).³³ Beim nestorianischen Experiment sehen wir, schreibt Pieris, »wie eine metakosmische Religion (das Christentum) eine neue asiatische Identität inmitten des Idioms und des Ethos einer anderen metakosmischen Religion entwickelt«. So war die christliche Soteriologie zum ersten Mal im Begriffsrahmen der buddhistischen bzw. daoistischen Weltsicht neuformuliert worden, indem das *Dao*- bzw. das Buddha/Avalokitesvara/Guanyin-Modell dazu verwendet wurde, eine »buddho-daoistische Christologie« zu entwickeln. Um die Originalität dieses Experiments würdigen zu können, meint Pieris, »muß man es auf dem Kontrasthintergrund des Synkretismus der Manichäer sehen, welche die Person Jesu in einem Dickicht von buddhistischen Bezeichnungen und Begriffen verschwinden ließen«.

Wenn die Zeit des »buddho-daoistischen Christus« nicht länger dauerte als etwa zwei Jahrhunderte, so war dies nicht irgendwelchen kirchlichen Interventionen zuzuschreiben, sondern dem im Jahre 845 vom chinesischen Kaiser verfügten Verbot aller »fremden Religionen«, zu denen sowohl der Buddhismus als auch das Christentum, der Manichäismus und Zoroastrismus (die »Feuerreligion«) gehörten. Daher haben wir nicht die Möglichkeit festzustellen, inwieweit der »buddho-daoistische Christus« der ostsyrischen Mönche/Gelehrten der Masse der Chinesen zugesagt hat.

Doch die zahlreichen Ausgrabungen überall in China, in der Mongolei, in Xinjiang bis an die südchinesische Küste in Quanzhou – auch in jüngster Zeit – zeugen von der Wirkung

29 So Michael von BRÜCK, *What Do I Expect Buddhists to Discover in Jesus? »Christ and the Buddha Embracing Each Other«*, in: Perry SCHMIDT-LEUKEL /Josef Thomas GÖTZ /Gerhard KÖBERLIN (Ed.), *Buddhist Perceptions of Jesus*. Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian-Studies (St. Ottilien 1999), St. Ottilien 2001, 158-175.

30 Siehe hierzu Ekman P. C. TAM, *The Cross and the Lotus: Karl Ludwig Reichelt's (1877-1952) Mission*

Theology and Methodology, in: *CFJC* 3a, 1039-1061.

31 Siehe dazu SUN Xiaoping, *Dao für logos ein evangeliumsgemäßes Äquivalent?* Die Inkulturationsproblematik des Christentums in China am Beispiel der Bibelübersetzung, Hamburg 1997.

32 Wie die Manichäischen Jesus-Hymnen (8.-9. Jh.), in: *CFJC* 1, 369-383, belegen.

33 PIERIS, *Hat Christus einen Platz in Asien?* (wie Anm. 20), 122.

34 Mit den Spuren Jesu in der Yuan-

Zeit beschäftigt sich Franz Xaver PEINTINGER, *In Nomine Domini*. Ein christlicher Grabstein in Yangzhou (1344), in: *CFJC* 1, 285-292. Zum Nestorianismus in der Yuan-Zeit siehe die Beiträge in MALEK (Hg.), *Jingjiao* (wie Anm. 24).

35 Siehe dazu u. a. XIE Bizhen, *Aleni's Contribution to the History of Christianity in China. The Nestorian Stele and Ancient Christian Tombs in Quanzhou, Fujian*, in: Tiziana LIPPIELLO /Roman MALEK (Ed.), *Scholar from the West*. Giulio Aleni S.J. (1582-1649)

dieser ersten sino-christlichen Synthese noch in der Yuan-Zeit (13./14. Jh.). So blieben diese »nestorianischen Kreuze« (nun oft ohne Lotus) die einzigen Gesichter und Bilder Jesu auch im China der mongolischen Yuan-Zeit (siehe *Abb. 2*).³⁴

Der ostsyrische und manichäische Ansatz, so sehr er von der Inkulturationskraft und -fähigkeit der christlichen Botschaft im chinesischen Kontext zeugte, geriet jedoch nach dem Fall der Yuan-Dynastie (1367) in Vergessenheit und war zunächst nicht einmal den Jesuiten bekannt, die am Ende des 16. Jahrhunderts nach China kamen. Erst allmählich schöpften auch sie, wie ihre Schriften über den »Nestorianismus« zeigen,³⁵ neue Ideen aus der damals entdeckten (1625) und von ihnen der westlichen Welt zugänglich gemachten »Nestorianerstele«, wie übrigens auch aus der Begegnung mit den Juden in Kaifeng.³⁶

2.2 Die Ming-Zeit

Der zweite »christologische Durchbruch« in China bahnte sich mit der Ankunft der Jesuiten Michele Ruggieri und Matteo Ricci an (1582/1583). Ruggieri (1543-1607) war ein Verfechter der Annäherung an die chinesische buddho-daoistische Volksreligiosität.³⁷ In diesem Geiste schrieb er u. a. zwölf Jesus-Gedichte.³⁸ Ricci (1552-1610) lehnte dagegen den Daoismus und den Buddhismus als unvereinbar mit dem Christentum ab und baute auf die »kosmische Religiosität« des Konfuzianismus.³⁹ So wählte er mehr den Weg der Inkulturation als den Weg der »Inreligionisation«, wie es Pieris formuliert. Grundlegend war hier seine Schrift (ein »Katechismus«) *Tianzhu shiyi* (Die wahre Bedeutung des Himmelsherrn). In diesem Katechismus wird der Name Jesu nur einmal genannt. Den Titel »Christus« nennt Ricci überhaupt nicht. Ricci spricht vom *Tianzhu*, dem »Herrn des Himmels«, den er als Gott und den Sohn Gottes, den Herrn, versteht. Es fehlt in Riccis Schriften der Aspekt der Passion und seine Argumentation klingt sehr »konfuzianisch«: Ein Weiser ist geboren; ein Heiliger, der den Menschen das *Dao*, d. h. den ethisch richtigen Weg, verkündete, um die gestörte Harmonie in der Welt wieder in Ordnung zu bringen. Unter Nr. 580 heißt es dort lediglich: »Der Himmelsherr handelte deshalb mit großer Liebe, stieg selbst vom Himmel ab, um sie (die Welt) zu retten und alles zu erfahren (wie ein Mensch erfährt). Vor 1601 Jahren ..., im zweiten Jahre, nachdem der Kaiser Ai aus der Han-Dynastie den Regierungstitel Yuanshou angenommen hatte, am dritten Tag nach der Wintersonnenwende, erwählte er eine keusche Frau, die nie Geschlechtsverkehr gehabt hatte, zu seiner Mutter, inkarnierte sich in ihr und wurde geboren. Sein Name war Jesus, was bedeutet ›derjenige, der die Welt rettet‹. Er verkündete seine eigene Lehre und lehrte 33 Jahre im Westen. Dann stieg er wieder in den Himmel auf.«

Ricci hat den Hang der Chinesen zur Ethik in seinen Blick genommen, so dass der menschgewordene Gott nur als ein Weiser und Heiliger vorgestellt und seine Erlösungstat

and the Dialogue between Christianity and China, Sankt Augustin/Nettetal 1997, 403-416.

36 Ausschlaggebend war hier die Begegnung Matteo Riccis mit dem Kaifenger Juden Ai Tian, beschrieben in Pasquale M. D'ELIA SJ (Ed.), *Fonti Ricciane. Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina*, 3 vols., Roma 1942-1949. Siehe dazu auch Jonathan SPENCE, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Harmondsworth 1984 und die Aufsätze in Roman MALEK (Ed.), *From Kaifeng ...*

to Shanghai. Jews in China, Sankt Augustin/Nettetal 2000.

37 Siehe dazu Johannes BECKMANN, Die katholischen Missionare und der Taoismus vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, in: *NZM* 26 (1970) 1-17. Beckmann schreibt, nachdem er die Entwicklung der Daoismus-Studien skizziert und die Verbindungen zur christlichen Theologie aufgezeigt hat (S. 17): »Es ist ein weiter Weg, der von der radikalen Ablehnung des Taoismus durch Matteo Ricci und seine Nachfolger zur positiven Bejahung der

tiefsten Werte eines Laotse und seiner Lehre geführt hat - ein Weg, der es verdient, noch weiterhin erhellet zu werden. Vielleicht wird man dann erkennen, daß Ricci mit seiner Anpassung an den Konfuzianismus doch nicht den richtigen Weg ging, der eher von seinem Vorläufer, Michele Ruggieri, gehandelt und erspürt worden war«.

38 On the Birthday of God, in: *CFJC* 2, 750f.

39 Siehe dazu u. a. Iso KERN, Matteo Riccis Verhältnis zum Buddhismus, in: *Monumenta Serica* 1984-1985, 65-126.

als tugendhaftes Beispiel erklärt wurde. Ricci scheint also sehr vorsichtig gewesen zu sein mit einer direkten Verkündigung des Erlösungswirkens und des Todes Jesu am Kreuz und seiner Auferstehung. Ricci war sich dieser Schwierigkeiten sehr bewusst. Daher hält Ricci zum Schluss seines Katechismus die Chinesen dazu an, bei den anderen Patres die »wahre Lehre« zu suchen, weil sie in anderen Büchern vollständiger dargeboten werde. Angesichts der Verständnislosigkeit der Chinesen für die Kreuzigung des Erlösers hat er aber – wie die frühe Kirche – bei der Erklärung der Passion die Arkandisziplin gelten lassen. Die Mendikanten sprachen in ihren Briefen und Berichten allerdings davon, dass er im Interesse seiner Missionsstrategie die christliche Erlösungslehre nicht vollständig verkündet habe.⁴⁰ Doch Ricci hatte eigene Gründe für seine vorsichtige Haltung. Eine Begebenheit, die er in seinen Aufzeichnungen festgehalten hat, gibt hierzu Auskunft: »Das, was bei allen höchste Verwunderung erregte und den Unsrigen größte Schwierigkeit bereitete, war ein unter unsern Sachen aufgefundenes sehr schönes Kruzifix. Es war aus Holz geschnitzt, blutfarben bemalt, so dass es lebendig erschien. Da begann der grausame Eunuch zu schreien und zu rufen: ›Das ist der Fetisch, den ihr gemacht habt, um unsern König zu töten.‹ [...] P. Matteo wollte einerseits nicht sagen, daß das unser Gott sei, da es ihm schwierig erschien, dieses hohe Mysterium unter diesem unwissenden Volke und zu dieser Zeit zu erklären, besonders, wenn er bedachte, daß dem Eunuchen alles, was er sagte, als Entschuldigung vor dem Bösen, das er getan hatte, vorkommen würde. [...] Darum begann er langsam dem Militärsachverständigen [dem Begleiter des Eunuchen] und den anderen zu erklären, daß sie nicht verstehen könnten, was dieses sei. Es sei ein großer Heiliger unseres Landes, der für uns jene Qualen am Kreuze leiden wollte. Darum malten und bildeten wir ihn auf diese Weise, um ihn immer vor Augen zu haben und ihm zu danken für solche Wohltat. [...] Der Eunuch wollte sich mit nichts beruhigen. Er verurteilte dieses Faktum und sagte, daß jene Männer verdient hätten, gezüchtigt zu werden. Das, woraufhin er von seinem bösen Verdachte [des Kaisermordes] abließ, war die Tatsache, daß er andere Kruzifixe sah, die in den Kästen waren, die von jenen entdeckt wurden, welche die Kästen durchsuchten und zwar sowohl geschnitzte wie gemalte (Kruzifixe). Es kam ihnen doch vor, daß diese nicht alle Fetische sein konnten. [...] Was den Patres besonderen Schmerz machte, war, daß zwei Reliquiare voller Reliquien, eines in einem Kreuze von schönem Elfenbein und das andere nach Art eines Buches, sowie der Kelch aus Silber für die Feier der hl. Messe weggenommen wurden, um (alles) dem König zu geben.«⁴¹

Der Jesuitenhistoriker George Dunne (1905-1998) sagt, dass die schwerste Beschuldigung gegen die Jesuiten zweifellos die war, dass die Jesuiten die Lehre von der Kreuzigung Christi verschwiegen hätten. Diese Beschuldigung würde von so vielen geglaubt, dass sie schließlich zu einem historischen Gemeinplatz wurde (das Problem der »Predigt des

40 Siehe dazu den Beitrag von Miguel Ángel SAN ROMÁN OP, *Jesus Proclaimed in the Early Dominican Mission in China*, in: *CFJC* 2, 583-597 und Benno M. BIERMANN OP, *Die Predigt des Kreuzes*, in: ebd., 799-805.

41 Zit. nach Johannes BETTRAY SVD, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China*, Roma 1955, 372f.

42 Georg DUNNE, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in the Last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame, Ind. 1962. Deutsch: *Das*

große Exempel. Die Chinamission der Jesuiten, Stuttgart 1965, 339f. Das entsprechende Fragment ist abgedruckt in: *CFJC* 2, 806-810. – NB: In der christlichen Ikonographie des Westens gibt es den realistischen Passions-Crucifixus erst nach dem 12. Jh. Siehe dazu Friedhelm MENNEKES/Johannes RÖHRIG (Hg.), *Crucifixus*. Das Kreuz in der Kunst unserer Zeit, Freiburg i.Br. 1994.

43 Blaise PASCAL, *Briefe gegen die Jesuiten (Lettres provinciales)*, Jena 1907, 57f. Das entsprechende Fragment ist abgedruckt in: *CFJC* 2, 797f.

44 Hierzu gibt es zahlreiche Beispiele, die in den folgenden Beiträgen besprochen werden: Gauvin Alexander BAILEY, *The Image of Jesus in Chinese Art during the Time of the Jesuit Mission (16th-18th c.)*, in: *CFJC* 2, 396-415; Carmen GUARINO, *Images of Jesus in Matteo Ricci's Pictures for Chengshi moyuan*, in: ebd., 417-436; Gianni CRIVELLER PIME, *Christ introduced to Late Ming China by Giulio Aleni S.J. (1582-1649)*, in: ebd., 437-460.

Kreuzes«).⁴² So machte auch der französische Denker Blaise Pascal (1623-1662) über die »Verschweigung des Kreuzes« in der China-Mission der Jesuiten eine gewichtige Feststellung:⁴³ »Und sie [die Jesuiten] erfüllen so gut, was man von ihnen fordert, daß sie in den Ländern, wo ein gekreuzigter Gott eine Torheit ist, das Ärgernis des Kreuzes beiseite schaffen und nur den erhöhten, nicht aber den leidenden Christus predigen. So in Indien und in China, wo sie den Christen die Abgötterei erlaubten, dadurch, daß sie sie belehrten, in ihre Kleider ein Bild Jesu Christi zu verstecken, dem sie im Geiste die Anbetung weihen sollten, die sie öffentlich dem Götzen Cachimchoan und ihrem Keumfucum zollten, und wie auch die Denkschrift in spanischer Sprache beweist, die die Franziskaner der Philippinen dem König Philipp IV. überreichten, und die Thomas Hurtado in seinem Buche Das Märtyrertum des Glaubens, S. 427, anführt. So war die Kongregation der Kardinäle *de propaganda fide* gezwungen, den Jesuiten bei Exkommunikationsstrafe zu verbieten, unter irgend einem Vorwande die Götzenanbetung zu gestatten und das Mysterium des Kreuzes denen vorzuenthalten, die sie in der Religion unterweisen sollten. Sie befahlen ihnen ausdrücklich, niemand, der nicht darin eingeweiht wäre, zu taufen, und ferner, das Kreuz in den Kirchen anzubringen, wie ausführlich dargelegt ist in dem Erlaß dieser Kongregation, der am 9. Juli 1646 bekannt gegeben wurde und vom Kardinal Capponi unterzeichnet ist.«

Wahrscheinlich um solchen Vorwürfen entgegenzuwirken werden in den zeitgenössischen westlichen Werken sowohl Matteo Ricci (siehe *Abb. 3*) wie auch andere Missionare und Konvertiten überdeutlich mit Kreuz dargestellt. Schon frühere Forschungen haben gezeigt, dass die Jesuiten extensiv über das Leben Jesu (inklusive Passion und Kreuzestod) geschrieben haben; meistens handelte es sich dabei um Übertragungen der Evangelien, Passionsberichte, Jesus-Litaneien. Sie bemühten sich auch, Jesus Christus durch künstlerische Werke darzustellen.⁴⁴ Von besonderem Interesse sind dabei die illustrierten Werke von Giulio Aleni (1582-1649; siehe *Abb. 4*) und Johann Adam Schall von Bell (1592-1666).⁴⁵ Der Franziskaner Antonio a Santa Maria Caballero (1602-1669) bestätigt darüber hinaus, dass sich in der Pekinger Jesuitenkirche ein Bild des Gekreuzigten befand, das von Pater Schall jeweils am Karfreitag erklärt wurde, und dass die Jesuiten die Passionsfrömmigkeit pflegten, die sich bis ins 20. Jh. erhalten hat (siehe *Abb. 5*).

Die Frage der »Predigt des Kreuzes« in der alten Chinamission müsste anhand der Quellen in Zukunft noch eingehender untersucht und dargestellt werden. Ein Blick in die neuere chinesische Literatur und Kunst belegt nachdrücklich, dass die Problematik des Kreuzes auch für die heutigen chinesischen Schriftsteller und Künstler aktueller denn je bleibt, dass dort um die gegenwärtig möglichen Deutungen Jesu und des Kreuzes gerungen wird (siehe *Abb. 6*).⁴⁶ Das Kreuz, sagt Choan-seng Song, »ist das Sinnbild, daß die Erinnerung der Welt

45 Zu Alenis Darstellung des Lebens Jesu (u. a. *Tianzhu jiangsheng chuxiang jingjie*) siehe Paul RHEIN-BAY SAC, *Nadal's Religious Iconography Reinterpreted by Aleni for China*, in: LIPPIELLO / MALEK, *Scholar from the West* (wie Anm. 35), 323-334. Zu Schalls Darstellung des Lebens Jesu (*Jincheng shuxiang* [Bilder, die dem Kaiser präsentiert wurden, 1640]) siehe SUN Yuming, *Cultural Translatability and the Presentation of Christ as Portrayed in Visual Images from Ricci to Aleni*, in: *CFJC* 2, 461-498; Nicolas STANDAERT,

Chinese Prints and their European Prototypes: Schall's *Jincheng shuxiang*, in: *Print Quarterly* 23 (2006) 3, 231-253 (mit 21 Abb.); DERS., *An Illustrated Life of Christ Presented to the Chinese Emperor. The History of Jincheng shuxiang* (1640), Sankt Augustin/Nettetal 2007.

46 Siehe dazu u. a. WANG Xuefu, *Zhongguo wenxuezhong de Yesu xingxiang*, in: *Jinling shenxue zhi* 22-23 (1995), 1-2, 59-65; Barbara HOSTER, *Jesus, Konfuzius und John Lennon. Jesus in der chinesischen Literatur des 20. Jahrhunderts*, in: *Verbum svd* 44 (2003) 4, 407-426 und *DIES.*, »Rereading the Bible«. *Jesus in Chinese Poems of the Late 20th Century*, in: *CFJC* 3b, 1377-1392. Siehe auch exemplarisch die Texte von WANG Meng, HAN Bide, WANG Weifan, Choan-seng SONG in: *CFJC* 3 (Anthology IV).

daran wachhält, daß Gott dort am nachdrücklichsten wirkt, wo seine Schwäche am augenfälligsten zu sein scheint, daß Gott dort in seiner ganzen Macht sichtbar wird, wo er den Eindruck größter Hilflosigkeit erweckt.«⁴⁷

Im Kontext der alten Jesuitenmission in China muss natürlich noch auf die figuristischen Versuche hingewiesen werden, den Erlöser Jesus Christus in den Gestalten der Mythologie und im chinesischen Altertum zu finden.⁴⁸

Die Versuche der Missionare, Jesus Christus zu verkünden und die »Gestalt seines Angesichts« darzustellen, riefen bei den Chinesen der späten Ming- und dem Anfang der Qing-Zeit unterschiedliche Reaktionen hervor. Seit dem 17. Jh. wurden in China große Mengen von antichristlichen Traktaten, Pamphleten und Anthologien konfuzianischer und buddhistischer Apologeten und Kritiker veröffentlicht. Die chinesische Kritik an Jesus Christus und am Christentum ähnelte in vielen Punkten der frühen konfuzianischen Kritik an Buddha und dem Buddhismus.⁴⁹ Diese Schriften veranschaulichen nicht nur den Konflikt zwischen dem Christentum und der chinesischen Kultur, sondern bieten auch Quellenmaterial für das chinesische, nicht-christliche und nicht-kirchliche Jesus-Verständnis. Einige dieser schriftlich fixierten Reaktionen wurden von Jacques Gernet übersetzt und kommentiert, andere warten noch auf eine Übersetzung und Auswertung.⁵⁰

Andererseits hat die chinesische Kritik apologetisches Schrifttum der Jesuiten und der Konvertiten hervorgebracht und gab Anlass zu mehr theologischer Präzision aber auch zum Dialog mit der chinesischen Kultur, wie dies beispielsweise aus den Schriften von Ludovico Buglio, insbesondere seinem *Budeyi bian* (1665), das gegen den Kritiker Yang Guangxian (1597-1669) geschrieben wurde, erkennbar ist.⁵¹ Innerhalb der apologetischen Schriften sind die Werke der Konvertiten besonders wichtig, da sie aus dem einheimischen Kontext gewachsene Versuche einer »sino-christlichen Christologie« darstellen.⁵²

Interessant ist des weiteren, dass inmitten der konfuzianischen und buddhistischen Kritik an Jesus und dem Christentum, um das Jahr 1701, in einem volksreligiösen, buddho-daoistischen Werk *Shenxian gangjian* (Spiegel der Unsterblichen) bzw. *Lidai shenxian tongjian* (Spiegel der Unsterblichen in der Geschichte) eine »Geschichte Jesu« mit einem Jesus-Bild erscheint.⁵³ (Siehe Abb. 7).

2.3 Die Qing-Zeit

In der Zeit nach den Opiumkriegen 1840-1842 und im Zusammenhang mit bzw. nach dem Taiping-Aufstand (1851-1864) entstehen in China die »modernen« Gesichter und Bilder Jesu, nun nicht nur unter dem Einfluss der römisch-katholischen Tradition, sondern auch aufgrund der Verkündigung der protestantischen Missionare.⁵⁴

47 Choan-Seng SONG, *Die Theologie des Dritten Auges*. Asiatische Spiritualität und christliche Theologie, Göttingen 1989.

48 Worüber Claudia von COLLANI, *Jesus of the Figurists*, in: *CFJC* 2, 553-582, ausführlich berichtet.

49 Siehe dazu u. a. Iso KERN, *Buddhist Perception of Jesus and Christianity in the Early Buddhist-Christian Controversies during the 17th Century*, in: SCHMIDT-LEUKEL/GÖTZ/KÖBERLIN, *Buddhist Perceptions of Jesus* (wie Anm. 29), 32-41.

50 Zahlreiche Fragmente findet man auch bei Li Wenchao, *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert*. Verständnis, Unverständnis, Mißverständnis, Stuttgart 2000.

51 Siehe *CFJC* 2, 773-790 (Anthology II).

52 Wie die Beiträge von Dominic SACHSENMAIER (*The Jesus of Zhu Zongyuan [1616-1660]. A Complex Pattern of Inculturation*, in: *CFJC* 2, 539-552), Whalen LAI (*Jesus in the Shengshui jiyuan of the Early Yang Tingyun*, in: ebd., 517-537) und Paul RULE (*The Jesus of the »Confucian*

Christians« of the Seventeenth Century, in: ebd., 499-516) über die chinesischen Konvertiten belegen. Es würde sich sicherlich lohnen, diese und andere Stimmen der Konvertiten der alten Chinamission im Hinblick auf Jesus Christus intensiver zu befragen.

53 Siehe dazu die Beiträge in: *CFJC* 2, 811-831.

54 Die Verkündigung Jesu im China dieser Zeit wird in: *CFJC* 2 insbesondere von Ralph R. COVELL (*Jesus in Protestant Writings in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries, 1707-722*) und Jessie G. LUTZ (*The*

Um das Jahr 1850 hat sich beispielsweise ein einheimisches Jesusbild herausgebildet, diesmal nicht kritisch, auch nicht kirchlich, sondern ein synkretistisches chinesisches Gesicht Jesu als dem »Älteren Bruder« von Hong Xiuquan (1814-1864), dem Anführer des Taiping-Aufstandes. Der »Jüngere Bruder Jesu«, der neue Messias Chinas und der Welt, Hong also, war Chinese! Unter dem »Himmlischen Vater, dem alleinigen Gott« entstand eine neue Trinität der Gottessöhne: Hong Xiuquan und Yang Xiuqing (Hauptbefehlshaber der Taiping-Streitkräfte) mit Jesus Christus (der als Feuer und Licht verstanden wurde).⁵⁵

Die Kritik am Christentum sowie an der Person und der Lehre Jesu wurde im 19. Jh. fortgesetzt (siehe *Abb. 8*); auch die Themen und Argumente blieben ähnlich wie zu der Zeit der Jesuitenmission. Viele Chinesen hegten Zweifel angesichts der Berichte des Evangeliums über Jesu Tod und Auferstehung, wie z. B. Wei Yuan (1794-1856), Historiker und Geograph, Verfasser von *Haiguo tuzhi* (Illustriertes Magazin der Länder am Meer, 1844), wo er u. a. Yu Zhengxies (1775-1840) kritischen Essay *Tianzhujiao lun* (Über den Katholizismus) zitiert, in dem der Verfasser fragt, wie die Anhänger Jesu das Kreuz verehren können, wenn doch Jesus auf brutalste Weise auf diesem Instrument des Todes gekreuzigt wurde und starb.⁵⁶ Andere Autoren akzeptierten die historische Tatsache, dass Jesus gekreuzigt wurde, werteten dies allerdings als Beweis dafür, dass er ein von den römischen Autoritäten verurteilter Krimineller gewesen sei. Wie die Menschen, die Jesus am Kreuz verspottet hatten, konnten die Chinesen nicht glauben, dass der ans Kreuz geschlagene Mann der Erlöser der Menschheit ist – bedauert man in der missionarisch-apologetischen Literatur der Zeit.

Die Spuren Jesu im Schrifttum des 19. Jh. sind zahlreich: man findet Vergleiche, Anerkennung und Kritik. Tan Sitong (1865-1898) verglich beispielsweise in seinem berühmten Werk *Renxue* (Die Lehre von der Humanität) Konfuzius und Jesus und stellte Jesus als einen Mann der Reformen dar.⁵⁷ Aussagen über Jesus findet man aber auch bei dem Reformler Kang Youwei (1858-1927) – der Konfuzius und Jesus verglich und nach Jesu Beispiel eine »konfuzianische Kirche« gründen wollte, und bei Liang Qichao (1873-1928) – der Mozi und seine allumfassende Liebe (*jian'ai*) mit der Nächstenliebe Jesu verglich.

Obwohl die nichtchristlichen Chinesen im Allgemeinen wenig vom Leben des historischen Jesus beeindruckt waren, hatten sie oft eine ganz andere Meinung von seiner Lehre. Die Erwähnungen Jesu als Lehrer der Menschen im Westen, vergleichbar mit Konfuzius, Mengzi und Mozi als den bedeutenden Lehrern Chinas, sind unzählig. Man gibt sogar zu, dass einige Elemente der Lehre Jesu von den Chinesen übernommen werden sollten. Einige der Gebildeten hatten den Eindruck, dass die »Lehre vom Herrn des Himmels« (*Tianzhujiao*) nicht so radikal anders war wie viele der chinesischen Lehren. Und die Konvertiten predigten eine Art Synthese von Konfuzianismus und Christentum bzw. (seltener) von Buddhismus und Christentum. In diesem Geiste begann sich die Rezeption der Lehre Jesu in China zu wandeln.

Jesus of the Early Chinese Protestant Evangelists, 725-742) besprochen. Konkrete und spezifische Beispiele zeigen Margo S. GEWURTZ, 'The »Jesus Sect« and »Jesus Opium«. Creating a Christian Community in Rural North Honan, 1890-1912, in: *CFJC* 2, 685-705, und Giovanni STARY, 'Jesus Introduced to the Manchus, in: *CFJC* 2, 599-611, auf. ⁵⁵ Zum Taiping-Aufstand im Allgemeinen siehe u. a. Franz MICHAEL, *Taiping Rebellion. History and Documents*, 3 Bde., Seattle 1971; Jonathan D. SPENCE, *God's Chinese*

Son. The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan, London 1996. Zwei Beiträge in: *CFJC* 2 beschäftigen sich in unterschiedlichen Perspektiven mit diesem Thema: P. Richard BOHR (Jesus, Christianity, and Rebellion in China. The Evangelical Roots of the Taiping Heavenly Kingdom, 613-661) und Lauren F. PFISTER (Reconsidering Three Faces of the »Revived One« from Mid-19th Century China, 663-683). Die Taiping-Texte über Jesus finden sich in: *CFJC* 2, 832-840.

⁵⁶ Siehe dazu Paul A. COHEN, *China and Christianity. The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism 1860-1870*, Nachdruck Taipei 1972, 38 u. a.

⁵⁷ TAN Sitong, *An Exposition of Benevolence. The Jen-hsue of T'an Ssu-t'ung*. Transl. by CHAN Sin-wai, Hong Kong 1984. Siehe dazu auch LEE Shiu Keung, *The Cross and The Lotus*, Hong Kong 1971, 104-106.

Anzumerken ist hier noch, dass das Ende des 19. und der Anfang des 20. Jahrhunderts noch weitere interessante Gesichter und Bilder Jesu hervorbrachten, nämlich die, die aus der Konfrontation des (insbesondere protestantischen) Christentums mit dem Islam entstanden sind.⁵⁸

2.4 Das 20. Jahrhundert

Zahlreich sind die Gesichter und Bilder Jesu, die am Anfang des 20. Jahrhunderts, insbesondere im Umfeld der 4.-Mai-Bewegung 1919 und der antichristlichen Bewegung der 1920er Jahre entstanden sind. Sie sind zudem auch literarisch von einiger Relevanz.⁵⁹ Es handelt sich dabei um Versuche einer radikalen Aneignung Jesu, in denen er u. a. als der vollkommene, heilige Mensch (*shengren*) und der edle Mensch (*junzi*), der die Tugend in einer ganz hervorragenden Weise praktiziert hat, angesehen wird.⁶⁰ Allen diesen Versuchen ist ein Jesus-Verständnis gemeinsam, das (ähnlich wie bei Matteo Ricci) sehr stark ethische Züge trägt.

In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts entstand wahrscheinlich die meiste von Chinesen geschriebene nichtkirchliche Literatur über Jesus mit vielen positiven und auch sehr negativen Stimmen.⁶¹ Repräsentativ für dieses nichtkirchliche Jesus-Verständnis der damaligen Zeit ist die Aussage Chen Duxius (1879-1949), die Personifikation der »Neuen Kultur« und der spätere Mitbegründer der KP Chinas, der 1920 in seinem Artikel »Jidujiao yu Zhongguoren« (Christentum und die Chinesen) die Leser der Zeitschrift *Xin qingnian* (Neue Jugend) dazu aufforderte, die Lehre Jesu ernsthaft zu studieren und seinen Geist der Nächstenliebe voll aufzunehmen.⁶² Auch der Bruder des berühmten Schriftstellers Lu Xun, Zhou Zuoren (1885-1967), sagte: »Ich bin kein Christ, aber ich verehere Jesus Christus als Mensch«. Und die Schriftstellerin Lu Yin (1898-1943) schreibt: »Natürlich verdienen die großartige Persönlichkeit Jesu und sein Geist der Nächstenliebe unsere Verehrung. Es kann deshalb nicht falsch sein, wenn ich ihn mir zum Vorbild für mein Leben nehme«. Doch wie schon Chen Duxiu und die Gelehrten zur Zeit der Jesuitenmission ignorierten die Intellektuellen des 20. Jh. einige Glaubensinhalte wie Jesu jungfräuliche Geburt, seine Wunder, seinen Erlösungstod und seine Auferstehung. Sie betonten hingegen die Nächstenliebe, Menschlichkeit und seine integrale Persönlichkeit (*reng*). Diese Einstellung wirkte sich auch auf einige Konvertiten aus, wie u. a. das Beispiel Wu Leichuans (1869-1944) zeigt.⁶³ Die Auferstehung Jesu wurde von den rationalen Konfuzianern als ganz unvorstellbar beur-

58 Diese Gesichter und Bilder sind eingehend in den Beiträgen von Donald Daniel LESLIE und YANG Daye (Jesus the Prophet in Chinese Islam, 847-867) sowie von Françoise AUBIN (Jesus in the Confrontation between Islam and Christianity Transposed into China, 869-887), in: *CFJC* 3a, vorgestellt worden. Zu dieser Problematik im Allgemeinen siehe auch Françoise AUBIN, *L'Apostolat protestant en milieu musulman chinois*, in: *Actes du IVe Colloque International de Sinologie de Chantilly*, 1983, Taipei 1991, 12-74.

59 Wie die Beiträge in: *CFJC* 3a von Francis K. H. SO (The Subverted Image of Christ in the May Fourth Era, 889-912), Lewis S. ROBINSON

(Medicines for the Soul? Christ-like Sacrifice and Filial Piety in Lu Xun's Yao and Mo Yan's *Lingyao*, 913-934), LIANG Gong (The Image of Jesus in *The Death of Jesus* by Mao Dun, 935-942) und Anna BUJATTI (Lu Xun, Xu Zhimo, Ai Qing and Mao Dun: The Human Face of Jesus Christ, 943-957) zeigen.

60 Siehe dazu Winfried GLÜER, Jesus in the Theology of T. C. Chao (1888-1979), in: *CFJC* 3a, 1063-1082, und Roman MALEK, Der Sozialreformer Jesus. Das Leben Jesu nach Wu Leichuan (1869-1944), in: ebd., 959-1037.

61 Entsprechende Textfragmente hierzu finden sich *CFJC* 3a (Anthology III).

62 Abgedruckt in: *CFJC* 3a, 208-1214.

63 Siehe Roman MALEK, *Verschmelzung der Horizonte: Mozi und Jesus*. Zur Hermeneutik der chinesisch-christlichen Begegnung nach Wu Leichuan (1869-1944), Leiden 2004.

64 In What Form Shall We Give the Bible to the Chinese, in: *CR* 21 (1890) 454.

65 Ausgewählte Beispiele aus dieser Veröffentlichung sind in: *CFJC* 3a (Anthology III) abgedruckt.

66 Siehe Winfried GLÜER, *Christliche Theologie in China: T. C. Chao, 1918-1956*, Gütersloh 1979, mit einer vollständigen Bibliographie der Schriften Zhao Zichens (278-293); darunter finden sich zahlreiche Beiträge zu Jesus.

teilt; sie hielten (wie seinerzeit der Theologe Hermann Samuel Reimarus [1694-1768]) daran fest, dass der Körper Jesu von seinen Jüngern gestohlen worden war. Nachdem die Jünger dies heimlich getan hätten, hatten sie das Gerücht verbreitet, dass Jesus am dritten Tage auferstanden war. Die buddhistisch orientierten Gelehrten dagegen, die eine andere religiöse Perspektive hatten, konnten die Auferstehungsgeschichte mit ihrer eigenen Begrifflichkeit fassen und umformen; daher die Klage eines Missionars: »Ganz gleich welche Worte man verwendet, um die Auferstehung auszudrücken. Die Uneingeweihten werden sie so verstehen, als sei die Seelenwanderung gemeint.«⁶⁴

In der protestantischen Kirche entstanden in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts Ansätze einer genuin chinesischen Theologie mit zahlreichen interessanten und neuen Facetten des Jesus-Verständnisses, die sich in der Artikelreihe der Zeitschrift *Chinese Recorder* (CR) unter dem Titel *Jesus As I Know Him* niederschlagen (veröffentlicht in Buchform in Shanghai auf Chinesisch [1929] und Englisch [1930]).⁶⁵ Darin finden sich u. a. Beiträge von bekannten Konvertiten der Zeit, wie Wu Yaozong (Y. T. Wu), Wu Leichuan, N. Z. Zia, Peter S. Kuan, Wang Shih Tsing, K. S. Wang. Der Theologe Zhao Zichen (T. C. Chao, 1888-1979) entwarf eine Christologie, in der Jesu Menschheit und seine vollkommene Persönlichkeit (*reng*) hervorgehoben werden, ganz im konfuzianischen Geiste. Jesus wird hier stärker als bei den Jesuiten im 17. und 18. Jh. zum »Gefangenen des Konfuzius«.⁶⁶ Ein anderes Bild Jesu skizzierte der protestantische Theologe Wu Yaozong (1893-1979), der ihn im Kontext der damals auch in China populären *Social Gospel*-Bewegung versteht:

»Jesus Christ is the unique revealer of that powerful force which we have called God. In Him, we see truth and love incarnated and personalized. Jesus is a historic person; like other historic persons, He died. But He is not dead, for, even now, wherever we come into contact with Him through literature or through other personalities, we are able to experience His presence vividly.«⁶⁷

Gleichfalls in den 30er Jahren des 20. Jhs. versuchte die katholische Kirche das Gesicht Jesu zu sinisieren. In Beijing entstanden die Bilder der *Ars Sacra Pekinensis* (siehe Abb. 9),⁶⁸ in Shanghai die Bilder der St. Lukas Malschule von Tou-se-we (Tushanwan), und in Nordchina die Werke der Scheut-Missionare Leo van Dijk (1878-1951) und Edmond van Genechten (1903-1974; siehe Abb. 10)⁶⁹ mit zahlreichen (nicht unumstrittenen) Bildern Jesu im »chinesischen« Stil. Zu erwähnen sind für diese Zeit auch die zahlreichen illustrierten Katechismen, die teils ein »westliches«, teils ein »sinisiertes« Jesus-Bild vermittelten.⁷⁰

67 Wu Yaozong, Christianity and China's Reconstruction, in: CR 57 (1936) 4, 209. Zum Jesus-Verständnis Wu Yaozongs siehe seinen Beitrag My Conception of the Universe and of Life since I Knew Jesus, in: CFJC 3a, 1236-1241.

68 Zur *Ars Sacra Pekinensis* siehe Fritz BORNEMANN V.D., *Ars Sacra Pekinensis*. Die chinesisch-christliche Malerei an der Katholischen Universität (Fu jen) in Peking, St. Gabriel, Mödling b. Wien 1950; Horst RZEPKOWSKI, *Ars Sacra Pekinensis*. Geschichte und Diskussion eines Versuchs, in: Theo SUNDERMEIER (Hg.), *Den Fremden wahrnehmen*. Bausteine für eine Xenologie, Gütersloh 1992, 119-162, u. a.; DERS.,

Anmerkungen zur christlichen Kunst in Asien, in: *Menschen gleich*. Die Suche nach dem Christusbild, Trier 1996, 45-51.

69 Siehe Lorry SWERTS, *Mon Van Genechten*. Vlaming & Chinees kunstenaar, Geel 1994; DIES./Koen De RIDDER, *Mon van Genechten (1903-1974)*. Flemish Missionary and Chinese Painter. Inculturation of Christian Art in China, Leuven 2002.

70 Kritische Auswertung von katechetischen Bildern siehe Xaver BÜRKLER, *Katechismus-Illustrationen in China*. Christliche Stimmen zur chinesisch-christlichen Kunst, in: NZM 8 (1952) 294-301. CFJC 3a weist noch auf weitere spezifische Gesichter und Bilder Jesu hin, die

sich in der ersten Hälfte des 20. Jhs. herausgebildet haben: Ekman P. C. TAM bespricht in seinem Beitrag (The Cross and the Lotus) das Jesus-Verständnis Karl L. Reichelts in seiner »Mission unter den Buddhisten« und in dem bis heute existierenden Zentrum Daofengshan in Hongkong; Poling J. SUN stellt »Jesus in the Writings of Wang Mingdao« vor (1137-1148), und Anthony S. K. LAM »The Images of Jesus in *Kung Kao Po* 1928-1930«, der katholischen Diözesanzzeitung von Hongkong (1149-1188).

Mit dem Sieg der Kommunisten und der so genannten »Befreiung« von 1949 kamen neue Ansätze zum Jesus-Verständnis hinzu. »Die Verwirklichung des Kommunismus ist die Erfüllung der Hoffnungen Jesu«, hieß es in einem Zirkular der KP Chinas.⁷¹ Der Schriftsteller Guo Moruo, damals Vize-Premier, schrieb in einem Hymnus zum 70. Geburtstag Stalins (16. Dezember 1949): »Der Erlöser der alten Zeit, Jesus, starb einmal und soll einmal wieder erstanden sein [...] Jesu Tod war wirklich, aber seine Auferstehung erfunden.«⁷² Jesus, der illegitime Sohn eines Zimmermanns und seiner Braut, der sich gegen das jüdische Religionssystem auflehnte, sei ein proletarischer Revolutionär.⁷³

Infolge der chinesischen Kulturrevolution (1966-1976) kam es dann in Europa und Amerika zu den berühmten Vergleichen zwischen Marx, Mao und Jesus sowie zu einer Reinterpretation der Christologie im Geiste des »Neuen Menschen.«⁷⁴ Unter dem Einfluss des Maoismus sind in dieser Zeit im Westen neue Jesusbilder entstanden, die sich unter den Stichworten »Jesusrevolution« oder »Worte des Vorsitzenden Jesus«, der so genannten »Mao-Bibel« (*Mao yulu*, »Maos Aussprüche«) oder dem »precious red book« (*hongse baoshu*) nachgebildet, subsumieren lassen.⁷⁵ Kritisch setzen sich mit dem »Mao-Kult« und seiner christlichen Interpretation die heutigen Künstler auseinander, wie das Bild *Last Banquet* von Zhang Hongtu beweist (siehe Abb. 11).

Natürlich besaß und besitzt das Thema Jesus Christus in China vor allem eine tiefe kirchliche, theologische und religiöse Dimension.⁷⁶ Jesus wird geglaubt, er ist das Zentrum der chinesischen Frömmigkeit, was sich in der Liturgie und in der kirchlichen Ornamentik am deutlichsten äußert (siehe Abb. 12). In der christlichen Theologie wird Jesus oft als der Mensch des Himmels betrachtet, der die Einheit von Himmel, Mensch und Erde (*tianren he yi*) herstellt oder auch repräsentiert. Benoît Vermander zeichnet in einem seiner Artikel folgendes Jesusbild chinesischer Theologen: »Jesus-Christ is a model of harmonious and fully developed relationships with fellow humans, the cosmos and the source of life. – Jesus differentiates himself from other religious founders and saviors, though he has to answer to the cries of suffering and hopes channeled by these religious figures throughout the course of Chinese history. – Jesus is the son of man, whose human identity has to be recognized and confessed before one might enter into the mystery of his relation with the Father [...]

71 Zit. nach Johannes SCHÜTTE, *Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse. Versuch einer missionarischen Deutung*, Münster 1957, 76. Siehe auch DERS., *Die christliche Maske des chinesischen Kommunismus*, in: *ZMR* 39 (1955) 17-24.

72 Zit. nach SCHÜTTE, *Die katholische Chinamission* (wie Anm. 71), 78.

73 Siehe die Zirkulare der KP Chinas bei SCHÜTTE, *Die katholische Chinamission* (wie Anm. 71), 78. Zu diesen »revolutionären« Gesichtern und Bildern Jesu siehe Marián GÁLÍK, *Jesus the Proletarian. A Biography* by Professor Zhu Weizhi (1905-1999) und WANG Xiaochao, *Marxist Interpretations of Jesus in China (1949-1999)*, beide in: *CFJC* 3b, 1335-1351 und 1353-1362.

74 Siehe hierzu u. v. a. Michael CHU (Ed.), *The New China: A Catholic Response*, New York 1977, und hier bes. Gerald O' COLLINS SJ, *Christ and China*, 124-145; Raymond L. WHITEHEAD, *Christ, Salvation and Maoism*, in: James D. WHITEHEAD / Yu-ming SHAW / N. J. GIRARDOT (Ed.), *China and Christianity. Historical and Future Encounters*, Notre Dame 1979, 231-251.

75 Siehe z. B. Johannes LEHMANN, *Mao, Marx und Jesus*, Wuppertal 1969; Gustav WETH, *Zwischen Mao und Jesus*. Die große chinesische Revolution fordert die Christenheit, Wuppertal 1968; DERS., *Chinas rote Sonne*. Unsere Welt zwischen Mao und Jesus, Wuppertal 1972; Kolloquium von Löwen über China. Die wichtigsten Dokumente, in: *Pro Muni Vita Bulletin* (1975). No. 54; Paul E. KAUFMANN, *Confucius, Mao and Christ*, Hong Kong 1975. Inmitten der Debatte um eine »maoistische« Vision der Heilsgeschichte (*gesta Dei per*

Sinenses) stellte der belgische Jesuit Jan KERKHOFS in einem Beitrag zum Colloquium in Louvain im Jahre 1974 (Mao and the Lord of History. LWF-PMV China Study Project. Paper, 7) fest: »Absolutely unique and determinative for every Christian is and always will be the fact of Jesus. This means at the same time that every interpretation of events and people has to have reference to Jesus. He is thus the norm of all our interpretations in the matter of China.«

76 Exemplarisch wurden hierfür in *CFJC* einige Texte aus dem umfangreichen Werk des chinesischen Theologen Choan-seng Song ausgewählt, dessen Jesus-Verständnis Peter C. PHAN in seinem Beitrag *Jesus with a Chinese Face*. C. S. Song's Jesus-Oriented Christology, in: *CFJC* 3b, 1393-1420, bespricht. Über die Gesichter Jesu in der heutigen chinesischen katholischen Theologie

Those are the bases from which Chinese theologians will be ultimately able to confess Jesus-Christ in their own language and within their own cultural framework.«⁷⁷

Daneben gibt es, wie bereits erwähnt, Aneignungen Jesu aus der daoistischen Tradition (*Logos* als *Dao*); er wird als eine Art »Inkarnation« des *Dao* rezipiert.⁷⁸ Neues zu einem nichtkirchlichen chinesischen Jesus-Bild tragen auch die so genannten »Kulturchristen« der VR China bei.⁷⁹ Die chinesischen Gesichter und Bilder Jesu könnten des weiteren bereichert werden mit Interpretationen Jesu Christi im Lichte des *Yijing* (Das Buch der Wandlung) und der neokonfuzianischen Philosophie aus Korea,⁸⁰ Japan,⁸¹ oder Asien im Allgemeinen.⁸²

3 Das »Jesus-Problem« in China

Weder im westlichen noch im chinesischen Christentum gibt es ein einheitliches Gesicht Jesu Christi. Die »Gestalt seines Angesichts« (Lk 9,29) war immer verbunden mit einer Vielfalt von Sichtweisen seiner Person, seines Lebens und Wirkens. Jede Generation, jeder Christ und Nichtchrist brachte die jeweilige persönliche Sicht ins Spiel. Die Gestalt Jesu vermochte ihrerseits immer wieder die Vorstellungswelt der Menschen in China zu inspirieren und auch zu verändern.

Das »Kommen Jesu nach China«, die Herausbildung der »Gestalt seines Angesichts« in dem chinesischen Kontext, war durch verschiedene Faktoren bedingt bzw. limitiert. Choan-seng Song spricht von einem schwierigen »theologischen Sprung von Israel nach Asien« – nach China.⁸³ Eine Unvereinbarkeit des christlichen und chinesischen Denkens konstatierte der Sinologe Jacques Gernet in dem schon genannten Werk *Chine et christianisme*. Von einem Konflikt zwischen China und dem Christentum mit seinen Bindungen an Israel und Jesus Christus spricht der katholische Theologe P. Paul Welte OP.

Die Christen bekennen, sagt Welte, dass Jesus Christus der einzige Mittler des Heils sei. Für die Chinesen jedoch, die »die lange Geschichte ihres Volkes und den Reichtum seiner Kultur kennen, ist die Einzigartigkeit, die Jesus von Nazareth zugesprochen wird, der in einer Ecke der Welt gelebt hat, die Generationen des Reiches der Mitte unbekannt

berichtet Benoît Vermander SJ in seinem Beitrag *Jesus Christ as Seen by Chinese Catholic Theologians Today*, in: *CFJC* 3b, 1421-1430.

77 Benoît VERMANDER SJ, *Jesus Christ and the Chinese Religious World*, in: *Studia Missionalia* 50 (2001) 402f. Siehe dazu auch Joseph H. WONG OSBCam., *Homo nobilis* and Christ the Perfect Man. Fang Tung-mei, Karl Rahner, and the Chinese Face of Jesus, in: *CFJC* 3b, 1527-1554.

78 Die buddhistische und daoistische Rezeption Jesu kommt insbesondere in dem Beitrag von Philip CLART, *Jesus in Chinese Popular Sects*, in: *CFJC* 3b, 1315-1333, zur Sprache. Man vgl. aber auch Kristin KUPFER, *Images of Jesus Christ in Christian Inspired Spiritual and Religious Movements in China since 1978*, in: ebd., 1363-1376.

79 *Daofeng – Logos & Pneuma*, No. 17, 2002. Dass Jesus durchaus ein Thema der heutigen Literatur und Kunst ist, zeigt Barbara HOSTER in ihrem Beitrag »Rereading the Bible«. Siehe auch die in: *CFJC* 3b (Anthology IV) vorgestellten Texte sowie die in *CFJC* 5 (in Vorbereitung) zusammengestellten Bilder.

80 Siehe hierzu die Schriften von Jung Young LEE, *The Principle of Changes. Understanding the I Ching*, New Hyde Park, N.Y. 1971; *The I Ching and Modern Man. Essays on Metaphysical Implications of Change*, Secaucus, N.J. 1975; *The Theology of Change. A Christian Concept of God from an Eastern Perspective*, Maryknoll, N.Y. 1979; *The Trinity in Asian Perspective*, Nashville 1996. Vgl. auch Soon CHO, *Erlösung durch Jesus Christus. Eine Untersuchung des Bestimmungszusammenhangs der Christologie als Vorarbeit zu einer koreanischen Christologie*, Frank-

furt a. M. 1999; Jemin RI, *Harmonie und Konflikt. Die Theologie des Hwajeng*, Freiburg i. Br. 1999.

81 Siehe z. B. *Le Christ au Japon. Histoire et témoignages présentés par le Père NEMESHEGYI, S.J. traduits par Émilien Milcent, M.E.P.* (Paris n. d.).

82 Siehe u. a. Hans STAFFNER SJ, *The Significance of Jesus Christ in Asia*, Anand 1985; Priscilla POPE-LEVISON / John R. LEVISON, *Jesus in Global Contexts*, Westminster/Louisville 1992, bes. Kap. 3: »Jesus in Asia«; Fritz FREI, *Reflecting Jesu-Christ: Crucified and Living in an Broken World*, in: *NZM* 56 (2000) 2, 141-148.

83 »From Israel to Asia – A Theological Leap«. Deutsche Übersetzung Von Israel nach Asien – ein theologischer Sprung, in: *Europäische Theologie herausgefordert durch die Weltökumene*, Genf 1976, 10-29.

war, ein schwer anzunehmender Lehrsatz, nicht nur für Nichtchristen, sondern selbst für ehrliche Katholiken. [...] Dieser Konflikt wird noch verschärft, wenn mit Berufung auf die Einzigartigkeit Jesus Christi das Christentum den Anspruch auf Absolutheit erhebt«. Der christliche Glaube an eine besondere Rolle des Volkes Israel und vor allem das zentrale Bekenntnis, dass Jesus Christus der einzige und universale Mittler des Heils ist, stoßen nach Welte »heftig zusammen mit dem grundlegenden Selbstverständnis der Chinesen als Angehörige des ›Reiches der Mitte‹ (*Zhongguo*) und des ›Zentrums der Wahren Kultur‹.«⁸⁴

Diese Kluft wird vor allem in der chinesischen anti-christlichen Literatur deutlich sichtbar. Aber auch die Missionare hatten Mühe, die Einzigartigkeit Jesu im Vergleich z. B. mit den heiligen Königen des Altertums Yao und Shun, mit Konfuzius oder – je nach der Orientierung – mit Buddha oder Laozi zu erklären. Die chinesischen Konvertiten ihrerseits versuchten, auf ihre eigene (»synkretistische«) Weise den einzigen Erlöser Jesus Christus zu rezipieren und mit den heiligen Gestalten des chinesischen Altertums zu vergleichen.⁸⁵

Bei den Versuchen, Jesus in China zu verkünden, wurden sowohl von den Missionaren wie auch den Chinesen wesentliche Fragen berührt, die sowohl den abendländischen wie chinesischen Kontext betreffen.⁸⁶ Es waren Fragen nach dem Verständnis der Religion, das Problem der jungfräulichen Geburt, der Inkarnation und der Erlösung, das Problem des Kreuzes (des Erlösertodes Jesu), die Frage der Auferstehung, die Fragen der Gottheit und Menschheit (Transzendenz, Mensch, Person, Seele), so dass die Frage nach dem chinesischen Gesicht Jesu, wie Jacques Gernet schreibt, wichtige Probleme hervorruft: »problems of historical psychology, including Chinese and European corporal as well as mental attitudes towards religious representations, history of religious feelings and history of religion in China (very strong local community feeling in old forms of religion, practical attitudes towards religious efficiency, major influence of Buddhism as initiator of religious figures in China, importance of the notion of cosmic and natural order stressed by Neo-Confucianism [...]) as well as – not less important subject – the history of Christianity itself (fierce discussions about Trinity, medieval theology, change of mentality introduced by the Reformation, modern individualism in relation with direct relation between God and man [...]) all things unknown before to the Chinese)«.⁸⁷

Diese Fragen blieben für das chinesische Christentum bis in die Gegenwart aktuell und »unaufgebbar«, sie sind mit einem stetigen, un abgeschlossenen Prozess des Suchens verbunden, dem es sich zu stellen gilt, »mit allen Unwägbarkeiten, Risiken und Grenzen.«⁸⁸

84 Paul WELTE, Schwerpunkte des theologischen Denkens im Kontext der chinesischen Kultur, in: *ZMR* 65 (1981) Nr. 3, 164f. Siehe hierzu auch DERS., Does Jesus Christ Need A Facelift? A Critical Voice to the Project *The Chinese Face of Jesus Christ*. Remarks on Some Problems of Inculturation, in: *CFJC* 1, 55-61.

85 Dies belegen insbesondere die schon erwähnten Beiträge von P. RULE, W. LAI, D. SACHSENMAIER, J. G. LUTZ, R. MALEK und W. GLÜER. Man vgl. auch Gotelind MÜLLER, Lin Yutang (1895-1976), Christianity, and Jesus – A Bundle of Contradictions, in: *CFJC* 3a, 1083-1105; Matthias CHRISTIAN, John C. H. Wu (1899-1986) on Christ and China,

in: ebd., 1107-1136, und Poling J. SUN, Jesus in the Writings of Wang Mingdao, in: ebd., 1137-1148.

86 Wie es u. a. aus dem Beitrag von Livia KOHN, Embodiment and Transcendence in Medieval Taoism, in: *CFJC* 1, 65-86, ersichtlich ist.

87 Brief an Roman Malek, 14.12.1998.

88 Rudolf HOPPE, Ein neuer Streit um Jesus. Zwischen historischer Rückfrage und heutiger Glaubenssuche (1), in: *Christ in der Gegenwart* (1996), Nr. 48, 397. Dies ist auch in den Beiträgen von LIU Xiaofeng, A Trinitarian View on *quaestio fidei* in the Context of Pluralistic Culture, in: *CFCJ* 3b, 1555-1575, und Wolfgang KUBIN, *Vox clamantis in deserto*. The Worldly Faces of Jesus Christ: China and the West, in: ebd., 1578-1587, erkennbar.

89 Worauf die Texte in den Anthologien von *CFJC* deutlich verweisen, insbesondere aber Agnes LEE in ihrem Beitrag: Jesus Christ and the Christian Identity in China, in: *CFJC* 3b, 1706-1717.

90 Siehe hierzu den Beitrag von Just O. ZETZSCHE, Indigenizing the »Name Above All Names«: Chinese Translations of Jesus Christ, in: *CFJC* 1, 141-155. Vgl. DERS., Bibel in China (II). Transkriptionen von »Jesus Christus«, in: *China heute* 14 (1995), Nr. 1, 17-19; Aspekte der chinesischen Bibelübersetzung, in: Roman MALEK (Hg.), »Fallbeispiel« China. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext, Sankt Augustin/Nettetal 1996, 30-88, bes. 54-60 und 68-74.

Es braucht hier nicht besonders erörtert werden, dass in der Betroffenheit durch die Erfahrung des Anderen und »Fremden« Jesus Christus, die chinesische und christliche Identität grundsätzlich herausgefordert wird.⁸⁹ Die Problematik, die mit dem chinesischen Antlitz Jesu Christi zusammenhängt, ist also grundlegender Natur für das Verständnis des Christentums als Religion in China. Auf einige, sich in der chinesischen Missionsgeschichte wiederholende Problemfelder sei im Folgenden kurz hingewiesen.

Grundlegend für alle Epochen der Missionsgeschichte war die Frage nach entsprechenden Übersetzungsäquivalenten für Gott und Jesus Christus sowie einer um Jesus Christus zentrierten chinesischen Theologie.⁹⁰ Bevor man Jesus als Inkarnation Gottes und Erlöser der Welt verkündete, musste man in China ein chinesisches Äquivalent für den christlichen Begriff »Gott« finden.⁹¹ Es ist bekannt, dass in China infolge der Eigenart der chinesischen Sprache lange Zeit keine Übereinstimmung darüber herrschte, so dass dieses Problem im »Ritenstreit« bzw. in der »Term question« kulminierte⁹² und eigentlich bis heute nicht gelöst ist.⁹³ Dies verwundert nicht, denn »bei keinem Volk der Erde hat der Name wohl höhere Wertschätzung genossen als beim chinesischen. Die Gleichsetzung von Name, Seele und Schicksal des Menschen wurde dort bis auf den heutigen Tag mit außergewöhnlicher Stärke empfunden.«⁹⁴

Für die meisten nichtchristlichen Chinesen war die Überzeugung, dass Jesus Gottes Sohn, die Inkarnation Gottes in der Geschichte sei, dass also der unsichtbare Gott körperliche Gestalt annahm und in menschlicher Gestalt auf Erden wandelte, einfach irrational. Angenommen, argumentierte man, Jesus der Himmelsherr (*Tianzhu*) wäre in der Han-Zeit (206 v. Chr.-220 n. Chr.) geboren worden, so stellte sich die Frage, wo Gott in den vielen vorhergehenden Dynastien war. Viele Verfasser antichristlicher Schriften, die seit dem 17. Jh. entstanden und noch kaum untersucht worden sind, betonten diesen Punkt immer und wieder.⁹⁵ Der Gelehrte Jiang Dejing fasst im Vorwort zu der berühmten anti-christlichen Sammlung *Poxieji* (Aufzeichnungen zur Zerstörung der Irrlehren) aus dem Jahre 1640 diese Fragen in Anspielung auf die von den Jesuiten mitgebrachten Bilder Jesu folgendermaßen zusammen: »Wie könnte der Himmel dargestellt werden? Und wenn es möglich wäre, befürchte ich, dass es einfach eure Person [d. h. des Missionars] mit hervorstehender Nase, eingesunkenen Augen und dichtem Bart ist.«⁹⁶ Im Lichte dieser Fragestellung ist auch die These von Choan-seng Song über die notwendige »transition from the ›point-nosed‹ to the ›flat-nosed‹ Jesus Christ« zu verstehen.⁹⁷

91 Ein exzellentes Beispiel für das Ringen um den Namen Gottes in China ist das Werk von Yan Mo (17. Jh.) *Ditian kao* (Investigation into the Concepts of Lord and Heaven). Siehe hierzu Nicolas STANDAERT S1, *The Fascinating God. A Challenge to Modern Chinese Theology Presented by a Text on the Name of God Written by a 17th Century Chinese Student of Theology*, Roma 1995.
92 Zum Ritenstreit siehe vor allem Anton HUONDER, *Der chinesische Ritenstreit*, Aachen 1921; George MINAMIKI, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, Chicago 1985; David E. Mungello (Ed.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Sankt Augustin/Nettetal 1994. Zur protestantischen »Term question«

siehe vor allem Irene EBER, *The Interminable Term Question*, in: Irene EBER et al. (Ed.), *Bible in Modern China. The Literary and Intellectual Impact*, Sankt Augustin/Nettetal 1999, 135-161 (mit weiteren Literaturhinweisen).

93 Es wird sicherlich noch viel Zeit vergehen, bis die Katholiken und Protestanten den einen Gott mit dem gleichen Namen anrufen werden (z. B. wie in liturgischen Texten *Shangzhu*), und nicht wie jetzt in der Bibel oder im *Vater unser* unterschiedlich mit *Shangdi* (Oberster Herrscher) oder *Tianzhu* (Herr des Himmels).

94 Wolfgang BAUER, *Der chinesische Personennamen*. Die Bildungsgesetze und hauptsächlichsten Bedeutungsinhalte von Ming, Tzu und Hsiao-Ming, Wiesbaden 1959, 33.

95 Siehe hierzu u. a. P. L. KWOK, *Das chinesische nichtchristliche Christusverständnis*, in: *Concilium* 29 (1993) 2, 114-122; Douglas LANCASHIRE, *Chinese Reactions to Christianity in Late Ming China*, in: *Journal of the Oriental Society of Australia* 6 (1968/1969) 82-103; DERS., *Anti-Christian Polemics in Seventeenth-Century China*, in: *Church History* 38 (1969) 2, 218-241.
96 Zit. nach GERNET, *Christus kam bis nach China* (wie Anm. 5), 266. Zu der antichristlichen Sammlung *Poxieji* siehe ebd., 16f. und HCC, 135, 512f. Siehe auch CCT Database (unter Po xie ji).

97 *From the Point-Nosed to the Flat-Nosed Christ*, in: *CFJC* 3b, 1624-1626.

Da die Chinesen dem familiären Hintergrund einer Person große Aufmerksamkeit schenken, waren sie sehr daran interessiert, mehr über die Eltern Jesu zu erfahren. Die wunderbare Geburt Jesu durch die Jungfrau Maria erschien den Chinesen befremdend.⁹⁸ Jesu niedriger sozialer Status als illegitimes Kind wurde mit der Tatsache in Verbindung gebracht, dass er Kontakt mit Menschen niedriger sozialer Schichten und zweifelhafter Abstammung hatte. Konfuzius, der chinesische Heilige, hatte 70 intelligente Schüler um sich, und der große neokonfuzianische Gelehrte Zhu Xi (1130-1200) eröffnete eine Akademie für die Gebildeten. Jesus hatte im Gegensatz dazu Zöllner und Fischer als Jünger. Darüber hinaus waren viele Chinesen erstaunt, dass einer seiner Jünger, der ihm viele Jahre gefolgt war, ihn schließlich verriet.⁹⁹

Aus konfuzianischer Sicht war Jesus zudem alles andere als ein lobenswerter Sohn, der die gebührende Kindesehrfurcht (*xiao*) eines Sohnes den Eltern gegenüber zeigt. In Berufung auf die Textstelle in Mk 3,35 kritisierten chinesische Autoren, dass Jesus nicht einmal seine eigene Mutter anerkenne und respektiere. Ebenso wurden die Jünger Jesu beschuldigt, in ihren menschlichen Beziehungen gegen die konfuzianische Lehre der Treue und der Ehrfurcht den Eltern gegenüber zu verstoßen. In der antichristlichen Literatur betonten die Verfasser, dass die Lehre Jesu, insbesondere seine Auffassung von der die Familienbeziehungen transzendierenden Liebe (vergleichbar mit der Lehre des chinesischen »Erzhäretikers« Mozi aus dem 5. Jh. v. Chr.) die fünf zwischenmenschlichen Beziehungen in der chinesischen Gesellschaft zerstören würde. Jesus ist im 17. Jh., wie der Philosoph Mozi, zum Typus des heterodoxen und fremden Lehrers, des Häretikers *par excellence* also, stilisiert worden.¹⁰⁰

Die Tatsache, dass Jesus Wunder wirkte, um die Kranken zu heilen, wurde als ein Beweis dafür gewertet, dass das Christentum ebenso wie die chinesische buddho-daoistische Volksreligiosität, in der es eine große Menge von Erzählungen über wunderbare Heilungen gibt, ein für die unwissende Masse bestimmter Irrglaube (*xiejiao*) war. In der christlichen Apologetik hingegen wird Jesu Fähigkeit, Kranke zu heilen, als Zeichen für seine Gottessohnschaft interpretiert. Doch in der chinesischen Geisteswelt galt diese Fähigkeit nicht als etwas Außergewöhnliches, da von vielen berühmten chinesischen Ärzten, Mönchen und Wunderheilern geglaubt wurde, sie hätten die Macht, Menschen vor dem Tod zu retten. Im frühen 20. Jh., als die Naturwissenschaften in radikalen intellektuellen Kreisen Chinas beinahe zu einer Art »Idol« wurden, begann man die Wundergeschichten als Relikte der Vergangenheit zu bewerten, die sowohl von der historischen Forschung als auch von der Wissenschaft angezweifelt wurden.¹⁰¹

Der strittigste Punkt der christologischen Diskussion in China war die Behauptung des Christentums, dass Jesus durch den Opfertod am Kreuze die Menschheit von der Erbsünde

98 Siehe KWOK, Christusverständnis (wie Anm. 95), 115. Die chinesischen Meinungen über die Herkunft Jesu, die jungfräuliche Geburt und die Frage der Inkarnation fasste 1931 der protestantische Missionar Paul G. HAYES in dem Artikel *The Virgin Birth in Chinese Thought* zusammen; abgedruckt in: *CFJC* 3a, 1265-1279.

99 Vgl. KWOK, Christusverständnis (wie Anm. 95), 115f. Der Verrat Jesu beschäftigte die Konvertiten bis in die moderne Zeit. Siehe dazu beispielsweise die Überlegungen des Gelehrten und protestantischen

Konvertiten Wu Leichuan in: MALEK, *Verschmelzung der Horizonte* (wie Anm. 63), bes. 378-381.

100 Zu diesen u. a. Vorwürfen siehe GERNET, *Christus kam bis nach China* (wie Anm. 5), passim; MALEK, *Verschmelzung der Horizonte* (wie Anm. 63), bes. 286-291 und 419f; Adrian DUDINK, *Nangong shudu* (1620), *Poxjie ji* (1640), and *Western Reports on the Nanking Persecution* (1616/1617), in: *Monumenta Serica* 48 (2000) 133-265.

101 Ganz anders sahen und sehen es meist die chinesischen Christen, wie Margo S. GEWURTZ in dem Beitrag *Jesus Sect and Gotthard OBLAU* in seinem Beitrag: *Himmlicher Arzt, Fürsprecher, Mahner und Weiser. Das Christusbild in chinesischen (evangelischen) Zeugnissen der Gegenwart* in: *CFJC* 3b, 1431-1456 zeigen.

102 Vgl. hierzu Wolfram EBERHARD, *Guilt and Sin in Traditional China*, Los Angeles 1967, und Wu Pei-yi, *Self-Examination and Confession of Sins in Traditional China*, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39 (1979) 5-38. Siehe auch Ad DUDINK /Nicolas

erlöst hätte. Die humanistische Tradition des Konfuzianismus hatte ein grundsätzlich anderes Verständnis von der menschlichen Natur und ihren Neigungen. Konfuzius und Mengzi (372-289 v. Chr.) betonten die Güte der menschlichen Natur mehr als ihre Neigung zum Bösen. Sinologen haben nachdrücklich darauf hingewiesen, dass es in der klassischen chinesischen Kultur keine vergleichbare Vorstellung von der Sünde als fundamentaler Verderbtheit im religiösen Sinne gibt.¹⁰² Durch das Studium der chinesischen Klassiker und durch die Selbstkultivierung haben die Menschen nach konfuzianischer Auffassung die Möglichkeit, moralische Vollkommenheit und Weisheit zu erlangen. Dieser allgemeine Optimismus gegenüber der menschlichen Natur wird auch vom chinesischen Mahāyāna-Buddhismus geteilt, der grundsätzlich allen Menschen die Möglichkeit zuspricht, die plötzliche Erleuchtung zu erleben und zum Buddha zu werden. So war die christliche Erlösungslehre aus chinesischer Sicht unverständlich. Da doch der Herr des Himmels (*Tianzhu*) eine Majestät ohnegleichen und von unbegrenztem Mitleid sei, argumentierten die chinesischen Gelehrten, warum erließ er nicht einfach eine Amnestie für die Verbrechen der Menschen und warum hatte er es nötig, die Verderbtheit des Menschen mit dem grausamen Selbstopfer seines Sohnes zu sühnen? Warum war er nicht in der Lage, es so einzurichten, dass die Menschen keine weiteren Verbrechen begehen?¹⁰³ Der schon genannte Yang Guangxian, ein orthodoxer Konfuzianer des 17. Jahrhunderts und Widersacher des Jesuiten Johann Adam Schall von Bell, wunderte sich, dass Jesus dazu in der Lage gewesen sein sollte, die gesamte Menschheit zu retten, aber selbst zum unehrenhaftesten aller Tode verurteilt wurde. Wie, fragte Yang, konnte dies der Herr sein, der den Himmel geschaffen hat (*Tianzhu*)?¹⁰⁴

Um die christliche Erlösungslehre dem Volk näher zu bringen, entlehnten manche Missionare dazu religiöse Begriffe und Gedanken der chinesischen buddho-daoistischen Volksreligiosität. Diese geht davon aus, dass die Verdienste (*gongde*) der Vorfahren, Unsterblichen und Bodhisattvas späteren Generationen angerechnet werden können. In Anlehnung daran erklärten die Missionare in apologetischen Schriften und Katechismen, dass Jesus als Mittler unsere Strafe auf sich nahm und dass seine Verdienste unserem Namen angerechnet werden können. Doch viele konfuzianische Gelehrte hatten keine Achtung vor den buddhistischen und volksreligiösen Theorien und zweifelten die Richtigkeit der Übertragung von Verdiensten an. Selbst wenn die Verdienste Jesu auf uns übertragbar wären, ist er nicht der einzige Erlöser, denn es gibt noch andere Buddhas und Bodhisattvas.¹⁰⁵

Da die Chinesen in einem religiös pluralistischen Milieu lebten, empfanden sie es als Zumutung, an einen fremden Erlöser mit exklusivem Erlösungsanspruch glauben zu sollen. Hieran schließt sich die in China recht komplizierte Problematik nicht nur des Verhältnisses

STANDAERT (Ed.), *Forgive Us Our Sins. Confession in Late Ming and Early Qing China*, Sankt Augustin/Nettetal 2006. Es sei hier darauf hingewiesen, dass gerade die Frage der Sünde im heutigen China diskutiert wird. Siehe dazu Roman MALEK, 'Warum interessieren sich moderne Chinesen für das Christentum?', in: Johannes RÖSER (Hg.), *Mehr Himmel wagen. Spurensuche in Gesellschaft, Kultur, Kirche*, Freiburg i. Br. 1999, 206-211.

103 Siehe KWOK, Christusverständnis (wie Anm. 95), 118.

104 Zu YANG Guangxians Ansichten, die repräsentativ für die chinesische antichristliche Kritik sind, siehe seinen Text in: *CFJC* 2, 773, und die Erwiderung von Ludovico BUGLIO SJ in: ebd., 774-790. Zu Yangs Kritik im Allgemeinen siehe Eugenio MENEGON, 'Yang Guangxian's Opposition to Johann Adam Schall: Christianity and Western Science in His Work *Budeyi*', in: Roman MALEK (Ed.), *Western Learning and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall*

von Bell (1592-1666), Sankt Augustin/Nettetal 1998, vol. 1, 311-337, und Harriet T. ZURDORFER, 'One Adam Having Driven Us Out of Paradise, Another Has Driven Us Out of China'. Yang Kuang-hsien's Challenge of Adam Schall von Bell, in: Leonhard BLUSSÉ / Harriet T. ZURDORFER (Ed.), *Conflict and Accommodation in Early Modern East Asia. Essays in Honour of Erik Zürcher*, Leiden 1993, 141-168.

105 Siehe dazu KWOK, Christusverständnis (wie Anm. 95), 118.

zwischen dem Konfuzianismus und dem Christentum,¹⁰⁶ sondern auch zwischen dem Daoismus, Buddhismus und dem Christentum an.¹⁰⁷

Es wird behauptet, dass spätestens seit den von Gotthold Ephraim Lessing herausgegebenen *Wolfenbüttelschen Fragmenten* (ca. 1774-1778) die Diskussion um Jesus von Nazareth in Europa nicht mehr zur Ruhe gekommen sei und die Aufklärung den Einzug in die Theologie gehalten habe. Hinter dem kritischen »Ungenannten« in den *Fragmenten* verbirgt sich der Philosoph und Theologe Hermann Samuel Reimarus, der zwischen der Predigt Jesu und der Überlieferung der Apostel unterschied und alle Aussagen über Jesu Gottessohnschaft ausklammerte. Er sah in Jesus nicht den Stifter einer neuen Religion. Jesus sei gescheitert. Reimarus und Lessing wussten wahrscheinlich nicht, dass schon vor ihnen chinesische Gelehrte die Jesuitenmissionare mit ähnlichen Fragen und Thesen konfrontiert hatten.

4 Jesus Christus:

»Die Gestalt seines Angesichts« in China

Die verschiedenen Formen des christlichen und nichtchristlichen chinesischen Gesichtes und Bildes Jesu haben sich im Laufe der Zeit verändert. Zweifelsohne wurden im Rahmen der Verkündigung des Evangeliums in Asien die christologischen Diskussionen des Abendlandes in einem anderen kulturellen Kontext und vor einem anderen komplexen religiösen Hintergrund fortgeführt. Wie gestaltete sich aber der theologische Transfer konkret, d. h. welche »Entsprechungen« bzw. »Abweichungen« lassen sich ausmachen und was wurde in der praktischen Verkündigung tatsächlich weitergegeben? Zunächst lässt sich allgemein konstatieren, dass der chinesische (außerkirchliche) Kontext die Entfaltungsmöglichkeiten der Gesichter Jesu stark beschränkte. So stellt P. L. Kwok fest, dass beispielsweise Fremdenfeindlichkeit und strenger Nationalismus in der Vergangenheit viele Chinesen daran gehindert hätten, ein genuines Jesus-Verständnis zu entwickeln.¹⁰⁸ Die Empfänglichkeit der Chinesen für Jesus Christus hing jeweils davon ab, wie sie die komplizierte »christologische Problematik« in ihr eigenes Denksystem integrieren konnten und ihn welchem Maß dieser Jesus auf die Bedürfnisse und Nöte Chinas antwortete. Man konnte von den Chinesen natürlich nicht fordern, dass sie die in einer anderen (fremden) Kultur formulierte Christologie für sich gänzlich akzeptieren.

Vielleicht ist es zusammenfassend nicht abwegig sowohl die Arbeit an der Verkündigung Jesu wie auch die komplexen Prozesse der Rezeption der christlichen Botschaft von

106 Zum Vergleich zwischen Konfuzius und Jesus siehe v. a. Julia CHING, *Konfucianism and Christianity: A Comparative Study*, Tokyo 1977. Deutsch: *Konfuzianismus und Christentum*, Mainz 1989, bes. 83-86 and 157-160; Mark FANG Chih-jung, *Confucius et Jésus face à leurs disciples*, in: VERMANDER, *Le Christ chinois* (wie Anm. 9), 123-139; Jonathan TAN Yun-ka, *Jesus, the Crucified and Risen Sage. Constructing a Contemporary Confucian Christology*, in: *CFJC* 3b, 1482-1513.

107 Exemplarisch für diese Problematik sind die Beiträge von Joseph H. WONG, *Tao – Logos – Jesus* (wie Anm. 26); J. D. M. DERRETT, *St. John's*

Jesus and the Buddha, in: *CFJC* 1, 128-140; Heup Young KIM, *Toward a Christotao: Christ as the Theanthropocosmic Tao*, in: *CFJC* 3b, 1457-1479.

108 So z. B. KWOK, *Christusverständnis* (wie Anm. 95), 119.

109 *Christianity as Religion in China. Insights from the Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, in: *Cahiers d'Extreme-Asie* 12 (2001) 6f. Siehe auch Nicolas STANDAERT, *Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission*, in: S. UHALLEY Jr./Xiaoxin WU (Ed.), *China and Christianity. Burdened Past, Hopeful Future*, Armonk,

N.Y./London 2001, 86-116.

110 BORNEMANN, *Ars Sacra Pekinensis* (wie Anm. 68).

111 Überlegungen dazu siehe u. a. PIERIS, *Hat Christus einen Platz in Asien?* (wie Anm. 20), 122; Peter C. PHAN, *Jesus The Christ with An Asian Face*, in: *Theological Studies* 57 (1996) 399-430; *Jesus Christ the Saviour and His Mission of Love and Service in Asia*. »... That They May Have Life, and Have It Abundantly« (Jn 10:10). Lineamenta. Synod of Bishops. Special Assembly for Asia (Vatican City 1996); *Discovering the Face of Jesus in Asia Today. A Guide to Doing Mission in Asia*, in: *FABC Papers* No. 84 [1998], passim.

dem Erlöser Jesus Christus mit der Herstellung eines Gewebes, mit einer Textur also zu vergleichen (siehe *Abb. 13*). Dieses Model der Interpretation wurde von Nicolas Standaert vorgeschlagen, um die Geschichte des Christentums in China überhaupt zu betrachten.¹⁰⁹ An dem Webstuhl, auf dem die chinesischen Gesichter Jesu entstanden sind, haben in verschiedenen Epochen sehr unterschiedliche Menschen gearbeitet: Ausländer (Missionare, Christen des Ostens, Katholiken, Protestanten), Chinesen, Gläubige und auch Ungläubige. Sehr unterschiedliche Ideen, Fäden sozusagen, wurden je nach Möglichkeit benutzt; auch die Methoden waren unterschiedlich. Die alten Texturen wurden benutzt oder aber durch neue ersetzt. Und es zeigt sich, dass diese verschiedenen Fäden durchaus koexistieren können, dass ihre Vielfalt eben die »Gestalt seines Angesichts« in China ausmacht. Entstanden ist eine sehr farbige und interessante Textur, die allerdings noch nicht vollendet ist.

Auch wenn die Textur noch nicht fertig ist, lässt sich anhand des vorhandenen Materials über die chinesischen Gesichter Jesu in Geschichte und Gegenwart dasselbe sagen, was Fritz Bornemann über die *Ars Sacra Pekinensis* und die christliche Kunst in China geschrieben hat, dass nämlich »die christliche Welt von Chinesen in der ihnen arteigenen Kunst dargestellt wurde. Die einheimischen Künstler stellten diese religiöse Welt in die ihnen vertraute natürliche und kulturelle Umwelt und blieben ihrer überlieferten Stilform treu. Mit ihren Mitteln stellten sie die christliche Gedankenwelt dar. [...] So ist die chinesisch-christliche Kunst organisch mit dem alten Stamm verbunden und von ihm getragen. Das Bestimmende aber in dieser Entwicklung ist nicht das Alte, die Form, sondern das Neue, der Inhalt: die christliche Wirklichkeit.«¹¹⁰

Die Frage nach Jesus Christus in China bleibt offen: Welche Gesichter und Bilder Jesu wird der chinesische Kontext noch hervorbringen? Welche Stellung wird Jesus in diesem gigantischen Teil Asiens zukommen?¹¹¹

Zusammenfassung

Die Frage nach Jesus Christus ist zweifelsohne eine zentrale Frage des christlichen Selbstverständnisses und der Verkündigung. Wer ist Jesus von Nazaret? Wer ist Jesus Christus? Diese Fragen werden seit urchristlichen Zeiten immer wieder gestellt und unterschiedlich beantwortet. Sie sind auch, fokussiert auf China, Gegenstand des vorliegenden Beitrags. Für wen halten die Chinesen Jesus? Vor dem Hintergrund der chinesischen Missionsgeschichte wird in dem Beitrag versucht, die verschiedenen, historisch-kontextuell bedingten Gesichter Jesu Christi in einem Überblick darzustellen. Dabei handelt es sich nicht nur um die ikonographischen Darstellungen Jesu, sondern auch das Verständnis Jesu durch die Chinesen – Konvertiten wie Opponenten. Gefragt wird nach der Herkunft und Rezeption dieser Gesichter in verschiedenen Epochen der chinesischen Geschichte (seit der Tang-Zeit, d.h. seit dem 7. Jh. n. Chr.). Nachdem das Problem der Übersetzung der christlichen Botschaft vom Erlöser Jesus Christus im chinesischen Kontext angesprochen wurde, stellt der Beitrag die einzelnen Epochen der Missionsgeschichte Chinas vor und versucht, die spezifischen Gesichter Jesu in ihnen hervorzuheben. Es zeigt sich dabei ein vielfältiges Bild, das ausführlicher – worauf im Beitrag jeweils hingewiesen wird – in dem vom Verfasser herausgegebenen fünfbandigen Sammelwerk *The Chinese Face of Jesus Christ* (Sankt Augustin / Nettetal 2002-2007) von verschiedenen Fachleuten aus der ganzen Welt besprochen wird. Die zahlreichen Gesichter Jesu in China sind zweifelsohne eine Herausforderung an unser westliches Jesusverständnis. Diese Herausforderung wird noch durch zahlreiche ikonographische (westliche und chinesische) Darstellungen Jesu in China verstärkt. Dem Beitrag wurden einige Darstellungen als Beispiele angehängt.

Summary

The question concerning Jesus Christ is undoubtedly a central question of Christian identity and its proclamation. Who is Jesus of Nazareth? Who is Jesus Christ? Since early Christian times these questions have been asked over and over again and answered in different ways. With a focus on China, they are also the topic of this contribution. Who do the Chinese think Jesus is? In this article, the author attempts, in an overview, to present the different, historically-contextually qualified faces of Jesus Christ against the background of the history of missions in China. This has to do not only with the iconographical representations of Jesus, but also with the understanding of Jesus by the Chinese – by converts as well as opponents. The author asks about the origin and reception of these faces in different epochs of Chinese history (since the Tang period, i.e. since the seventh century CE). After addressing the problem of translating the Christian message about the redeemer Jesus Christ in the Chinese context, the contribution presents the individual epochs of the history of missions in China and attempts to bring out the specific faces of Jesus in them. The result here is a diverse picture which is discussed by different experts from all over the world in greater detail – which the article refers to again and again – in the five-volume collected works edited by the author, *The Chinese Face of Jesus Christ* (Sankt Augustin, Nettetal 2002-2007). The numerous faces of Jesus in China are undoubtedly a challenge for our Western understanding of Jesus. This challenge is made even bigger when the numerous iconographic (Western and Chinese) representations of Jesus in China are taken into consideration. Some examples of these have been appended to this article.

Sumario

La pregunta por Jesucristo es, sin duda, una pregunta central de la autocomprensión y la predicación cristianas. ¿Quién es Jesús de Nazaret? ¿Quién es Jesucristo? Estas preguntas han sido planteadas continuamente desde los primeros tiempos del cristianismo, siendo respondidas de diferentes maneras. También son el tema de este artículo, que presta atención a China. ¿Por quién tienen los chinos a Jesús? Partiendo de la historia de la misión en China, el artículo intenta ofrecer una visión de conjunto sobre los diferentes y, en el sentido histórico-contextual, condicionados rostros de Jesucristo. No se trata sólo de las representaciones iconográficas de Jesús, sino también de la comprensión de Jesús por los chinos, ya sean conversos al cristianismo o adversarios del mismo. El artículo pregunta por el origen y la recepción de dichos rostros en diferentes épocas de la historia china (desde la época de Tang, es decir, desde el siglo VII de nuestra era). Después de haber esbozado el problema de la traducción del mensaje cristiano del Salvador Jesucristo en el contexto chino, el artículo presenta las diferentes épocas de la historia de la misión en China e intenta resaltar en ellas los rostros específicos de Jesús. Se vislumbra así un panorama muy diverso, que, como dice el artículo, ha sido tratado con más profundidad por diferentes expertos de todo el mundo en los cinco volúmenes de la obra editada por el autor *The Chinese Face of Jesus Christ* (Sankt Augustin/Nettetal 2002-2007). Los diferentes rostros de Jesús en China son, sin duda, un desafío para nuestra comprensión occidental de Jesús. Este desafío adquiere más fuerza a través de las numerosas representaciones iconográficas (occidentales y chinas) de Jesús en China. Al final del artículo se encuentran algunas como apéndice.

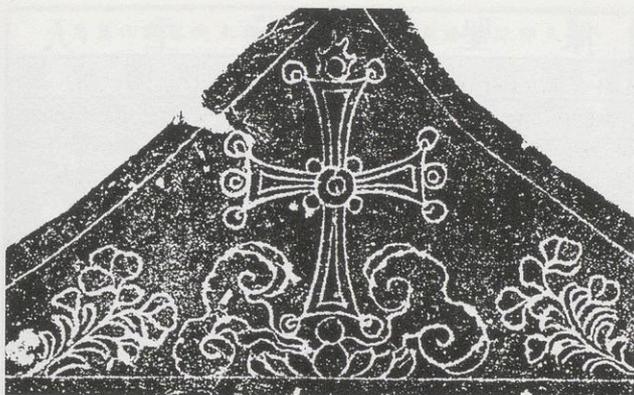


Abb. 1
Kreuz und Lotus
auf der »nestorianischen Stele«.
Kopie der Abreibung
im Institut Monumenta Serica,
Sankt Augustin.

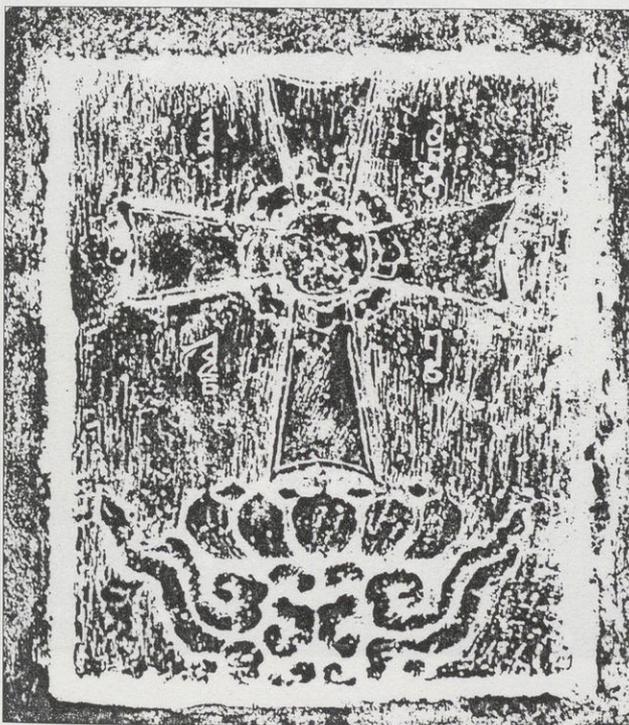
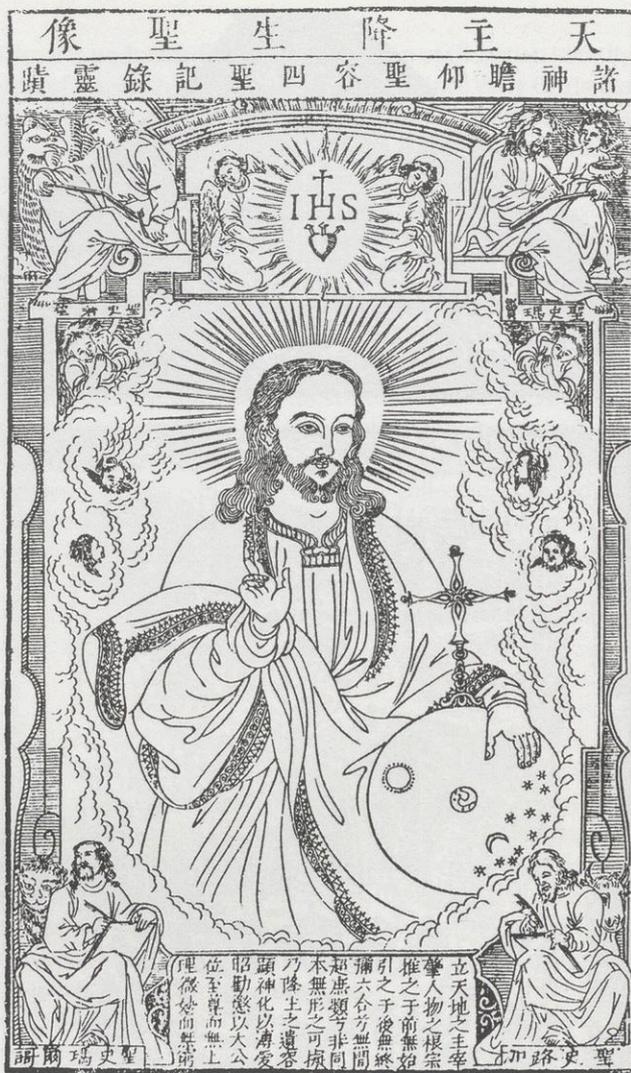


Abb. 2
»Nestorianisches« Kreuz
entdeckt bei Fangshan
im Jahre 1919.
Abb. aus Yoshirō SAEKI,
*The Nestorian Documents
and Relics in China*,
Tokyo 1951, Illustr. 40.



Abb. 3
Matteo Ricci und das Kreuz.
Teil einer Abb. aus dem
mehrbändigen Werk
von Jean-Baptiste DU HALDE,
*Description de l'empire
de la Chine ...* (Paris 1735).
Deutsche Übersetzung:
*Ausführliche Beschreibung
des chinesischen Reiches
und der Grossen Tartarey*
(Rostock 1756).

Abb. 4
Jesus, der Herrscher des Alls.
Darstellung aus dem Werk
Giulio ALENIS,
Tianzhu jiangsheng chuxiang jingjie
(Kompendium der Illustrationen
zum Leben Jesu, 1637).



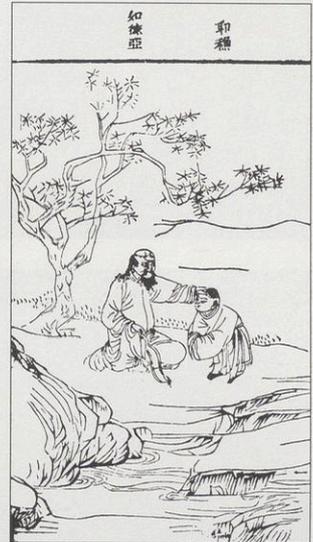
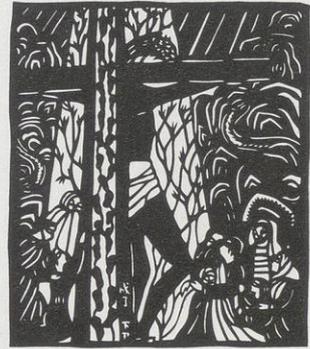
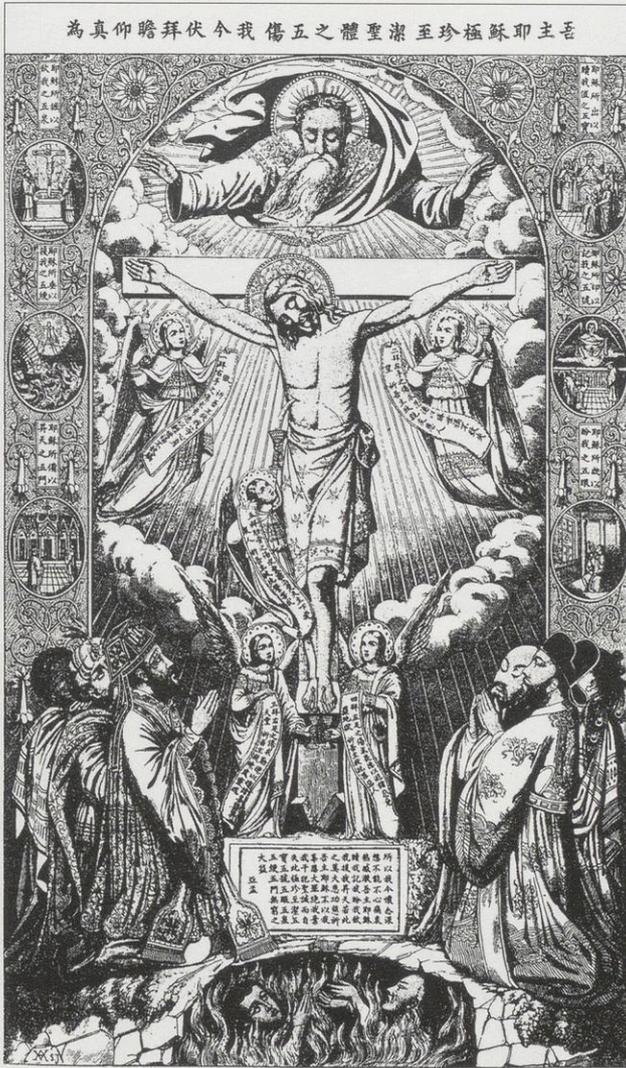


Abb. 5
Kreuz mit Gebeten
zu den Fünf Wunden Jesu.
Entwurf von
P. Adolphe Vasseur SJ
(1828-1899), 1870er Jahre,
Shanghai, Tushanwan.
Die Darstellung
und die Übersetzung
befinden sich in:
Die katholischen Missionen 12
(1878) 255.

Abb. 6
»Es ist vollbracht«.
Scherschnitt, Fan Pu,
Nanjing, 20. Jh.

Abb. 7
Darstellung Jesu
in *Lidai shenxian tongjian* (1701)
mit der Aufschrift Yesu (Jesus)
und Rudeya (Judäa).
Abb. aus *CFJC* 3a, 815.

這豕乃洋鬼所吸。皮毛未脫。

鬼 拜 猪 精 圖

耶穌太子天猪精也。性極淫。凡德亞國大臣妻女無不被淫者。後以徧淫國君妃嬪。謀篡位。大臣奏發其罪。縛置十字架。烙釘之。大呼數聲。現猪形而死。常入臣民之家作怪行淫。婦女一聞猪叫。則衣裳自解。聽其淫華乃醒。猪徒因勸人禮拜。借以漁利。漁色。而推於門辰階石上。鑿十字架。則猪精猪徒畏而不至。特此編告天下知之。防之。

倘人類以天猪為主。顏面何存。

耶穌太子天猪精



Abb. 8
Christen (hier »Teufel«) verehren ihren *Tianzhu*, d. h. *Yesu* (Jesus). Das Zeichen *zhu* (Herr), benutzt in der Kombination mit *Tian* (Himmel) für den Namen Gottes, wird hier phonetisch zum *zhu* (Schwein). Aus einem antichristlichen Pamphlet des 19. Jhs.

Abb. 9
Die Darstellung der Dreifaltigkeit. Aus der *Ars Sacra Pekinensis*, 1930er Jahre. Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin.



三 位 一 體

作證在天 原來有三 父子聖神 三歸於一

七五三一第

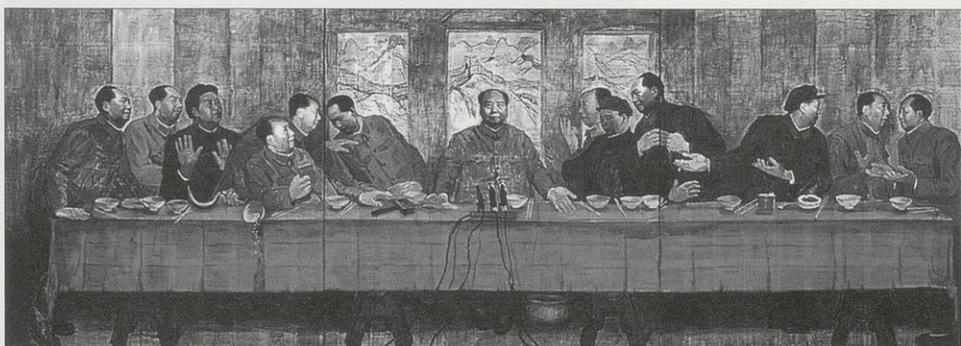


Abb. 10
Das leidende China.
Farbe auf Seide.
P. Edmond VAN GENECHTEN,
Peking 1943 /1944.

Abb. 11
Last Banquet 1989.
Zhang Hongtu (geb 1943).

Abb. 12
Jesus in einer Altardarstellung
Taicang, Diözese Suzhou,
Provinz Jiangsu, 1990er Jahre.
Foto Archiv Institut Monumenta
Serica.



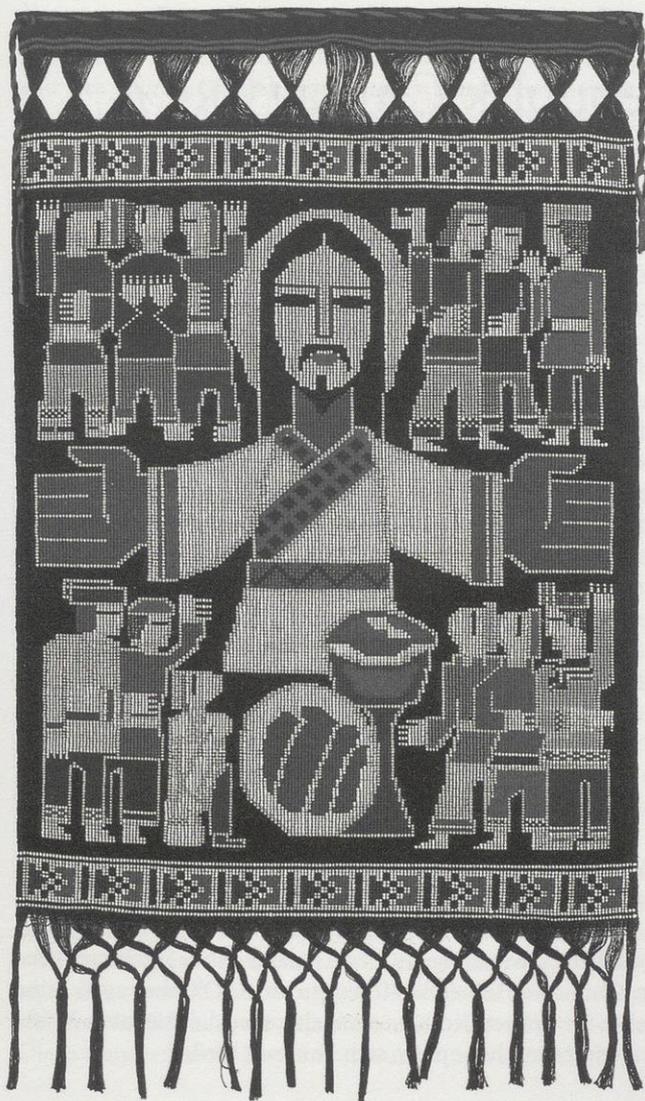


Abb. 13
Das eucharistische Mahl
Wandbehang, 1990er Jahre.
He QI u. a./Nanjing.

Ein Vergleich der Religionspolitik in der Volksrepublik China /VRC/ und in der Republik China-Taiwan /ROC/ heute

von Aloisius (Luis) Gutheinz SJ

Kein Zweifel, die heutige internationale Welt sieht sich konfrontiert mit zwei verschiedenen Einstellungen zur Religion in den zwei politischen Entitäten, VRC und ROC.

Die vorgegebene Größenordnung dieses Essays verlangt zwei Einschränkungen, zum einen die Konzentration auf die christliche Religion und zum anderen der Blickpunkt heute.

Es geht hier weniger um eine streng akademische Auseinandersetzung mit der Auffassung verschiedener Autoren¹, sondern eher um eine vergleichende Darstellung der Hintergründe, die zu den Differenzen in der Religionspolitik in der VRC und in der ROC führten und auch heute noch bestimmend sind.

Ein Gedankengang in vier Schritten legt sich nahe: 1. Das Grundparadigma der chinesischen Denk- und Kulturwelt. 2. Die Religionspolitik in der VRC heute. 3. Die Religionspolitik in der ROC heute. 4. Ein Vergleich beider Arten von Religionspolitik.

1 Das Grundparadigma der chinesischen Denk- und Kulturwelt

Man kann früher oder später der Frage nicht ausweichen, warum China als die weltweit älteste, sich im Laufe von Jahrtausenden durchhaltende politische Entität bis in unsere Zeit bestehen konnte und sich heute erneut zu einer Weltmacht profiliert? M. a. W. wo liegen die tiefsten Wurzeln des erstaunlichen Stehvermögens dieses Staates, eines Stehvermögens, das zwar im kommunistischen China seit seiner »Befreiung« am 1. Oktober 1949 seine ideologische Farbe wechselte, aber im tiefsten Kern wie seit altersher die stärksten Kräfte bündelt und trotz der Millionen von Menschenopfern sich konstant bleibt?

¹ Für ein vertiefendes Studium der Problematik sei folgende Literatur in geraffter Auswahl und in chronologischer Folge empfohlen: Roman MALEK (Hg.), »Fallbeispiel« China. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext, China-Zentrum, Sankt Augustin, Nettetal 1996; Georg EVERS, Stabilität und Krisensymptome. Politische und kirchliche Entwicklungen in China, in: *Herder-Korrespondenz* 53 (1999) 3, 148-153; Nicolas STANDAERT (Hg.), *Handbook of Christianity in China*, Vol. 1, 635-1800, Leiden 2001; Luis GUTHEINZ, *China im Aufbruch*. Kultur und Religionen

Chinas und das Christentum (Theologie Interkulturell 10), Frankfurt a. M. 2001; Roman MALEK, Herausgeforderte Orthodoxie. Der chinesische Staat und die neue Religiosität. Ein altes Problem im neuen Gewand?, in: *Religion, Staat, Gesellschaft* 2 (2001) 2, 243-269; Georg EVERS, Der verunsicherte Riese. Religionspolitische Verhärtung in der Volksrepublik China, in: *Herder-Korrespondenz* 53 (2001) 3, 147-153; DERS., Im Generationswechsel. Die Volksrepublik China und ihre Religionspolitik, in: *Herder-Korrespondenz* 55 (2003) 1, 37-42; DERS., Katholischsein in China. Politik und

Kirche in der Volksrepublik, in: *Herder-Korrespondenz* 57 (2003) 10, 519-523; Jean CHARBONNIER, *History of Christians in China*, Chinese Edition, Taipei 2005; Anthony C. YU, *State and Religion in China*. Historical and Textual Perspectives, Chicago 2005; FERDINAND VERBIEST INSTITUTE, *The Catholic Church in China: today and tomorrow*. Liber Amicorum (zum 75. Geburtstag von Pater Jeroom Heyndrickx), mit sehr informativen Artikeln in Chinesisch und Englisch, Taipei 2006; Roman MALEK, Der Weg zu einer weltkatholischen Identität. Notizen zum Brief von Papst Benedikt XVI. an die Kirche

Die Antwort auf diese Fragen verlangt einen Blick in die ersten, geschichtlich dokumentierten Anfänge der chinesischen Zivilisation: Dort entdecken wir die Auffassung von der allumfassenden Einheit aller Seienden, in einer kosmischen Ordnung, in einer hierarchisch gegliederten Ganzheit, in die sich die Familie, die Sippe, der einzelne Mensch einzugliedern haben. Der Kaiser als »Sohn des Himmels« ist der entscheidende Vermittler, in dem sich der Kosmos (der »Himmel« als Summe aller kosmischen Wirklichkeit) und die menschliche Gesellschaft berühren. Im »Sohn des Himmels« sammelt sich eine alles verbindende zentrale Kraft, der sich alle Elemente der menschlichen Gesellschaft verdanken und in einem hierarchisch gegliederten Zusammenspiel gegenseitig stützen.

Religion gehört von den Anfängen der Menschheit zum Wesen menschlicher Existenz, aber auch sie soll eingegliedert sein in das Ganze, das vom »Sohn des Himmels« nach besten Kräften vertreten wird. So verstanden wird man sich nicht mehr wundern, dass die Religionen (Daoismus, Buddhismus, Islam, protestantisches und katholisches Christentum) von der obersten Gewalt (sei es nun der »Sohn des Himmels« oder der Vorsitzende der kommunistischen Partei, oder der Staatspräsident) in das Ganze integriert werden sollen, dass also in der langen Geschichte Chinas kein Raum bleibt für die Religion als ein »Quasi-Gegenüber« zur obersten Staatsgewalt, und dass somit das Problem von »Staat und Kirche« grundsätzlich unter die Vorherrschaft des Staates einzuordnen ist. Damit soll nicht geleugnet werden, dass in der konkreten Abfolge der Dynastien Chinas da und dort gewissen religiösen Gemeinschaften ein kleinerer oder größerer Spielraum genehmigt wurde. Im Falle, dass eine religiöse Gemeinschaft das Machtmonopol der Staatsführung in Frage zu stellen begann, wie z. B. die buddhistischen Gemeinschaften gegen Ende der Tang Dynastie (616-907), folgte darauf Verfolgung und Unterdrückung im Jahre 845.²

Die fünf sozialen Beziehungen der traditionellen chinesischen Gesellschaft, nämlich (1) Kaiser/Fürst – Untergebener, (2) Vater – Sohn, (3) Mann – Frau, (4) älterer Bruder – jüngerer Bruder, (5) Freund zu Freund, betonen ebenso von altersher die hierarchische Gliederung der chinesischen Gesellschaft.

Es ist sehr bezeichnend, dass neuerdings sowohl in der VRC wie auch in der ROC aufgeschlossene Denker das Fehlen von zwei weiteren Dimensionen oder Beziehungen anmelden, i. e. die Beziehung des freien, sozialen und verantwortungsbewussten Subjekts zur bürgerlichen Gesellschaft, also einer Beziehung, die nicht mehr unter die oberste Gewalt subsumiert werden kann; und schließlich die transzendente Beziehung des Menschen zur letzten Wirklichkeit, die gleichfalls die Kompetenz der obersten Staatsgewalt überschreitet. Diese transzendente Beziehung wurde in der klassischen chinesischen Gesellschaft dem

in der Volksrepublik China, in: *China heute* 26 (2007) 4-5, 159-183; Georg EVERS, Hoffnungsvolles Signal. Der Brief Benedikts XVI. an die chinesischen Katholiken, in: *Herder-Korrespondenz* 61 (2007) 8, 408-413; Luis GUTHEINZ, Kommunion des Lebens in Taiwan, in: *Jahrbuch Mission* 39 (2007) 193-200; CHINESE REGIONAL BISHOPS' CONFERENCE OF TAIWAN, *Catholic Church Directory Taiwan 2007*, Taipei 2007; Jean CHARBONNIER, *Guide to the Catholic Church in China 2008*, Singapore 2008; Roman MALEK, *Das Jahr 1989 in China: Eine religionspolitische Betrachtung mit besonderer Berück-*

sichtigung des Christentums, in: *China heute* 28 (2009) 2, 97-110; QIU Yonghui, Staat und Religionen in China. Harmonie im Bereich von Rechten und Verantwortlichkeiten, in: *China heute* 28 (2009) 3, 160-164; USA DEPARTMENT OF STATE, BUREAU OF DEMOCRACY, HUMAN RIGHTS, AND LABOR, *International Religious Freedom Report*, China, October 26, 2009.

2 Der aufmerksame Leser denkt hier an eine ähnliche Tendenz im 18.-19. Jahrhundert in der Habsburger Monarchie Österreich-Ungarns, *Josephinismus* genannt. Im Geist der Aufklärung griff Kaiser Joseph II. (1741-1790, von 1780 an Alleinherrscher) radikal in das Kirchenwesen ein, das durch die mächtigen Klöster und kirchlichen Einrichtungen dem absoluten Staatswesen hinderlich zu werden drohte.

Privatraum und der bürgerlichen Volksreligion überlassen. Die kommunistische Regierung der VRC beansprucht bis in die jüngste Zeit aufgrund der Ideologie des atheistischen Materialismus in totalitärer Weise auch die transzendente Dimension des Menschen. Aber dagegen melden sich heute auch im Lager der kommunistischen Partei, nicht nur im freien Taiwan, mutige Stimmen³, die z. B. verlangen, dass die Religion wieder ein wesentlicher Faktor im Erziehungswesen werden soll.

Unsere Überlegungen kommen damit zum zweiten Schritt.

2 Die Religionspolitik in der VRC heute

Das »Heute« verlangt eine Beschränkung auf die Zeit seit der Bestätigung der Verfassung der VRC im Jahre 1982 und auf die konkreten Erfahrungen der christlichen Kirchen.

1 Die Verfassung der VRC aus dem Jahre 1982, Artikel I, Nr. 36 garantiert allen Bürgern Religionsfreiheit und den Schutz von »normalen religiösen Aktivitäten«; keine Religion darf vom Ausland kontrolliert werden, nur die Verbreitung des Atheismus ist öffentlich erlaubt; die religiösen Aktivitäten müssen in dazu bestimmten Lokalitäten vollzogen werden; keine staatliche Organisation oder Privatperson darf irgendeinen Staatsbürger dazu zwingen, an eine Religion zu glauben oder nicht zu glauben. Diese Religionspolitik beruft sich heute auf die folgenden Prinzipien: Sozialismus, die Diktatur des Proletariats, die führende Rolle der kommunistischen Partei und die Ideen von Marx, Lenin, Mao Zedong, Deng Xiaoping, Jiang Zemin und schließlich Hu Jintao, der den klassischen Begriff der »harmonischen Gesellschaft« vertritt⁴.

Für die Verwaltung der »normalen religiösen Aktivitäten« sorgt in erster Linie das Büro für religiöse Angelegenheiten, unter dem Staatsrat, dem exekutiven Organ des Nationalen Volkskongresses; das Büro wird von der United Front (Einheitsfront, unter der kommunistischen Partei) und von der Chinese People Political Consultative Conference (in beratender Funktion für den Volkskongress) unterstützt.

2 Zum besseren Verständnis der konkreten Ereignisse im Bereich der Religionspolitik in der VRC sollen an dieser Stelle die Strukturen der offiziellen christlichen Kirchen kurz dargestellt werden:

Die offizielle, d. h. vom Staat anerkannte, katholische Kirche umfasst folgende Leitungsgremien: (1) Das General Assembly of Catholic Representatives (GACR) ist die höchste Autorität, es tagt einmal in fünf Jahren. Die Mitglieder des GACR, Laien und Kleriker, werden von den Ständigen Komitees der Chinese Catholic Patriotic Association (CCPA) und des China Catholic Bishops College ernannt. (2) Das China Catholic Bishops College (CCBC) versammelt nur die Bischöfe der offiziellen Kirche und ist dem GACR zur Rechenschaft verpflichtet.⁵ (3) Die Chinese Patriotic Association (CCPA), am 15. Juli 1957

3 So eine Stimme im Renmin Ribao, der führenden Tageszeitung der VRC, vom 1. November 2009.

4 Roman MALEK, Hexie shehui: Eine neue Utopie? Der Aufbau einer harmonischen und stabilen Gesellschaft und die Rolle der Religionen, in: *China heute* 24 (2005) 6, 195-198.

5 Aus drei Gründen kann der Heilige Stuhl in Rom das CCBC nicht als legale, die ganze katholische Kirche Chinas leitende und repräsentierende Bischofskonferenz anerkennen: (1) Die

Bischöfe der nicht-offiziellen Kirche (Untergrundkirche) sind ausgeschlossen. (2) Zur CCBC gehören auch einige illegale, d. h. ohne Erlaubnis des Heiligen Stuhl geweihte Bischöfe. (3) Die Statuten des CCBC sind, wie Papst Benedikt XVI. in seinem Brief an die Katholiken Chinas 2007 klar darlegte, unvereinbar mit der katholischen Lehre, die einerseits für die Bischofsweihe die Zustimmung des Papstes verlangt, und andererseits in der Ortskirche keine Instanz über

der Bischofskonferenz billigt, wie z. B. die GACR in China heute.

6 Einige statistische Daten für 2007-2008 (so Roman MALEK, *Katholische Kirche in der VRC. Einige statistische Angaben 2007/2008*, in: *China heute* 27 [2008] 2) geben ein konkretes Bild der katholischen Kirche in der VRC: Offiziell etwa 5,3 Millionen Katholiken, es werden aber ca. 12 bis 14 Millionen geschätzt; 138 Diözesen; 54 offizielle und 34 nicht-offizielle Bischöfe, die insgesamt zu

gegründet, bildet die Brücke zwischen Regierung und Kirche; sie hält bis heute an den »drei Selbst«, i. e. Selbstverwaltung, Selbsterhaltung und Selbstverbreitung, fest.

Die offiziellen, d. h. vom Staat anerkannten protestantischen Kirchen, unterhalten zwei leitende Organisationen (2 Huis): (1) Das Three-Self Movement Committee, das wie die CCPA den »drei Selbst« verpflichtet ist. (2) Das China Christian Council, das in der Art des WCC (World Council of Churches, mit dem Sitz in Genf) oder der CCA (Christian Council of Asia, mit dem Sitz in Singapur) die offiziellen nicht-katholischen christlichen Gemeinschaften in lockerer Form verbindet und dem Chinese National Protestant Congress (CNPC) Rechenschaft abzulegen hat.

Auf dem Hintergrund der Darstellung der wichtigsten Strukturen im Bereich der Religionspolitik, sowohl auf der Seite der Regierung, als auch im Raum der christlichen Kirchen, lassen sich die konkreten Situationen und Ereignisse aus neuester Zeit leichter verstehen. Es können hier nur einige Beispiele angeführt werden, die insgesamt auf die vielschichtige, zum Teil undurchsichtige, ohne Zweifel sehr komplizierte Situation der Religionspolitik in der VRC hinweisen:

2.1 Im katholischen Bereich:⁶

♦ Ein weltweites Interesse anregendes Problem der Religionspolitik in der VRC besteht in der Beziehung zwischen der kommunistischen Regierung in Beijing und dem Hl. Stuhl.⁷ Verständlicherweise zögert die Regierung der VRC, eine engere diplomatische Beziehung mit dem Hl. Stuhl einzurichten aus der Angst einer ausländischen Einmischung in interne Angelegenheiten. Würde die VRC diplomatische Beziehungen mit dem Hl. Stuhl aufnehmen, müsste die Regierung der VRC die Bischofsernennungen durch den Hl. Stuhl anerkennen und zudem die diplomatischen Beziehungen des Hl. Stuhles mit Taiwan bestätigen. Ein Ende des jahrelangen Tauziehens zwischen beiden Seiten ist nicht in Sicht.

♦ Seit der Gründung des 1. Priesterseminars in Shanghai, Sheshan, im Jahre 1982 wurden weitere Regionalseminare in Wuhan, Xi-an, Taiyuan, Shenyang, und schließlich das nationale Seminar in Beijing gegründet; dazu sollen auch die in den letzten Jahren eingerichteten Ausbildungsstätten für Schwestern in Xi-an, Taiyuan und Beijing erwähnt werden. Die inoffizielle Kirche im Untergrund hingegen unterhält ihre Ausbildungsstätten für Priester und Schwestern mit großen Schwierigkeiten und in der Ungewissheit, eines Tages von der Polizei der VRC gefasst zu werden. Sporadische Eingriffe dieser Art werden teilweise von den Medien, zum guten Teil aber mündlich von Augenzeugen berichtet.

♦ Ende Oktober 2009 vollzog die Diözese Hengshui (früher: Jingxian), Provinz Hebei, in aller Öffentlichkeit eine feierliche Priesterweihe. Bischof Peter Feng Xinmao weihte drei Diakone in der Gegenwart von 1,500 Katholiken, 50 Priestern, 25 Großseminaristen, 90 Kleinseminaristen sowie 40 Schwestern von der Mutter vom guten Rat.

90 % mit dem Hl. Stuhl versöhnt sind; ca. 1,800 offizielle und ca. 1,000 nicht-offizielle Priester; ca. 3,700 offizielle und ca. 1,300 nicht-offizielle Schwestern; 1 nationales, 12 regionale Priesterseminare; mehrere diözesane Kleinseminare; ca. 1,000 offizielle und ca. 800 nicht-offizielle Seminaristen; 60 offizielle und ca. 20 nicht-offizielle Novitiate; ca. 700 offizielle und ca. 600 nicht-offizielle Schwestern in der Ausbildung (zu einem gewissen Teil im Ausland, z. B. Philippinen,

Europa, USA, Australien); über 6,000 offizielle Kirchen und Kapellen; über 20 Waisenhäuser; über 100 Ambulanzen; 6 soziale Zentren, darunter vor allem Jinde Charities in Shijiazhuang, Provinz Hebei; 3 Verlage, die aber noch nicht zum System des ISBN gehören; 1 katholische Wochenzeitung, *Xinde*, mit über 60,000 Auflagen, ebenfalls, wie Jinde Charities, verantwortlich geleitet von John B. Zhang Shijiang, Shijiazhuang, Provinz Hebei.

⁷ Man spricht in vielen Veröffentlichungen etwas vereinfachend von der Beziehung zwischen »Beijing und dem Vatikan«. Eigentlich aber handelt es sich um die Beziehung zwischen der Regierung der VRC und dem Heiligen Stuhl, d. h. dem Papst als dem Oberhaupt der katholischen Kirche mit seinen Dikasterien, und nicht mit dem Vatikan als dem kleinen Kirchenstaat.

♦ 1998 erhielt »Jinde Charities«, eine katholische soziale Organisation, vom Weltpriester J. B. Zhang Shijiang aufgebaut und bis heute geleitet, legalen Status, wohl auch aufgrund der internationalen Vernetzung dieser Einrichtung mit verschiedenen Organisationen der Caritas weltweit.

♦ Bischofsweihen ohne die ausdrückliche Erlaubnis Roms erschweren immer wieder das Verhältnis zwischen dem Hl. Stuhl und der Regierung der VRC. Trotzdem weiß man aus sicheren Quellen, dass der Großteil der 88 Bischöfe mit Rom in direkter oder auch indirekter Verbindung steht. Von den offiziellen 97 Diözesen (Rom hat bis heute insgesamt 138 Diözesen errichtet) sind nicht wenige Diözesen ohne Bischof, so z. B. ist die Diözese Xichang, Provinz Sichuan, schon seit 1999 verwaist und wird von Lei Jiabei, einem jungen Priester, der am 24. Dezember 1995 geweiht wurde, als dem Administrator der Diözese geleitet, unterstützt von einer kleinen Schar von 10 Priestern und 25 Schwestern der lokalen Gemeinschaft der Hl. Familie.

♦ Die Religionspolitik der VRC greift dort mit drastischen Maßnahmen ein, wo sie eine gefährliche Einmischung in das Machtmonopol der Regierung oder eine Störung der öffentlichen Sicherheit vermutet. Im gleichen Atemzug muss gesagt sein, dass das Verhalten der Regierungsstellen sich nach Provinzen, und innerhalb der Provinzen von Distrikt zu Distrikt oft stark unterscheidet. So verläuft z. B. der Dienst der jungen chinesischen Schwestern in den mehr als 20 Leprastationen in über 10 Provinzen ohne wesentliche Eingriffe in Sachen Religion; im Leprosarium von Wenshan, im Südosten der Provinz Yunnan, jedoch werden die Schwestern streng kontrolliert und dürfen nicht längere Zeit mit den Leprakranken sprechen. Der Aufseher, selbst Leprapatient, berichtet dem Religionsbüro eventuelle Vergehen der Schwestern.

♦ Der beliebteste Marienwallfahrtsort Chinas ist Sheshan, ca. 40 km westlich von Shanghai. Jährlich pilgern Tausende von Katholiken und auch Nicht-Christen zu diesem anziehenden Heiligtum. Seitdem Papst Benedikt XVI. den 24. Mai für die ganze Kirche als besonderen Gebetstag für das Christentum in China angeordnet hat, versuchen Tausende und Zehntausende von Pilgern an der sehr zu Herzen gehenden Wallfahrt teilzunehmen. Das Büro für religiöse Angelegenheiten fürchtet jedoch eine zu große Menschenansammlung und beschränkt deswegen die Zahl der Teilnehmer in einer Weise, die Zorn, Ärger und Unzufriedenheit unter Tausenden von Katholiken erzeugt.

♦ Um ein letztes Beispiel zu erwähnen (die Kirchengeschichte Chinas wird in der ferneren Zukunft Bände von Dokumenten über die Fülle der Ereignisse erstellen): Die Diözese Baoding, südwestlich von Beijing, gilt als Bollwerk katholischen Christentums

8 Dazu: Jeroom HEYNDRIX, Respect and Prayerful Support for Most Rev. Francis An Shu Xin – Coadjutor Bishop of Baoding Diocese, im E-mail vom 7. November 2009.

9 Auch hier einige statistische Daten, die mit einem unvermeidlichen Unschärferand umgeben sind, denn bislang gibt es keine systematischen Erhebungen der konkreten Situation: Die Zahl protestantischer Christen schwankt von 19 Millionen bis ca. 90 Millionen (im Kontrast zur Kommunistischen Partei, die etwa 60 Millionen Mitglieder zählt, von denen aber 10 Millionen regelmäßig an religiöse Aktivitäten teilnehmen); man spricht von mehr als 7.000 Kirchen

und über 37.000 Versammlungsorten; unter den 1.400 Pastoren sind ca. 250 Frauen. Die von verschiedenen Konfessionen betriebenen 22 theologischen Seminarien sorgen für die Ausbildung der Führungskräfte ihrer Gemeinschaften. Die Amity Foundation in Nanjing betreibt eine groß angelegte Druckerei, durch die z. B. mehr als 50 Millionen von Exemplaren der Bibel sowohl in der VRC durch ein Netzwerk von 70 Verteilungsstellen und ein Mobile Team, als auch im Ausland verbreitet werden.

10 Ein konkreter Vorfall als Beispiel: Am 2. November 2008 brach die Polizei gleichzeitig in 9 Hauskirchen von Hangzhou, Provinz Zhejiang,

eine, jede der Hauskirchen zählte 25 bis 30 Personen. Die 9 Leiter dieser Hauskirchen wurden mit gefesselten Händen zur Polizeistation gebracht und über 30 Teilnehmer eingesperrt. Universitätsstudenten, die an der Feier der Hauskirchen teilnahmen, wurden gezwungen, ein schriftliches Bekenntnis abzulegen, nie wieder zu solchen Feiern zu gehen. Am nächsten Tag wurden die Familienmitglieder der 9 Leiter benachrichtigt, dass diese 2 Wochen in Haft bleiben. Fünf von ihnen wurden tatsächlich nach 8-15 Tagen freigelassen, die vier anderen Leiter erhielten Gefängnisstrafen von 12 bis 18 Monaten.

im Untergrund. Vor einigen Monaten trat Bischof An Shu Xin, lange Jahre im Gefängnis und Untergrund, zum Ärgernis und Skandal der katholischen Gläubigen im Untergrund in die offizielle Patriotiche Vereinigung (CCPA) ein, mit der Begründung, den Katholiken bessere Dienste leisten zu können. Rom ernannte ihn zum Coadjutor Bischof der Diözese Baoding, deren Bischof Su Zhimin seit 1997 im Gefängnis sitzt. Die Ernennung seitens Rom wird aber von der Regierung der VRC als Einmischung abgelehnt. Bischof An Shu Xin sitzt buchstäblich zwischen zwei Stühlen, geradezu ein Symbol der inneren Spannung in der Religionspolitik der VRC.⁸

Die wenigen Beispiele im Bereich der Religionspolitik in der VRC weisen auf die delikate Situation hin, in der sich Millionen von katholischen Gläubigen befinden.

2.2 Im protestantischen Bereich:⁹

♦ Die Religionspolitik der VRC hat es einerseits leichter mit den protestantischen Kirchen, weil sie nicht weltweit, wie die katholische Kirche, organisiert sind und damit keinen streng gemeinsamen, massiven internationalen Druck auf die Regierung ausüben; andererseits aber genießen die protestantischen Kirchen aufgrund ihrer freien Eigenständigkeit eine größere Flexibilität, so dass sie von Seiten der Regierung schwerer unter Kontrolle zu bringen sind.

♦ Die so genannten Hauskirchen, deren Zahl ständig im Fluss ist, bereiten der VRC, insbesondere dem Büro für religiöse Angelegenheiten beträchtliches Kopfweh. Die Hauskirchen entsprechen mutatis mutandis der Untergrundkirche im katholischen Bereich. Die Religionspolitik geht in dieser Frage den praktischen Weg der gemäßigten Nichteinmischung, d. h. solange die Hauskirchen das allgemeine Wohl und die öffentliche Sicherheit nicht gefährden, lässt man sie gewähren. Ein Grund, warum einige Autoren die Zahl der protestantischen Christen bis zu 90 Millionen schätzen, dürfte in der großen Zahl von Hauskirchen liegen, an denen auch viele nicht getaufte Sympathisanten teilnehmen. Aber immer wieder liest man von sporadischen Eingriffen der Polizei, auch zum Zweck, die christlichen Kreise wissen zu lassen: »Wir sind noch da, treibt es nicht zu bunt!«¹⁰

♦ An dieser Stelle darf eine *Prognose* gewagt werden: Da die protestantischen Kirchen seit ihrer Ankunft in China in der Mitte des 19. Jahrhunderts, stärker als die katholische Kirche, großes Gewicht auf die akademische Ausbildung junger Menschen legte, zusammen mit der Einrichtung von Universitäten und Forschungszentren, besteht die begründete Hoffnung, dass die zum großen Teil im Westen ausgebildete intellektuelle Elite auch die Religionspolitik der VRC der nahen Zukunft beeinflussen wird.

Im Geist dieser Hoffnung soll im folgenden dritten Schritt die Religionspolitik in der ROC heute dargestellt werden.

3 Die Religionspolitik in der ROC (Taiwan) heute

In dieser gerafften Beschreibung sollen zunächst einige wichtige geschichtliche Daten erwähnt, danach die Verfassung der ROC umrissen, und schließlich die Religionspolitik gegenüber der katholischen Kirche und den protestantischen Konfessionen beschrieben werden.

1 Die Geschichte der ROC beginnt am 10. Oktober 1911, als es Dr. Sun Yatsen (Sun Zhongshan, 1866-1925) gelang, die Republik China auszurufen und das Kaiserhaus der Qing (Manchu) Dynastie am 1. Januar 1912 zur Abdankung zu zwingen. Dr. Sun war Mitglied

der Episkopalen (Anglikanischen) Kirche. Seine grundlegende Idee der ROC besteht in den drei Prinzipien (sanmin zhuyi), nämlich Nationalismus, Demokratie und die Rechte des Volkes.

Die kommunistische Bewegung zwang Präsident Chiang Kaishek (Jiang Jieshi, 1887-1975)¹¹ in den Jahren 1947-1949 schrittweise nach Taiwan auszuweichen. In mühevollen Ringen¹² zwischen der Nationalregierung der KMT (Guomindang), vom Festland China nach Taiwan übertragen, und der taiwanesischen Mehrheit lernt die chinesische Gesellschaft die Lebensform der Demokratie und der Menschenrechte, m. a. W. Taiwan gilt als »pilot-project« für die chinesische Welt.

2 Die Verfassung der ROC enthält fünf oberste Organe, Yuan genannt: Das Legislative-Yuan, das Exekutive-Yuan, das Justiz-Yuan, das Kontroll-Yuan und das Prüfungs-Yuan. Die beiden letzten Yuans stammen aus der langen Geschichte Chinas, sie verloren in den letzten Jahrzehnten in Taiwan immer mehr an Bedeutung. Das Exekutive-Yuan folgt dem Präsidenschaftsmodell der USA.

3 Die Religionspolitik der ROC heute:

a Im katholischen Bereich:

♦ Die katholische Kirche feiert 150 Jahre Missionsarbeit in Taiwan (1859-2009). Der Hirtenbrief der Bischofskonferenz von Taiwan fordert zu mutiger Glaubensverkündigung im Geist des Hl. Paulus auf. Die Regierung drückte durch Präsident Ma Yingjiu ihre Dankbarkeit aus für die vielseitigen materiellen, sozialen, kulturellen und religiösen Dienste von Seiten der katholischen Kirche im Laufe dieser langen Jahre. Die Statistik vom Jahre 2007 spricht eine deutliche Sprache: 299,158 Katholiken, 7 Diözesen, 15 Bischöfe, 682 Priester, 1052 Schwestern, 376 Pfarren, 348 Außenstationen, 3 Universitäten, 29 Mittelschulen, 11 Volksschulen, 166 Kindergärten, 8 Verlagsanstalten, 2 Wochenzeitungen, 17 Monatszeitschriften, 10 Krankenhäuser, 15 Waisenhäuser, 15 Altersheime, 19 Heime für Behinderte, 2 Radiostationen, 4 Audio-Visual Services und 3 Zentren für soziale Dienste.

♦ Die Religionspolitik der ROC war der katholischen Kirche gegenüber sehr wohlwollend aus mehreren Gründen: Erstens, seit den Fünfziger Jahren bestand die Bischofskonferenz von Taiwan zur Gänze aus Bischöfen, die zum Teil mit der KMT Regierung vom Festland kam; zweitens konnte die Regierung mit der politischen Unterstützung der Katholiken rechnen; und schließlich verlangten die drei Prinzipien des Volkes wahre Religionsfreiheit.

♦ Dieses Wohlwollen der Religionspolitik in der ROC heute zeigt zwei Schwachstellen: (1) Seit Jahren besteht ein zähes Ringen zwischen allen religiösen Gemeinschaften, dem Buddhismus eingeschlossen, auf der einen Seite und dem Unterrichtsministerium ROC auf

11 Präsident Chiang Kaishek gehörte ursprünglich der Methodistischen Kirche an. Aber aufgrund seiner zweiten Heirat mit Song Meiling aus der reichen Shanghai Song Familie wurde er aus der Methodistischen Kirche verwiesen. In Taiwan trat er in die Baptistische Kirche ein und wurde bis zu seinem Tod am 5. April 1975 von Pastor Zhou Lianhua betreut, der ihm beim Staatsbegräbnis eine eindrucksvolle Predigt hielt.

12 Am 28. Februar 1947 kam es zu einem bedauerlichen Zusammenstoß zwischen Soldaten der Armee Chiang Kaisheks und der zivilen Bevölkerung Taiwans, die sich bereits an die japanischen Besetzer (1895-1945)

gewöhnt, und nach deren Abzug sich eine Unabhängigkeit Taiwans erträumt hatten. Die rauhe Gangart der Festlandsoldaten erregte den Zorn der Taiwanesen. Im Gefolge des Zusammenstoßes kamen viele Tausende von Taiwanesen ums Leben. Erst in den Neunziger Jahren kam es zu einer öffentlichen Versöhnung.

13 Die katholischen Missionare aus dem Dominikanerorden kamen 1859 von China via Philippinen nach Taiwan und bauten katholische Gemeinden auf. Der große Aufschwung an Zahlen der katholischen Kirche geschah aber mit dem Eintritt der vom Festland vertriebenen Missionaren nach 1950, mit dem Ergebnis, dass in den Augen der

Gesamtbevölkerung Taiwans die katholische Kirche eine Kirche der Festlandschinesen, die protestantischen Kirchen, vor allem die presbyterianische (reformierte) Kirche, Kirchen der Taiwanesen seien.

14 Diese Ideen brauchen hier nicht wiederum auf ihren je besonderen Ursprung befragt zu werden.

15 Die Geschichte der Falonggong Bewegung hat allgemeines Aufsehen erregt. Diese Bewegung bereitet der Regierung der VRC kein geringes Kopfzerbrechen, sie wird als »heterodoxe«, als »abergläubische«, als »falsche« Religion bezeichnet.

der anderen Seite in der Frage der Anerkennung theologischer Fakultäten und Seminare als staatlich anerkannte akademische Institutionen, mit dem Recht, akademische Grade bis zum Doktorat zu verleihen. (2) Der Bürokratismus in Fragen der Einreise ausländischer Missionare zehrt an der Geduld der christlichen Kirchen. Es ist schwer zu verstehen, warum der demokratische Staat ROC in Sachen der Aufnahme neuer Missionare, sowohl der katholischen wie auch der protestantischen Kirche, allzu komplizierten Regeln folgt.

b Im protestantischen Bereich:

♦ Die protestantischen Missionare betraten 1862 taiwanesischen Boden und versuchten von Anfang an, mit der Bevölkerung Taiwans engeren Kontakt zu pflegen.¹³ Daher lässt sich verstehen, warum die Religionspolitik der KMT Regierung unter dem Festländer Chiang Kaishek die Strömungen innerhalb der taiwanesisch sprechenden protestantischen Bevölkerung, vor allem innerhalb der presbyterianischen Kirche, mit größter Aufmerksamkeit verfolgte und sich auch gegen den Geist der drei Prinzipien des Volkes unerlaubte Eingriffe erlaubte, die am 12. Dezember 1979, Tag der Religionsfreiheit, in Gaoxiong (die südliche Industriestadt Taiwans) zu einem blutigen Zusammenstoß führte:

Viele Presbyterianer, Pastoren und Gläubige, hatten sich in den Siebziger Jahren einer Bewegung angeschlossen, die 1987 offiziell als Fortschrittspartei (DPP, Democratic Progress Party) der Taiwanesen gegründet wurde. Der Zusammenstoß vom 12. Dezember 1979 führte zu vielen Verhaftungen presbyterianischer Pastoren und Gläubigen.

♦ Im Juli 1987 wurde das seit 1945 bestehende Kriegsrecht aufgehoben und gleichzeitig ein neues Sicherheitsgesetz erlassen, das die Gründung von anderen politischen Parteien neben der KMT erlaubte.

♦ Seither unterscheidet sich die Religionspolitik der ROC den protestantischen Kirchen gegenüber kaum von der Religionspolitik bezüglich der katholischen Kirche, die beiden Schwachstellen mit einbegriffen.

4 Ein Vergleich beider Arten von Religionspolitik

Es legen sich vor allem drei Gesichtspunkte eines derartigen Vergleiches nahe: Geschichte, Größenordnung und konkrete Fragen.

1 Die Geschichte der VRC und der ROC mit ihrer Religionspolitik weist auf zwei grundsätzliche verschiedene Quellen hin: Die VRC und ihre Religionspolitik, wie oben erwähnt, berufen sich auf die Ideen¹⁴ von Marx, Engels, Stalin und Mao Zedong, allesamt atheistische Ideologien. Die ROC und ihre Religionspolitik entstammen dem westlich-christlichen Denkmilieu, vor allem in den USA und in Europa um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Auf der einen Seite atheistische Vorkämpfer, auf der anderen Seite ein christlicher Revolutionär Sun Yatsen, gefolgt vom christlichen Präsidenten Chiang Kaishek, der am 5. April 1975 starb; Mao Zedong folgte ihm am 9. September 1976. Die grundsätzliche Verschiedenheit der beiden Positionen gilt bis heute; in konkreten Fragen jedoch, wie unten ausgeführt werden soll, gibt es Anzeichen dafür, dass sich die Positionen, vor allem in der VRC, zu bewegen beginnen.

2 Die Größenordnung des Riesenreiches der VRC und, damit verglichen, des Zwerges ROC verlangt entsprechende Strategien: Hier im Reich der Mitte ein landesweites, fein ausgeklügeltes Spionagesystem, um jede Form von geistig-ideeller Infiltration möglichst in ihrem Anfangsstadium¹⁵ in den Griff zu bekommen. Dort, auf der kleinen, leicht überschaubaren Insel Taiwan, eine offene Begegnung mit den Religionen und ihren Vertretern in der Form von Assoziationen, Studientagungen und Beratungsgremien.

3 Konkrete Fragen:

♦ Im Bereich der Selbstverwaltung der christlichen Kirchen will die VRC das letzte Wort haben, so vor allem in der für die katholische Kirche grundsätzlichen Frage der Bischofsnennungen. Diese Frage bleibt der wichtigste Zankapfel zwischen Beijing und dem Hl. Stuhl. In protestantischen Kirchen spielt diese Frage aufgrund ihrer verschiedenen Ekklesiologie keine große Rolle.

♦ Im Bereich der Erziehung beansprucht die VRC ein absolutes Monopol für die allgemeine bürgerliche Erziehung, während in der ROC die christlichen Kirchen einen wesentlichen Beitrag zum Erziehungswesen leisten mit vielen Institutionen auf verschiedenen Ebenen, wie oben beschrieben. Im Raum der Ausbildung von Führungskräften in den einzelnen christlichen Kirchen, so vor allem in der Ausbildung des Klerus und der Ordensschwestern, besteht ein gewisser Freiheitsraum für die offiziellen Kirchen, strenge Beobachtung und oft lähmende Einschränkung in den nicht-offiziellen Kirchen. Könnte man die Äußerung des Vizepräsidenten der VRC, Xi Jinping, am 8. Oktober 2009 vielleicht doch als ein Zeichen der langsamen Aufweichung des absoluten Erziehungsmonopols der VRC verstehen, wenn er die wichtige Rolle der christlichen Religion im Erziehungswesen der westlichen Welt anerkennt, und dass darum auch in der VRC den christlichen Kirchen die Gründung von Schulen erlaubt sein sollte?

♦ Im Bereich der sozialen-caritativen Dienste,¹⁶ die von christlichen Kirchen in der Gesellschaft der VRC heute geleistet werden, herrscht in der VRC eine gewisse relative, in der ROC völlige Freiheit.

Aus der Sicht christlich glaubender Überzeugung darf abschließend ein Wort der Hoffnung gewagt werden: Die fast unüberschaubaren Dienste christlicher Liebe der letzten Jahrzehnte in der VRC und in der ROC haben ihre innere Überzeugungskraft, wie der Autor aus eigener Erfahrung weiß, und diese Dienste werden auch die Religionspolitik in der VRC positiv beeinflussen, wie wir es in der ROC seit Jahrzehnten erleben.

Zusammenfassung

In diesem Beitrag geht es weniger um eine streng akademische Auseinandersetzung mit der Auffassung verschiedener Autoren, sondern eher um eine vergleichende Darstellung der Hintergründe, die zu den Differenzen in der Religionspolitik in der Volksrepublik China (VRC) und in der Republik China-Taiwan (ROC) führten und auch heute noch bestimmend sind. Ein Gedankengang in vier Schritten legt sich nahe: 1. Das Grundparadigma der chinesischen Denk- und Kulturwelt. 2. Die Religionspolitik in der VRC heute. 3. Die Religionspolitik in der ROC heute. 4. Ein Vergleich beider Arten von Religionspolitik.

¹⁶ So z. B. Altersheime, Waisenhäuser, Zentren für HIV/Aids- kranke, Leprastationen, Kliniken und Zentren für soziale Dienste, meist von katholischen Männer- und Frauen- orden unterhalten. Dazu: Luis GUTHEINZ, Contributions of the Chinese Catholic Churches in Social and Health Care Ministries, in: VERBIEST INSTITUTE, *The Catholic Church in China* (wie Anm. 1), 259-282.

Summary

This essay deals less with a strictly academic discussion about the opinion of various authors regarding the proposed title, but it rather attempts to explain the basic reasons, which led and are leading to differences in the area of religious policy, both in the Peoples Republic of China (PRC) and in the Republic of China-Taiwan (ROC.). The essay proceeds in four steps: 1. The fundamental paradigm of the Chinese world of thought and culture. 2. The religious policy in the PRC today. 3. The religious policy in the ROC today. 4. A comparison of the two different religious policies.

Sumario

El artículo no trata tanto de la controversia puramente académica sobre la opinión de diversos autores, sino más bien de una presentación comparada de los motivos que han conducido a las diferencias entre las políticas religiosas en la Republica Popular de China y en la Republica de China-Taiwan y que son determinantes todavía hoy. Se impone un desarrollo de la cuestión en cuatro pasos: 1. El paradigma fundamental de la mentalidad y cultura chinas. 2. La actual política religiosa in la República Popular de China. 3. La actual política religiosa in la República de China-Taiwan. 4. Una comparación de las dos formas de política religiosa.

Die katholische Kirche in China aus chinesischer Sicht

Beispiele aus Politik und Religionswissenschaft

von Katharina Wenzel-Teuber

Wie wird die katholische Kirche Chinas in China selbst gesehen? Auf diese Frage gibt es keine einfache Antwort – kommt es doch ganz darauf an, wer der Betrachter ist und welche der komplexen Wirklichkeiten der katholischen Kirche er oder sie im Blick hat. Von den vielen möglichen Perspektiven soll im folgenden Beitrag ein kleiner Ausschnitt exemplarisch vorgestellt werden. Es kommt dabei insbesondere die Perspektive des chinesischen Staates und der chinesischen Religionswissenschaft zu Wort. Gefragt wird vor allem danach, wie das Verhältnis der Kirche in China zu Staat und Gesellschaft gesehen wird. Bei den ausgewählten Zitaten handelt es sich um konkrete Äußerungen einzelner Vertreter der beiden Bereiche, die keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit oder Vollständigkeit erheben, sondern einen ersten Eindruck von der Vielfalt der Sichtweisen auf die katholische Kirche Chinas vermitteln sollen, die heute in China öffentlich vertreten und publiziert werden.

1 Perspektive des Staates – am Beispiel eines Interviews mit dem Direktor des Staatlichen Büros für religiöse Angelegenheiten

1.1 Konkurrierende Autoritäten

»Am Himmel gibt es keine zwei Sonnen, im Reich gibt es keine zwei Könige«, heißt es im Buch *Mengzi*.¹ Dies galt auch für das Verhältnis zwischen Herrscher und Religion im traditionellen China: Es gab keine dem Kaiser ebenbürtige, unabhängige religiöse Autorität. Die Religionen waren dem Staat untergeordnet. Dieser suchte ihren Einfluss zu begrenzen, wenn sie ihm als Gefahr für die eigene Macht erschienen. Religionen wurden toleriert, solange sie sich in Einklang mit der konfuzianischen Staatsorthodoxie befanden. Die Vor-

1 *Mengzi* V.A.4, zitiert nach Richard WILHELM (Übers.), *Mong Dsi (Mong Ko)*, Jena 1921, 102f; vgl. Roman MALEK, *Das Tao des Himmels*. Die religiöse Tradition Chinas, Freiburg/Basel/Wien 1996, 189f. – Der Konfuzius-Schüler Mengzi (Menzius, Meng Ke) lebte ca. 372-289 v. Chr.
2 MALEK, *Tao* (wie Anm. 1), 190. – Zu Religion und Staat im traditionellen China und der historischen Kontinuität der Religionspolitik in der VR China siehe Roman MALEK, *Der traditionelle chinesische Staat und die Religion(en)*, in: DERS./Werner PRAWDZIK

(Hg.), *Zwischen Autonomie und Anlehnung*. Die Problematik der katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen, Sankt Augustin/Nettetal 1988, 31-53; DERS., *Tao* (wie Anm. 1), 189-203.

3 Das Büro, das direkt dem Staatsrat untersteht, ist mit seinen Zweigstellen auf Provinz- und Lokalebene für die Umsetzung der Religionspolitik zuständig, deren Richtlinien von der Partei formuliert werden. Zu den Institutionen und Akteuren der chinesischen Religionspolitik, ihrem Selbstverständnis und ihren Auf-

gabenbereichen vgl. auch Monika GÄNSSBAUER, *Parteistaat und protestantische Kirche*. Religionspolitik im nachmaoistischen China, Frankfurt a. M. 2004, 46-57.
4 Zu diesem Thema siehe auch Georg EVERS, *Das Kirche-Staat-Verhältnis in Vietnam – ein Vorbild für die VR China?*, in: *China heute* 2007, Nr. 6, 197-199. Anmerkung der Autorin.

stellung einer Trennung von weltlicher und geistlicher Macht »[bereitete] den Chinesen vor allem bei den sogenannten ›Fremdreligionen‹ große Schwierigkeiten.«²

In der Volksrepublik China ist das Verhältnis zwischen Staat und Religion ebenfalls durch staatliche Dominanz über die Religionen gekennzeichnet; in dieser Hinsicht besteht also eine deutliche historische Kontinuität. Vor diesem Hintergrund ist auch die Haltung der chinesischen Regierung zur katholischen Kirche zu sehen, insbesondere ihre Ablehnung des Anspruchs päpstlicher Autorität über die einheimische Kirche und deren Leitungsstrukturen. Sehr anschaulich wurde diese Position von Ye Xiaowen vertreten, der von 1995 bis September 2009 Direktor des Staatlichen Büros für religiöse Angelegenheiten war.³ In einem im März 2008 in der chinesischen Wochenzeitung *Nanfang zhoumo* veröffentlichten Interview sagte er:

»Unser Konflikt mit dem Vatikan besteht schon ein halbes Jahrhundert. [...] Die katholische Kirche ist in der heutigen Welt die einzige Religion, die nach einer strengen Lehrautorität mit Machtzentrismus strukturiert ist. Sollte die chinesische Kirche auch unter deren Führung geraten, so hieße das natürlich, ihre ›Hierarchie‹ würde weiter ihre Autorität über sie bewahren. Die Bischöfe würden von ihnen ernannt, und unsere eigene selbständige, autonome katholische Kirche würde geleugnet. Die katholische Kirche Kubas steht jetzt unter der Verwaltung des Vatikans, Vietnam ebenso,⁴ unter den sozialistischen Ländern ist China das einzige, das nicht auf ihn hört. Der Papstbrief⁵ hat die chinesischen Gläubigen aufgewiegelt, ohne Abstriche auf Seiten des Papstes zu stehen, und sie erneut dazu gezwungen, eine Wahl zu treffen zwischen Partei und Kirche.«⁶

An einer anderen Stelle ergänzte er – vermutlich vor allem in Bezug auf Bischofskandidaten, die sich insgeheim um die Zustimmung des Papstes bemühen:

»Sollte jemand die Regierung umgehen und privat mit dem Vatikan Verbindung aufnehmen, in der Meinung, seinen religiösen Gefühlen zu folgen, ist das ein Zeichen dafür, dass da in seinem Gehirn das rechte Verständnis eines chinesischen Bürgers für den Staat fehlt.«⁷

In einem poetischen Bild ermahnte er die katholische Kirche Chinas, sich unterzuordnen und einzufügen:

»Die Religion steht zu Land, Gesellschaft und Kultur in einer ähnlichen Beziehung wie der Samen zu Erde, Sonne und Regen. Die Zukunft der katholischen Kirche Chinas bestimmt sich daraus, ob es ihr gelingt, eine rechte Beziehung zum Land, zur Gesellschaft und zur Kultur aufzubauen. Der Nation gegenüber Gehorsam zu erweisen hat zur Folge, dass die Nation gut zu dir sein wird; sich der Gesellschaft anzugleichen bringt mit sich, dass die Gesellschaft dir gegenüber tolerant sein wird; sich in die Kultur einzufügen wird dazu führen, dass die Kultur dich akzeptieren wird.«⁸

5 Gemeint ist der *Brief des Heiligen Vaters Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, die Priester, die Personen des gottgeweihten Lebens und an die gläubigen Laien der katholischen Kirche in der Volksrepublik China*, 27.05.2007 (s. den Brief oben in diesem Heft). Hierzu siehe auch Kommentare zu dem Brief aus China sowie den Beitrag von Roman MALEK, *Der Weg zu einer weltkatholischen Identität*. Notizen zum Brief von Papst Benedikt XVI. an die

Kirche in der Volksrepublik China, in: *China heute* 2007, Nr. 4-5, 153-175. Anmerkung der Autorin.

6 Zongjiao yu shehuizhuyi de nanti ruhe pojie? Zhuanfang guojia zongjiao shiwu ju juzhang Ye Xiaowen, in: *Nanfang zhoumo*, 13.03.2008, A7-A8. Zitiert nach der deutschen Übersetzung: Wie ist das Problem der Beziehung von Religion und Sozialismus zu lösen? Interview mit Ye Xiaowen, dem Direktor des Nationalen Büros für religiöse Angelegenheiten, in: *China heute* 2008, Nr. 4-5, 145-156, hier 150. –

Das Interview, in dem Ye sich ungewöhnlich detailliert und scharf zu »religiösen Streitfragen« bezüglich der verschiedenen Religionen in China äußert, wurde außerhalb Festlandchinas vielfach kommentiert, vgl. u. a. Anthony LAM, *Chinese Leaders True Face Revealed*, in: *Tripod* Vol. XXVIII, No. 149 (Summer 2008) 49-54.

7 Wie ist das Problem der Beziehung von Religion und Sozialismus zu lösen? (wie Anm. 6), 151.

8 Ebd., 150f.

Aus diesen Zitaten wird deutlich, dass die katholische Kirche in China aus der Sicht des chinesischen Staates, wie sie hier vom Leiter der für Religion zuständigen Aufsichtsbehörde vertreten wird, unter dem Problem konkurrierender Autoritäten leidet, das man in Anlehnung an *Mengzi* auch als »Zwei Sonnen«-Problem bezeichnen könnte. Es darf aus der von Ye vertretenen Perspektive keine (und erst recht keine ausländische)⁹ Autorität geben, die von ihren chinesischen Anhängern mehr Loyalität erwartet oder erfährt als der Staat. Zwar hat der Heilige Stuhl immer wieder klarzumachen versucht, dass seine Autorität im moralischen Bereich liegt und er keine weltliche Macht beansprucht.¹⁰ Doch das hat bisher diesen von der chinesischen Führung empfundenen Autoritätskonflikt nicht auflösen können. Umgekehrt sieht auch der Heilige Stuhl die Einmischung der chinesischen Behörden bzw. »vom Staat gewollter, aber dem Wesen der Kirche fremder Organe und Einrichtungen«¹¹ in innerkirchliche Angelegenheiten wie die Ämterbesetzung als Bedrohung seiner kirchlichen Autorität.

1.2 Die Waffe des Gesetzes

Die Befürchtung, durch ausländische religiöse Einflüsse nationale Souveränität einzubüßen, hat die chinesische Staatsführung nicht nur in Bezug auf die katholische Kirche. In einem anderen Teil des Interviews spricht Ye Xiaowen von der Gefahr der Infiltration durch christliche – in diesem Fall vor allem protestantische – Missionare:

»Um der Instrumentalisierung der Religion von außen zum Zwecke der Infiltration zu widerstehen, müssen wir zunächst die Fahne der Unabhängigkeit der Religion und ihrer Eigenständigkeit und Selbstverwaltung hochhalten, sie aus nationaler Selbstachtung und im Vertrauen auf die eigene Kultur ›kontrollieren‹ (*zhi*). Ferner müssen wir sie mit der Waffe des Gesetzes (*yong falü de wuqi*), mit dem Mittel des Rechtssystems (*yi fazhi de shouduan*) verwalten (*guan*).«¹²

Die »Mittel des Rechtssystems« hat China in den letzten Jahren ausgebaut. Es wurde ein Set verwaltungsrechtlicher Bestimmungen für die Religionen erlassen, die alle ineinandergreifen und die wichtigsten Bereiche des organisierten religiösen Lebens abdecken. Den rechtlichen Rahmen bilden die 2004 vom Staatsrat erlassenen »Vorschriften für religiöse Angelegenheiten«. Detailfragen regeln darauf basierende weitere Bestimmungen: »Maßnahmen für die Genehmigung der Errichtung und die Registrierung religiöser Versammlungsstätten« (2005); »Maßnahmen zur Akteneintragung religiöser Amtsträger« und »Maßnahmen zur Akteneintragung der Besetzung leitender religiöser Ämter an religiösen Versammlungsstätten« (2006) und »Maßnahmen für die Errichtung religiöser Ausbildungsstätten« (2006). Schon älter sind die »Verwaltungsvorschriften für religiöse Aktivitäten von Ausländern auf dem Territorium der Volksrepublik China« (1994) und die Durchführungsbestimmungen dazu (2000).¹³ Zu dem System gehören auch

9 Die Autonomie und Unabhängigkeit der Religionen vom Ausland ist eine Grundkonstante der Religionspolitik in der VR China, die auch in der Verfassung von 1982 (Artikel 36 über die Freiheit des religiösen Glaubens) verankert ist. Dort heißt es: »Die religiösen Organisationen und Angelegenheiten dürfen von keiner ausländischen Kraft beherrscht werden.« Zitiert nach Donald MACINNIS, *Religion im heutigen*

China. Politik und Praxis. Deutsche Übersetzung hg. im China-Zentrum von Roman MALEK, Sankt Augustin/Nettetal 1993, 74.

10 So z. B. Kardinal Tauran, der frühere vatikanische »Außenminister« und heutige Präsident des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, in einem Vortrag am 22. November 2005 an der Furen-Universität in

Taipei: Jean-Louis Kardinal TAURAN, Ist der Heilige Stuhl eine politische Macht? Deutsche Übersetzung in: *China heute* 2005, Nr. 6, 211–214.

11 *Brief des Heiligen Vaters Papst Benedikt XVI.* (wie Anm 5), Nr. 7. Der Brief bezeichnet diese »Organe und Einrichtungen« nicht näher. Er verweist aber in einer Fußnote auf die »Satzungen der Patriotischen Vereinigung der chinesischen Katholiken«. Dies ist die staatlich

die Statuten der offiziellen, von der Regierung kontrollierten Massenorganisationen der fünf staatlich anerkannten Religionen – Buddhismus, Daoismus, Islam, Protestantismus und Katholizismus.

Die rechtlichen Bestimmungen bieten den Religionen einen gewissen Schutz und können Willkür der Behörden verhindern. In erster Linie aber, und das sagt dieser Abschnitt sehr deutlich, ist die »Waffe des Gesetzes« ein Mittel der Kontrolle. Sie dient dem Erhalt der staatlichen Autorität über die Religionen.

1.3 Forderung nach unabhängigem theologischen Denken

Ein letztes Mal zu Ye Xiaowens umfangreichem Interview – nun zu einem anderen Thema. Er spricht dort über das Fehlen von qualifiziertem religiösen Personal in allen Religionen. Er beklagt, dass sie keine eigenständigen religiösen Leistungen hervorgebracht hätten. Mit Blick auf die christlichen Kirchen sagt er:

»In Südamerika gibt es die ›Befreiungstheologie‹, Afrika hat seine ›Schwarze Theologie‹ [...] – was hat China für eine Theologie? Ich weiß es wirklich nicht. Unsere junge Theologengeneration soll sich endlich erheben. Vor der Gründung des Neuen China war die katholische Kirche [...] lediglich ein Appendix der westlichen Kirche. Auch im theologischen Denken war sie ein Appendix. Heute [...] sind die protestantische und die katholische Kirche Chinas [...] von den chinesischen Gläubigen selbst geleitet [...] Wenn es aber dem chinesischen Protestantismus und Katholizismus auf lange Sicht nicht gelingt, ein [...] unabhängiges theologisches Gedankensystem aufzubauen, ist es dann nicht höchste Zeit, sich darüber ernstlich Gedanken zu machen?«¹⁴

2 Perspektiven chinesischer Christentumsforscher

Wir bleiben zunächst beim Thema der Theologie, wenden uns aber der zweiten Perspektive zu, der Perspektive der chinesischen Christentumsforscher. Einer von ihnen, Zhang Xu von der Renmin-Universität in Beijing, stellt zwar ebenfalls fest, dass es in China an einer einheimischen Theologie fehlt. Doch die Ursache dafür sieht er, in Umkehrung der Sicht von Ye Xiaowen, gerade in der Einengung der Kirchen durch die staatliche Kontrolle:

»Warum haben die chinesischen Kirchen nicht ihre eigene chinesische Theologie entwickelt? [...] Durch den jahrelangen politischen Druck liegen die offiziellen patriotischen Kirchen, was Predigt und Mission sowie ihren eigentlichen Aufbau und ihre theologischen Forschungen betrifft, weit hinter anderen nichtkirchlichen Organisationen zurück. [...] Die eigentliche theologische und religionswissenschaftliche Forschung findet nur an den Fakultäten der Universitäten statt.«¹⁵

verordnete Massenorganisation der chinesischen Katholiken, die eine – lokal sehr unterschiedlich starke – Kontrolle über die offizielle Kirche in China ausübt.

12 Wie ist das Problem der Beziehung von Religion und Sozialismus zu lösen? (wie Anm. 6), 152.

13 Deutsche Übersetzungen dieser Bestimmungen (in der Reihenfolge ihrer Nennung im Text) finden sich in: *China heute* 2005, Nr.1-2, 25-31; 2006, Nr. 4-5, 144-146; 2007, Nr. 1-2, 31f; ebd., 32f.; 2008, Nr. 1-2, 20-22; 1994, Nr. 1, 7; 2000, Nr. 6, 198-200.

14 Wie ist das Problem der Beziehung von Religion und Sozialismus zu lösen? (wie Anm. 6), 155.

15 ZHANG Xu, Religionswissenschaft im heutigen China, in: *China heute* 2008, Nr. 4-5, 163-170, hier 169. Es handelt sich um den Text eines Vortrags, den Zhang während eines Forschungsaufenthalts in Deutschland am 11. Juni 2008 in Sankt Augustin hielt.

Das Beispiel zeigt: Auch wenn besonders die staatlichen Akademien als Think-Tank dienen, d. h. mit ihrer Forschung Grundlagen für die Regierungspolitik liefern sollen, haben die Religions- und Christentumsforscher meist ihre eigene Sichtweise.¹⁶ Sie kann von der Sicht der Regierung deutlich abweichen und beinhaltet oft viel Sympathie, manchmal Begeisterung für das Christentum. Dieser Perspektive wollen wir uns nun zuwenden, wobei wiederum nur einige wenige Punkte angesprochen werden können.

Das eben angeführte Zitat macht ein Problem deutlich, das eine große Herausforderung für die chinesischen christlichen Kirchen wie auch ihre weltkirchlichen Partner darstellt. Zhang Xu erforscht als Wissenschaftler intensiv die christliche Theologie. Von den real in China existierenden Kirchen erwartet er aber in dieser Hinsicht keinen substantiellen Beitrag. Er nimmt sie als theologische Partner nicht für voll. Diese Haltung ist charakteristisch für viele chinesische außerkirchliche Christentumsforscher. Es ist zu hoffen, dass die Bemühungen um die Ausbildung chinesischer kirchlicher Nachwuchswissenschaftler – auch im Ausland – eines Tages etwas an dieser Sicht ändern.

2.1 Sichtweisen auf Kirche und Gesellschaft am Beispiel der katholischen Dörfer

Wie aber sehen chinesische Christentumsforscher die heute in China lebende katholische Kirche in ihrem Bezug zur chinesischen Gesellschaft?

Hier gibt es eine Reihe von Studien, die ein sehr wohlwollendes, positives Bild vom Beitrag der katholischen Kirche und der Religion generell für die Gesellschaft und ihre Moral zeichnen. Ich möchte hier nur eine vorstellen. Ihr Titel lautet: »Das Leben der Gläubigen im Dorfe Dong'ergou und ihre Ausrichtung auf das Absolute«. Darin geht es um ein nur von Katholiken bewohntes Dorf mit rund 2.000 Einwohnern in der Provinz Shanxi. Die Studie wurde von zwei Wissenschaftlern der Shanxi-Universität, Wu Gaoshou und Wang Jie, erstellt und in der vom Institut für Weltreligionen der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften in Beijing herausgegebenen Zeitschrift *Shijie zongjiao yanjiu* publiziert.

Die Autoren wollten anhand des katholischen Dorfes Dong'ergou herausfinden, wie weit der Bezug auf ein »Höchstes und Absolutes« das Leben der Menschen nun wirklich beeinflusst. Sie untersuchten also die Dorfstrukturen, das Verhältnis zwischen Kirche und Dorfkomitee, den Einfluss der Religion auf das tägliche Leben, auf die Einstellungen

16 Zum Phänomen der regen außerkirchlichen Beschäftigung chinesischer Intellektueller mit dem Christentum vgl. auch Roman MALEK, Notizen zur Erforschung des Christentums in der Volksrepublik China, in: Georg EVERS / Roman MALEK / Notker WOLF, *Christentum und Kirche in der Volksrepublik China*, München 2002, 41-66.

17 WU Gaoshou / WANG Jie, Guanyu Dong'ergou cun xin jiao cunmin de zhongji guanhuai de diaocha baogao, in: *Shijie zongjiao yanjiu* 2006, Nr. 2, 130-134. Zitiert nach der deutschen Übersetzung: Das Leben der Gläubigen im Dorfe Dong'ergou und ihre Ausrichtung auf das Absolute, in: *China heute* 2007, Nr. 1-2, 44-48, hier 48.

18 GAO Shining / ZHOU Taijiang, Die katholische Kirche in China: Probleme, Anregungen und Blick in die Zukunft, in: *China heute* 2009, Nr. 3, 164-171, hier 168. Bei diesem Text handelt es sich um die auszugswise deutsche Übersetzung von Kapitel sechs der Abhandlung Tianzhujiao pian (Abschnitt über die katholische Kirche), in: HE Guanghu (Hg.), *Zongjiao yu dangdai Zhongguo shehui* (Religion und die Gesellschaft im heutigen China), Beijing 2006, 321-402.

der Menschen, auf die Fürsorge für die Schwachen in Dorf und auf andere Bereiche. Sie stellen unter anderem fest, dass es keine Korruption bei der Wahl der Dorfkader gibt, dass Dorfkomitee und Kirche gut miteinander auskommen und dass man die Haustüren nicht abschließt, weil es im Dorf keine Diebe gibt.

Am Ende ziehen die Wissenschaftler folgendes Fazit: »Der von der katholischen Kirche geleitete Kindergarten und die Versorgung der Schwachen und Unterbemittelten bedeuten einen großen Vorteil für das Dorf. [...] Das Leben in einer derart katholischen Atmosphäre bietet den Bewohnern auch viele erzieherische Angebote. Sie lesen gemeinsam Texte, sprechen Gebete, hören die Predigten des Priesters [...] Auf Grund unserer Untersuchung konnten wir feststellen, dass die Kirche dank der gemeinsamen Aktivitäten und liturgischen Feiern das Volk [...] zum Bewusstsein der Zusammengehörigkeit erzieht. Das auf Kommunikation angelegte Praktizieren der Religion [...] stärkt sein moralisches Verhalten und gibt ihm eine spirituelle Ausrichtung, ferner vermittelt es ein Gespür für die öffentliche Ordnung. Die Religion kann damit beim Aufbau einer harmonischen Gesellschaft einen durchaus positiven Beitrag leisten.«¹⁷

Hier wird Religion funktional gesehen, und zwar in einer sehr positiven gesellschaftlichen Funktion. Dass sich die gemeinsame Religion günstig auf den Zusammenhalt der Dorfgemeinschaft auswirkt, ist nicht zu bezweifeln, doch die Schilderung ist hier so positiv, dass sie fast schon utopische Züge trägt.

Eine etwas andere Perspektive auf katholische Dörfer hat die bekannte Religionssoziologin Gao Shining von der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften. In einem mit dem Koautor Zhou Tailiang publizierten Beitrag beobachtet sie in vielen Punkten einen positiven Einfluss des religiösen Lebens auf die zwischenmenschlichen Beziehungen, den Gemeinsinn und die Moral in den Dörfern. Aber sie stellt auch ein Problem fest, nämlich »die enge Verbindung zwischen Clan und Glauben. [...] in der Geschichte der katholischen Kirche Chinas [waren] Clan und Glauben untrennbar miteinander verbunden. [...] mit dem gesellschaftlichen Wandel und dem Erwachen eines gesellschaftlichen Bewusstseins [ist] den Menschen nach und nach klar geworden, dass das Clandenken nicht hilfreich ist für die Herausbildung einer Zivilgesellschaft. [...] Tatsächlich gibt es im heutigen ländlichen China viele sogenannte ›katholische Dörfer‹, vor allem in Regionen, in denen traditionell viele Katholiken konzentriert sind, wie zum Beispiel im Kreis Hongdong in Shanxi und dem Umland von Taiyuan, im Gebiet von Guanzhong in Shaanxi, in Changle und Fuding im Osten von Fujian, in Xianxian in Hebei sowie den Provinzen Zhejiang, Hubei und Fujian. [...] Viele Bewohner dieser Dörfer gehören demselben Clan an. [...] die gläubigen Großfamilien [heiraten] untereinander, es entsteht eine geschlossene Heiratskette und eine deutliche Abgrenzung gegenüber der Außenwelt. Viele solche katholischen Dörfer gleichen isolierten Verbänden in der modernen chinesischen Gesellschaft. Den Geschmack ihres ›Salzes‹ kosten nur sie selbst, und es genügt ihnen, wenn ihr ›Licht‹ auf sie selber scheint. Dieses Phänomen scheint der ›Katholizität‹ der Kirche zuwiderzulaufen.«¹⁸

Sicherlich sind (anders als bei den überwiegend aus Neuchristen der ersten Generation bestehenden protestantischen Gemeinden in China) die traditionellen katholischen Großfamilien nach wie vor der Kern der Kirche in China und eine ihrer Stärken. Andererseits ist aber auch die Beobachtung zutreffend, dass diese katholischen Clans oder Dörfer oft dazu tendieren, sich nach außen von der übrigen Gesellschaft abzugrenzen. In der zitierten Passage wird indirekt auch die Tatsache angesprochen, dass ein Schwerpunkt der katholischen Kirche in der ländlichen Bevölkerung liegt – was es ihr noch schwerer macht, von der modernen Gesellschaft in den Großstädten und besonders in der Akademikerwelt akzeptiert zu werden. Alle diese Dinge verändern sich jedoch in den letzten Jahren durch

Migration¹⁹ und Pluralisierung der chinesischen Gesellschaft und die zunehmende Öffnung der Kirche. Indirekt drückt der Text eine positive Erwartung an die gesellschaftliche Rolle der Kirche aus – sie soll Salz und Licht über ihren eigenen Kreis hinaus für die ganze chinesische Gesellschaft sein.

Die katholischen Dörfer und Großfamilien sind nur eins der vielen Themen, mit denen sich die Studien zum Verhältnis von Kirche und Gesellschaft in China befassen, die in den religionswissenschaftlichen Zeitschriften Chinas erscheinen. Dabei geht es oft um den sozialen Einsatz der Kirche(n) und Religionen und ihren Beitrag zum politischen Leitziel der »harmonischen Gesellschaft«.²⁰

2.3 Weltkirchlichkeit als Beitrag für China

Zum Abschluss dieses zweiten Abschnitts – Perspektiven chinesischer Christentumsforscher – noch einmal ein Zitat aus dem bereits zitierten Beitrag von Gao Shining und Zhou Tailiang. Dort wird angedeutet, dass gerade das, was – wie wir im ersten Abschnitt gesehen haben – die Regierung bei der katholischen Kirche als Problem ansieht, nämlich ihre Weltkirchlichkeit, im Zeitalter der Globalisierung doch eigentlich eine Chance für China sein könnte:

»Wir sind überzeugt: Wenn die chinesische katholische Kirche weiter den Geist von Reform und Öffnung entfaltet, den Austausch mit dem Ausland [...] weiter verstärkt, und wenn sie im Bereich von Publikation, Erziehung und Wissenschaft die Entwicklungstendenzen in der vatikanischen Kurie und die breiteren Entwicklungen in vielen Bereichen der katholischen Weltkirche beachtet, dann wird sie ihren Rückstand im Verständnis der aktuellen Situation der Weltkirche und des Geistes des 2. Vatikanischen Konzils mit der Zeit aufholen und damit auch in der Lage sein, zur harmonischen Entwicklung der sich im Zeitalter der Globalisierung befindenden chinesischen Gesellschaft ihren gebührenden Beitrag leisten.«²¹

19 Zu Fragen der Binnenmigration in China mit Blick auf die kirchliche Situation und Arbeit siehe u. a. Michael KROPP, *Mobilität und Arbeitsmigration in China. Praxisbeispiele kirchlich geförderter Projektarbeit*, in: *China heute* 2008, Nr. 1-2, 25-33, und Katharina WENZEL-TEUBER, *Migration und katholische Kirche in China*, in: ebd., 34-39.

20 Das Konzept der »harmonischen Gesellschaft« (*hexie shehui*) wurde erstmals auf der 4. Plenartagung des XVI. ZK der KP Chinas im September 2004 vorgestellt. Es soll eine neue Grundlage für soziale Stabilität bilden und »offensichtlich an die Stelle des abstrakten Ziels des »Kommunismus« treten«; siehe Thomas HEBERER, *Das politische System der VR China im Prozess des Wandels*, in: DERS./Claudia DERICHS (Hg.), *Einführung in die politischen Systeme Ostasiens*, 2. akt. und erw. Auflage Wiesbaden 2008, 21-178, hier 44.

21 GAO / ZHOU, *Katholische Kirche* (wie Anm. 18), 171.

22 Beispiele für solche Konferenzen, an denen Vertreter verschiedener Religionen, aus der Religionswissenschaft und der Politik teilnahmen, sind die Konferenz *Zongjiao yu Lunli daode* (Religion und Ethik), Shijiazhuang, Februar 2005 (vgl. www.chinacatholic.org/fics/xfhg4/1/), *Zongjiao yu gongyi shiye* (Religion und allgemeine Wohlfahrt), Beijing, Juni 2007 (vgl. www.chinacatholic.org/Feature/Charities2007/index.html) sowie eine Konferenz der offiziellen islamischen und protestantischen Gremien Shanghais zum christlich-islamischen Dialog im November 2006 (vgl. *China heute* 2007, Nr. 6, 201).

23 ZHANG, *Religionswissenschaft* (wie Anm. 15), 168. Als wichtigste Publikation in diesen Bereich nennt Zhang die seit dem Jahr 2000 erscheinende Zeitschrift *Zongjiao bijiao yu duihua* (Dialogue and Comparison of Religions).

3 Ausblick

Die staatliche Religionspolitik und die Christentumsforschung an staatlichen Universitäten und Akademien, aus deren Bereichen hier einige Stimmen vorgestellt wurden, stellen natürlich nur einen kleinen Ausschnitt der chinesischen Perspektiven auf die katholische Kirche Chinas dar. Auf zwei weitere wichtige Perspektiven soll ausblickend hingewiesen werden, auch wenn hier nicht näher auf sie eingegangen werden kann:

China ist ein Land mit verschiedenen religiösen Traditionen. Von den fünf offiziell anerkannten Religionen ist die katholische Kirche die kleinste. Es wäre also interessant zu wissen, wie sie von Anhängern der anderen Religionen in China gesehen wird. In den von den offiziellen Religionsgemeinschaften publizierten Zeitschriften sind aber Aussagen über die anderen Religionen nicht üblich. Dies mag auf mangelndes Interesse zurückzuführen sein, ist möglicherweise auch politisch nicht erwünscht. Ansätze zu einem interreligiösen Austausch unter den Religionsgemeinschaften sind – von einigen Konferenzen abgesehen²² – ebenfalls kaum zu finden. Für die chinesische Religionswissenschaft hingegen stellt der Christentumsforscher Zhang Xu einen Trend zum Religionsvergleich und zum »interreligiösen Dialog« fest.²³

Schließlich wäre danach zu fragen, wie die katholische Kirche in China sich selbst sieht. Die Identität der Katholiken in der Volksrepublik China – einer kleinen, aber lebendigen Minderheit von 12-14 Mio. Menschen, die in sich wiederum nicht homogen ist – bewegt und entwickelt sich in mehreren großen Spannungsfeldern: Bereits angeklungen ist der Konflikt zwischen der Zugehörigkeit zur katholischen Weltkirche und der staatlichen Forderung nach Patriotismus und Autonomie, die zu erst teilweise überwundenen Spaltungen innerhalb der chinesischen Kirche geführt hat. Chinas Katholiken suchen ihre Identität heute zudem zwischen dem traditionell gewachsenen Katholizismus auf dem Land und den Herausforderungen der säkularen Großstadtgesellschaft. In zahlreichen katholischen Gemeinden ist ein missionarischer Aufbruch spürbar, doch ein Dialog auf Augenhöhe mit der Gesellschaft, besonders mit den akademisch Gebildeten, fällt der Kirche noch schwer. Die Katholiken als Gemeinschaft, aber auch als einzelne Teilnehmer des wirtschaftlichen und sozialen Lebens müssen sich außerdem immer wieder dem Gegensatz stellen, der zwischen dem in der Gesellschaft weit verbreiteten rücksichtslosen Gewinnstreben und den Ansprüchen der christlichen Ethik besteht. Eine Analyse der Selbstwahrnehmung chinesischer Katholiken anhand des Materials, das sich aus katholischen chinesischen Webseiten, der Zeitung *Xinde (Faith)* oder auch aus Interviews gewinnen ließe, würde sicher zu einem tieferen Verständnis der chinesischen Kirche beitragen.

Zusammenfassung

Anhand von Textbeispielen will der Beitrag einen Eindruck von der Vielfalt der Sichtweisen auf die katholische Kirche Chinas vermitteln, die heute in der Volksrepublik China öffentlich vertreten werden. Die Zitate stammen aus den Bereichen der staatlichen Religionspolitik und der institutionellen Religionswissenschaft und zeigen, dass deren Vertreter bei vergleichbaren Sachverhalten teilweise zu sehr unterschiedlichen, manchmal gegensätzlichen Bewertungen kommen.

Summary

With the aid of text examples, the contribution seeks to convey an impression of the great variety of views of the Catholic Church of China which are publicly held in the People's Republic of China today. The quotations come from the areas of state religious policy and institutional religious studies and show that their representatives arrive at quite different, sometimes conflicting evaluations using similar data.

Sumario

Partiendo de algunos textos, el artículo da una impresión de la variedad de perspectivas sobre la Iglesia católica en China, que existen hoy en el espacio público de la República Popular de China. Los textos citados proceden de la política religiosa estatal y de las ciencias de la religión en las universidades públicas. Dichos textos muestran que sus autores a veces llegan a hacer valoraciones muy diversas, y hasta opuestas, de los mismos problemas.

Chinas Episkopat im Konzert der asiatischen Bischöfe der FABC

von Georg Evers

1 Eigenständiger chinesischer Episkopat – ein Spätentwickler

In seinem Brief an die Katholische Kirche in der VR China vom 30. Juni 2007 stellt Papst Benedikt XVI. mit Stolz fest: »Gegenwärtig sind alle Bischöfe der katholischen Kirche in China Söhne des chinesischen Volkes.«¹ Der Weg zu einem eigenständigen chinesischen Episkopat war jedoch lang und steinig. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein kamen alle Bischöfe der katholischen Kirche auf dem Festland China ausschließlich aus den Reihen der ausländischen Missionare. Eine Wende kam erst mit der Errichtung einer apostolischen Delegatur in China, die 1922 gegen den zähen Widerstand Frankreichs errichtet wurde. Der erste Delegat, Celso Costantini (1876-1958), hat sich vom Anfang seiner Tätigkeit an für die Weihe einheimischer chinesischer Priester zu Bischöfen eingesetzt, um die katholische Kirche in China stärker zu verankern und ihr das Stigma einer vom Ausland kontrollierten und durch Ausländer geleiteten Organisation zu nehmen. Neben seinem Einsatz für einheimische Bischöfe hat Celso Costantini sich auch für Chinesisch als Liturgiesprache eingesetzt, damit die »lateinische Mauer«, die durch den Gebrauch von Latein in der Liturgie bestand, abgebaut werde. Es hat dann bis zum II. Vatikanischen Konzil (1962-1965) gedauert, dass hier eine gesamtkirchliche Neuordnung geschaffen wurde, die in der katholischen Kirche auf dem chinesischen Festland wegen der politischen Verhältnisse aber erst sehr viel später umgesetzt werden konnte. Gegen den anhaltenden Widerstand aus Kreisen der ausländischen Missionare wurden 1926 in Rom von Papst Pius XI. sechs chinesische Priester zu Bischöfen geweiht. Nach Ende des Zweiten Weltkriegs hat Papst Pius XII. 1946 die katholische Hierarchie in China errichtet. Eine Maßnahme, die zu spät erfolgte, um der katholischen Kirche in China ein »chinesisches Gesicht« zu geben, da die Kommunisten schon drei Jahre später die Macht ergriffen. Im Bürgerkrieg zwischen der von Tshiang Kaishek geführten Guomindang und den Kommunisten unter Mao Zedong hat der päpstliche Internuntius Antonio Riberi eine für einen Nuntius sehr dominante Rolle gespielt und in den Augen der Kommunisten die einheimischen chinesischen Bischöfe als Befehlsempfänger und Statisten aussehen lassen.

¹ Vgl. *Brief des Heiligen Vaters Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, die Priester, die Personen des gottgeweihten Lebens und an die gläubigen Laien der katholischen Kirche in der Volksrepublik China*, 27.05.2007, Nr. 4-5 (s. den Brief oben in diesem Heft).

2 Die Isolierung der chinesischen Kirche

Die Machtergreifung der kommunistischen Partei 1949 bedeutete das Ende der ausländischen Mission in China, zugleich begann damit eine Periode der Isolierung der chinesischen katholischen Kirche. Über die Frage der Bischofsnennungen durch den Papst kam es zu Konflikten mit der chinesischen Regierung und der kommunistischen Partei, die eine vom Ausland unabhängige katholische Kirche in China forderten, welche die Wahl und Weihe von Bischöfen eigenständig ohne Mitwirkung des Papstes durchführen sollte. Die seit 1958 ohne Zustimmung des Papstes erfolgten Bischofswahlen und -weihen belasteten die Beziehungen zwischen Vatikan und Beijing und führten zu starken Spannungen und Spaltungen unter den chinesischen Katholiken. Die Reformen des II. Vatikanischen Konzils erreichten die katholische Kirche in China lange Zeit nicht, da Bischöfe aus der VR China weder an den Vorbereitungen noch bei den verschiedenen Sitzungen des Konzils hatten teilnehmen können. Während der gewaltsamen Verfolgung aller Religionen in der Kulturrevolution (1966-76) schien sogar die Existenz der katholischen Kirche in China bedroht. Erst die Reformpolitik unter Deng Xiaoping ermöglichte es der katholischen Kirche in China, Anfang der 1980er Jahre innerhalb staatlich streng kontrollierten Vorgaben einen Neuanfang zu machen. Neben der Katholischen Patriotischen Vereinigung, des von der Partei stark kontrollierten Organs, wurde auch wieder eine Bischofskonferenz zugelassen, deren Mitglieder ausschließlich Bischöfe der vom Staat anerkannten offiziellen Kirche waren. Diese Bischofskonferenz von Staats Gnaden bestand eher auf dem Papier und war in der Realität so gut wie nicht handlungsfähig. Die eigentliche Macht lag bei der Patriotischen Vereinigung, in der Laien, wie z. B. der stellvertretende Vorsitzende Liu Bainian, das Sagen hatten. Nach Ende der Kulturrevolution dauerte es einige Jahre, bis die chinesischen Katholiken wieder Kontakte mit dem Ausland aufnehmen konnten, die in der Regel von der Zentrale in Beijing kontrolliert wurden.

3 Gründung der FABC – mit chinesischer (taiwanesischer) Beteiligung

An der Gründung der FABC² im Jahre 1970 waren zwar chinesische Bischöfe aus Taiwan beteiligt, die Gründung fand sogar in Taipei in Taiwan statt, aber Bischöfe aus der VR China waren nicht beteiligt. Die Bischofskonferenz von Taiwan, die sich noch »Chinesische Katholische Bischofskonferenz« nannte und sich erst 1998 in »Regionale Katholische Bischofskonferenz Taiwans« unbenannte, war Ausrichter der 1. Vollversammlung der frisch gegründeten »Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen« (FABC), die mit dem Thema »Evangelisierung in Asien heute« im April 1974 in Taipei stattfand. Bis heute gehört die Bischofskonferenz Taiwans der FABC als Vollmitglied an. Diese Mitgliedschaft von Taiwan in der FABC stellt zugleich ein großes Hindernis für eine Mitgliedschaft der chinesischen Bischofskonferenz des Festlands dar. Ähnlich wie im Fall des protestantischen Chinesischen

2 Gegenwärtig hat die FABC 15 Vollmitglieder: Bangladesch, Indien, Indonesien, Japan, Kasachstan, Korea, Laos-Kambodscha, Malaysia-Singapur-Brunei, Birma (Myanmar), Pakistan, Philippinen, Sri Lanka, Taiwan, Thailand und Vietnam. Weiter 10 assoziierte Mitglieder: Hongkong,

Macau, Mongolei, Nepal, Kirgistan, Sibirien, Tadschikistan, Turkmenistan, Usbekistan und Ost-Timor.

3 Vgl. German Missiologist Says Church in Taiwan in Danger of Being Isolated, Interview with Willi Böhi in: UCA-News, May 27, 1987, p.9.

4 Vgl. A. B. CHANG, Die Grundhaltung der »Brückenkirche«, in: *China Heute* 10 (1991), Nr. 3, 69-75 und DERS., Fundamental Attitude of the Bridge Church, in: *The Catholic Church in Modern China*, ed. by Edmond TANG / Jean-Paul WIEST, Maryknoll, N. Y. 1993, 222-230.

Christenrat (CCC), der zwar Mitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) sein kann, aber nicht Vollmitglied in der Christian Conference of Asia (CCA), kann auch die Bischofskonferenz vom Festland China nicht Vollmitglied in der FABC werden, solange dort Taiwan als Mitglied geführt wird. Als Sonderfall muss gelten, dass die Bischöfe von Hongkong und der Bischof von Macau auch nach der Rückkehr in das chinesische Heimatland als »assozierte Mitglieder« zur FABC gehören können. Es ist irgendwie ein Anachronismus der Geschichte, dass das Zentralsekretariat der FABC sich seit März 1971 noch immer in Hongkong befindet.

Im Laufe ihrer nunmehr fast 40jährigen Geschichte hat sich die FABC überraschend wenig mit den Problemen der katholischen Kirche auf dem Festland auseinandergesetzt. Bei der Aufarbeitung der Probleme der katholischen Kirche in der VR China hat sich die FABC sehr zurückgehalten und das Feld allein dem Vatikan überlassen. Es gab eigentlich nur einmal eine Initiative der FABC, als 1984 eine Delegation asiatischer Bischöfe, die zur Unterkommission für soziale Fragen und ganzmenschliche Entwicklung, dem »Office of Human Development« (OHD) gehörten, die VR China besuchte. Gegenwärtig bestehen keine ständigen Kontakte der FABC zur katholischen Kirche auf dem Festland, weder mit der Bischofskonferenz der Offiziellen Kirche noch weniger mit der Untergrundkirche. Als Kuriosum muss festgehalten werden, dass die sich 1994 für eine kurze Zeit gegründete Bischofskonferenz der Untergrundkirche einen Antrag auf Mitgliedschaft in der FABC gestellt hat, der aber von der FABC nicht weiter verfolgt wurde, da die Gründung einer Bischofskonferenz der Untergrundkirche mehr Ausdruck eines Protestes war und wegen des harten Einschreitens der Behörden gegen ihre Mitglieder auch nie handlungsfähig geworden ist.

4 Die »Brückenkirchen« Taiwan, Hongkong und Macau

Viele Jahre nach der Gründung der VR China im Jahr 1949 hielten die zunächst ausschließlich vom Festland stammenden Bischöfe in Taiwan sich an die von der Guomindang-Regierung vorgegebene Linie, dass Taiwan, wie der offizielle Name »Republic of China« besagte, die einzig legitime Regierung Gesamtchinas repräsentiere. Kontakte zum Festland waren offiziell verboten und wurden von der katholischen Kirche Taiwans auch strikt befolgt. Ich kann mich an meinen ersten Besuch in Taiwan im Jahr 1987 erinnern, wo mich überrascht hatte, dass in der katholischen Kirche Taiwans nur sehr wenig über die Situation der Kirche auf dem Festland bekannt war³. Bei ihrem »Ad-Limina-Besuch« 1984 in Rom wurden die Bischöfe Taiwans von Papst Johannes Paul II. beauftragt, »Brückenkirche« für den Kontakt mit der katholischen Kirche auf dem chinesischen Festland zu sein⁴. Die taiwanische Bischofskonferenz errichtete daraufhin eine besondere »Kommission für den Dienst einer Brückenkirche« (Commission for Bridge Church Service). Der Dienst der Brückenkirche von Taiwan besteht seitdem vor allem darin, liturgische und theologische Literatur in chinesischer Sprache wie z. B. die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und andere Grundlagenwerke wie theologische und biblische Lexika bereitzustellen. Theologieprofessoren aus Taiwan hatten Gelegenheit, an Priesterseminaren auf dem Festland – wenigstens vorübergehend – zu unterrichten. Auch an der Ausbildung von Ordensschwwestern haben sich taiwanische Ordensgemeinschaften beteiligt. Beeinträchtigt werden die Möglichkeiten der taiwanischen Kirche, sich als Brückenkirche einzubringen, durch die Tatsache, dass der Heilige Stuhl immer noch diplomatische Beziehungen – wenn auch auf der untersten Stufe eines Geschäftsträgers (chargé d'affaires) mit Taiwan unterhält.

Hongkong war in der Zeit bis zur Rückkehr in die VR China im Jahr 1997 in einem viel positiveren Sinn eine »Brückenkirche«. Zunächst allerdings war Hongkong in den ersten Jahren der VR China der Sitz vieler Beobachter der Entwicklungen in der VR China, der so genannten »China-Watchers«. Besonders bekannt wurde P. Laszlo Ladanyi S.J. (1914-1990) der 30 Jahre hindurch in 1250 Ausgaben die *China News Analysis* herausbrachte, die Informationen und Analysen zu politischen, gesellschaftlichen und religiösen Entwicklungen auf dem chinesischen Festland lieferte. Das 1980 gegründete »Holy Spirit Study Centre«, das seit seinem Bestehen vom heutigen Bischof John Tong geleitet wird, hat gezielt Informationen über kirchliche Entwicklungen in der VR China gesammelt und als Informations- und Vermittlungsstelle anderen ausländischen Organisationen Hilfestellung geleistet. Das Zentrum konnte eine Reihe von Auffrischkursen für Priester und Ordensschwwestern vom Festland organisieren und durchführen. Es kam auch zu einer Reihe offizieller Besuche (erstmalig 1985, dann wieder 1986 und zuletzt 1994) von Bischof, später Kardinal John Wu auf Einladung des nationalen Büros für religiöse Angelegenheiten. 1985 kam eine Gegendelegation unter Leitung von Bischof Jin Luxian von Shanghai nach Hongkong.

Durch die 1997 erfolgte Rückkehr Hongkongs in den chinesischen Staatsverband hat die katholische Kirche Hongkongs ihre bisherige Funktion als Brückenkirche zu dienen, weitgehend verloren. Der Artikel 148 des Grundgesetzes der Sonderverwaltungszone Hongkong hält fest: »Die Beziehungen zwischen den religiösen Organisationen in der Sonderverwaltungszone Hongkong und ihren Gegenstücken auf dem Festland sollen auf den Prinzipien der Nicht-Unterordnung, der Nicht-Einmischung und des gegenseitigen Respekts basieren.« Nach dem Tod von Kardinal John Wu wurde im September 2002 Bischof Joseph Zen Ze-kun sein Nachfolger. Er wurde zum Sprecher der katholischen Kirche in Hongkong, der die Position der katholischen Kirche klar und unmissverständlich gegenüber den staatlichen Stellen in Hongkong und Beijing zu vertreten wusste. So verteidigte Joseph Zen trotz der Verurteilung durch die Regierung in Beijing die Heiligsprechung der 120 chinesischer Märtyrer, die am 1. Oktober 2000 in Rom erfolgte, in einer öffentlichen Veranstaltung. Auch setzte er sich zum Missfallen der Behörden in Hongkong und Beijing für das Bleiberecht in Hongkong von Kindern ehemaliger Flüchtlinge aus der VR China ein. Auch die Verteidigung der katholischen Schulen in Hongkong brachte ihn in Konflikt mit den Behörden. Diese eindeutige Haltung machte ihn zum Liebling der Journalisten, die ihm einen Preis für Freimut verliehen, machte ihn aber in den Augen der chinesischen Machthaber in Partei und Staat zu einer »Persona non grata«. Verschärft wurden die Spannungen nach seiner Ernennung zum Kardinal, die im März 2006 erfolgte. Da die chinesischen Behörden Besuche auf dem Festland nur unter Auflagen gestatten wollten, hat Kardinal Zen auf Reisen in die VR China verzichtet. Sein Mitbischof John Tong hat sich aus Solidarität gezwungen gesehen, ebenfalls weitgehend von Reisen in die VR Abstand zu nehmen. Ein besonderes Politikum war, dass Bischof John Tong und nicht Kardinal Joseph Zen von der chinesischen Regierung als Gast bei der Eröffnung der Olympischen Spiele im August 2008 eingeladen wurde. Nach Absprachen mit Rom und Kardinal Zen hat John Tong die Einladung schließlich angenommen, um feststellen zu müssen, dass seine Bewegungsfreiheit

5 Dies ist jedenfalls die dezidierte Meinung von Professorin Beatrice Leung, die dies in einem Beitrag: *The Portuguese Appeasement Policy in Macau's Church and State Relations*, unveröffentlichtes Manuskript Oktober 2008 dargelegt hat.

in Beijing aufs Äußerste eingeschränkt war. Er wurde gegen seinen Willen in einem Hotel untergebracht und ihm der Wunsch, im Priesterseminar zu logieren, abgeschlagen. Auch wurde verhindert, dass er den Bischof von Beijing Li Shan treffen konnte.

Macau, das am 20. Dezember 1999 nach 450 Jahren kolonialer Zugehörigkeit zu Portugal in den chinesischen Staatenverbund zurückkehrte, hat eine stolze Geschichte als Mutterkirche für eine Vielzahl asiatischer Ortskirchen. Die 1576 gegründete Diözese Macau umfasste einmal mit China, Japan, sowie angrenzenden Ländern und Inseln fast ganz Ostasien, ein Gebiet, in dem heute mehr als 600 Diözesen entstanden sind. Nach der Gründung der VR China 1949 verblieb Macau als portugiesische Überseeprovinz im Besitz Portugals. Angebote Lissabons, während der Unruhen der Kulturrevolution (1966-76) Macau an die VR China zurückzugeben, wurden damals von Beijing abgelehnt. Bis 1988, als Domingos Lam als erster Chinese zum Bischof von Macau geweiht wurde, hatte die Diözese Macau immer nur portugiesische Bischöfe gehabt. Bei den Verhandlungen über das Grundgesetz der »Sonderverwaltungszone Macau« wurde Bischof Domingos Lam als Berater offiziell von der Regierung in Beijing eingeladen. Nach der Rückkehr Macaus in die VR China zeigte sich Bischof Lam gegenüber den neuen Behörden sehr kooperativ und unterschied sich in seiner auf Harmonie angelegten Einstellung zur Zentralregierung in Beijing sehr von seinem Amtsbruder Joseph Zen in Hongkong. Diese kooperative Einstellung wurde auch von Bischof Jose Lai Hong-seng weitergeführt, der ihm im Juni 2001 im Amt des Bischofs von Macau nachfolgte. Die Behörden in Beijing honorierten diese Einstellung durch eine Reihe von Einladungen nach Beijing für die Kirchenleitung in Macau und Gegenbesuchen in Macau. Auch die Jesuiten setzten eher auf Macau als auf Hongkong, als sie ihre Regionalleitung 1999 nach Macau verlegten und dort einen Ableger des Ricci Instituts gründeten. Das 1995 gegründete »Macau-Interuniversitäre Institut« (Macau-Inter-University-Institute) ist der Katholischen Universität von Portugal assoziiert und soll in ihrer Arbeit in den Geistes- und Sozialwissenschaften die Verknüpfung zur portugiesischen Kultur sicherstellen. Im Jahr 2000 wurde eine Hochschule für Religiöse Studien gegründet, das seit 2006 ein Programm in katholischer Theologie anbietet. Diese Gründung erfolgte gegen den ausgesprochenen Widerstand der Kirchenführung in Hongkong. Seitens der Chinesischen Katholischen Patriotischen Vereinigung (CCPA) dagegen wurde die Neugründung begrüßt und Liu Bainian, der Vizepräsident der CCPA kündigte an, in Zukunft Studenten vom Festland nach Macau schicken zu wollen. Eine erste Gruppe von 20 Priestern aus der VR China nahm nach 2007 an einem theologischen Weiterbildungskurs teil. Es hat den Anschein, als ob Beijing hier den Versuch macht, die Kirchenleitung von Macau gegen die Kirchenleitung von Hongkong auszuspielen.⁵ Die Tatsache, dass Papst Benedikt XVI. die beiden Bischöfe von Hongkong, Kardinal Joseph Zen und John Tong zusammen mit Bischof Jose Lai Hong-seng 2008 zum Ad-Limina-Besuch nach Rom einlud, kann als ein Versuch gesehen werden, zwischen den Bischöfen von Macau und Hongkong wieder eine gemeinsame Linie herzustellen.

5 Nichtanerkennung der Bischofskonferenz des Festlands seitens des Papstes

Solange es in der VR China keine vom Vatikan anerkannte Bischofskonferenz gibt, kann es keine Mitgliedschaft in der FABC geben. In seinem Brief an die chinesische Kirche vom 30. Juni 2007 hat Benedikt XVI. klar festgestellt, dass die chinesische katholische Bischofskonferenz in ihrer jetzigen Form und Zusammensetzung wegen erheblicher Mängel nicht

anerkannt werden könne. Der größte Mangel sei, dass die gegenwärtige Chinesische Katholische Bischofskonferenz nur aus staatlich anerkannten Bischöfen bestehe, während die Bischöfe aus der Untergrundkirche von der Zugehörigkeit ausgeschlossen seien. Dieser Zustand macht es de facto unmöglich, dass die chinesische Bischofskonferenz als solche im Ausland auftreten und mit Bischofskonferenzen in Asien oder anderswo regelmäßige Kontakte unterhalten kann.

Nachdem der Papst generell die Funktion der Bischofskonferenzen innerhalb der katholischen Kirche erläutert hat, stellt er fest: »Im Lichte der oben dargelegten Prinzipien kann das Kollegium der katholischen Bischöfe Chinas in seiner gegenwärtigen Form vom Apostolischen Stuhl nicht als Bischofskonferenz anerkannt werden: Die »Untergrundbischöfe«, d. h. die von der Regierung nicht anerkannten Bischöfe, die in Gemeinschaft mit dem Papst stehen, gehören ihm nicht an; es schließt Bischöfe ein, die weiterhin unrechtmäßig sind, und es richtet sich nach Statuten, die Elemente enthalten, die mit der katholischen Lehre unvereinbar sind.«⁶

6 Beteiligung katholischer Jugendlicher von Festland China bei den Weltjugendtagen

Beim Weltjugendtag 1995 in Manila kam es auf Einladung von Kardinal Jaime Sin von Manila zur Beteiligung einiger chinesischer Jugendlicher und offizieller Aufpasser der kommunistischen Partei. Anwesend war natürlich auch eine Delegation Jugendlicher aus Taiwan. Dieser Umstand brachte es mit sich, dass Jugendliche vom Festland mit denen aus Taiwan Kontakt aufnahmen, die zunächst sehr harmonisch verliefen. Es kam aber dann zu einem Eklat, als bei der offiziellen Messe mit Papst Johannes Paul II. neben der Fahne der VR China auch die Fahne Taiwans gehisst wurde. Der Leiter der chinesischen Delegation gab den Jugendlichen vom Festland daraufhin die Weisung, den Gottesdienst zu verlassen, eine Anordnung, die aber nur zum Teil befolgt wurde. Beim Weltjugendtag in Köln 2005 war das erste Mal eine Gruppe von mehr als 100 katholischen Jugendlichen aus der Untergrundkirche vertreten. Die meisten von ihnen waren Studenten, die zu dieser Zeit in verschiedenen europäischen Ländern ihre Studien machten. Aber es gab auch einige junge chinesische Katholiken aus der VR China, die nur für den Weltjugendtag nach Köln gekommen waren. Bei einer Veranstaltung in St. Augustin kam es zu einer Begegnung zwischen Katholiken der offiziellen mit denen aus der Untergrundkirche sowie mit Katholiken aus Hongkong und Macau. Beim Weltjugendtag 2008 in Sydney gab es eine Delegation chinesischer katholischer Jugendlicher, die im Rahmen des von den Oblatenpatres veranstalteten »Internationalen Oblaten Jugendtreffen«, das zeitgleich mit dem Weltjugendtag stattfand, nach Australien gekommen waren.

Bei den zwischen den Weltjugendtagen stattfindenden Asiatischen Jugendtreffen, das zum 4. Mal im Juli 2006 in Hong Kong stattfand, also eigentlich auf chinesischem Territorium, verhinderten die chinesischen Behörden auf dem Festland, dass eine offizielle Delegation aus der VR China teilnehmen konnte. Dies wurde von Kardinal Joseph Zen bei seiner Begrüßungsrede scharf verurteilt. Inoffiziell waren aber eine Reihe chinesischer katholischer Jugendlicher aus dem Festland in Hong Kong dabei.

⁶ Vgl. *China Heute* 26 (2007), Nr. 4-5, 144.

⁷ Vgl. Georg EVERS, Die asiatischen Bischöfe auf ihrer Synode, in: *Herder Korrespondenz* 52 (1998) 359.

7 Einladungen zu Bischofssynoden

Für die Sonderversammlung der Bischofssynode für Asien, die vom 19. April bis zum 14. Mai 1998 in Rom stattfand, hatte Johannes Paul II. den Bischof Duan Yinming von Wanxian, der schon 92 Jahre alt war, aber den Vorzug besaß, dass er noch von Pius XII. ernannt worden war, in letzter Stunde zur Teilnahme an der Synode eingeladen. Auch sein Koadjutor Bischof Xu Zhixuan wurde ebenfalls eingeladen. Die chinesische Regierung jedoch verweigerte beiden Bischöfen die Ausreise zur Teilnahme an der Synode. In einem auf Latein verfassten Faxschreiben hat Bischof Duan sein Bedauern ausgedrückt, die Einladung nach Rom nicht annehmen zu können. In einer Erklärung des staatlichen Büros für religiöse Angelegenheiten wurde gegen die Einladung protestiert, da weder die chinesische Bischofskonferenz, noch die Patriotische Vereinigung in dieser Angelegenheit konsultiert worden seien, was eine Missachtung der Eigenständigkeit der katholischen Kirche in China darstelle. Bei der Abschlussmesse der Asiensynode im Petersdom hat der Papst noch einmal die Abwesenheit der beiden chinesischen Bischöfe bedauert, aber zugleich seiner Hoffnung Ausdruck verliehen, dass »die gegenwärtigen Schwierigkeiten bald überwunden werden und dass jene Bischöfe bei nächster Gelegenheit ihre kirchlichen Mitbrüder treffen können«. Zugleich unterstrich er seine besondere Verbundenheit mit den Gläubigen in China⁷. Für die Weltbischofssynode über die Eucharistie, die vom 2. bis zum 23. Oktober 2005 in Rom stattfand, hatte Papst Benedikt XVI. vier Bischöfe aus der Volksrepublik China eingeladen: drei Bischöfe aus der offenen Kirche, Antonius Li Duan von Xian, Aloysius Jin Luxian S. J. von Shanghai und Lukas Li Jingfeng von Fengxiang und als einziger Bischof aus den Reihen der Untergrundbischöfe Joseph Wei Jingyi von Qiqihar aus der Provinz Heilongjiang. Im Vatikan hatte man offensichtlich gehofft, mit dieser Zusammensetzung sowohl die staatliche Religionsbehörde und die offene katholische Kirche wie auch die Kirche im Untergrund zufrieden zu stellen. Das war aber nicht der Fall. Allen Bischöfen wurde staatlicherseits die Ausreise verweigert. So blieb es mal wieder dabei, dass die katholische Kirche Chinas durch Kardinal Paul Shan Guoxi von Kaohsiung und Bischof Lin Jinan von Tainan, sowie von dem damals noch Bischof und späteren Kardinal Joseph Zen vertreten wurde.

Bei der 12. Bischofssynode, die am 5. Oktober 2008 zum Thema »Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche« in Rom begann, war unter den 253 Bischöfen aus aller Welt keiner aus der VR China. Diese Tatsache macht schon deutlich, dass die katholische Kirche in der VR China auch weiterhin innerhalb der katholischen Kirche isoliert bleibt. So verkündete es jedenfalls P. Federico Lombardi, der offizielle Sprecher des Vatikans und so wiederholen es die internationalen Medien. Dabei lässt sich durchaus argumentieren, dass die VR China doch mit Bischöfen auf der Synode vertreten ist, weil schließlich Kardinal Joseph Zen Ze-kien aus Hongkong und Bischof José Lai Hung-seng von Macau anwesend waren, die zwar aus Sonderverwaltungszone kommen, die aber offiziell zum Territorium der VR China gehören. In diesem Zusammenhang hat sich auch Anthony Liu Bainian, Vizepräsident der Chinesischen Katholischen Patriotischen Vereinigung (CCPA) zu Wort gemeldet und im Rückblick auf die Bischofssynode im Jahr 2005 kritisch angemerkt, dass die damals vom Papst eingeladenen Bischöfe – Li Duan, Jin Luxian, Li Jingfen und Wei Jingyi – gesundheitlich zumeist gar nicht in der Lage gewesen wären, an der Synode teilzunehmen, selbst wenn sie eine Ausreisegenehmigung seitens der Regierung erhalten hätten. Ein Gegenvorschlag seitens der CCPA, jüngere Bischöfe einzuladen, sei vom Vatikan nicht einmal bestätigt, geschweige den beantwortet worden. Anthony Lam vom Holy Spirit Study Centre in Hongkong äußerte sich dahingehend, dass sehr wohl einige Bischöfe aus dem Festland hätten eingeladen werden können, wenn man nur Geduld gehabt hätte, die Liste von

möglichen Namen gegenseitig abzugleichen, um Kandidaten zu finden, die beiden Seiten genehm hätten sein können. Wie ein anonym gebliebener Bischof vom Festland feststellte: »Die Nichteinladung von Bischöfen vom Festland zeigt, dass es noch ein weiter Weg bis zu einer Normalisierung der Beziehungen zwischen Rom und Beijing ist.«

8 Staat-Kirchenverhältnis in Vietnam – ein Modell für China?

Bei der Behandlung der Frage, wie die katholische Kirche in China und die chinesische Bischofskonferenz des Festlandes bessere Kontakte mit dem Ausland herstellen können, ist es hilfreich, einen Blick auf die Nachbarkirche Vietnam zu werfen. Kann das in Vietnam entwickelte Modell des Verhältnisses zwischen Staat und katholischer Kirche für eine Weiterentwicklung der Beziehungen zwischen der Regierung und der katholischen Kirche in China sowie zwischen der politischen Führung in Beijing und dem Vatikan ein Vorbild sein? Dieser Meinung ist jedenfalls der Erzbischof von Ho-Chi-Minh-Stadt, Kardinal Johannes Baptist Pham Minh Man, der sich als Vermittler zwischen Vatikan und Beijing angeboten hat. Schließlich hat die vietnamesische Kirche viele Gemeinsamkeiten mit der chinesischen, da sie beide unter kommunistischer Herrschaft leben. Auch die katholische Kirche in Vietnam war lange Zeit nach der 1975 mit Gewalt erfolgten Wiedervereinigung isoliert. Die Kirche in Südvietnam war bis zur Wiedervereinigung Vollmitglied in der FABC gewesen und hatte sich bei Konferenzen und Seminaren dort einbringen können. Diese Kontakte wurden von der kommunistischen Regierung unterbrochen. Nicht jedoch die Kontakte mit der römischen Zentrale, da die vietnamesischen Bischöfe – vielfach eingeschränkt und reglementiert – die Ad-Limina-Besuche in Rom durchführen konnten. Ganz allmählich und ohne große Abmachungen mit der Regierung nahmen einzelne vietnamesische Bischöfe an Konferenzen der FABC teil. Inzwischen ist es den vietnamesischen Bischöfen möglich, ohne große Schwierigkeiten diese Kontakte mit der FABC zu unterhalten. Die Kontakte zwischen der Regierung Vietnams und dem Vatikan haben sich in den letzten Jahren stark verbessert. Offensichtlich hat die chinesische Regierung diese Entwicklungen aufmerksam verfolgt. Im März 2007 jedenfalls haben Angehörige einer chinesischen Delegation bei einem Staatsbesuch in Vietnam die Initiative ergriffen, ein Treffen mit Kardinal Man zu arrangieren, um mit ihm Fragen des Verhältnisses der katholischen Kirche Vietnams zum Staat zu besprechen. Kardinal Man ist daraufhin im September 2007 nach Beijing gefahren und hat mit Ye Xiaowen, dem Direktor des staatlichen Büros für religiöse Angelegenheiten und hochrangigen Vertretern der Einheitsfront Fragen des Verhältnisses von Staat und Religion besprochen. Auch wenn der Besuch unmittelbar kein vorzeigbares Ergebnis erbracht hat, so war er doch ein positives Signal seitens der chinesischen Führung, dass sie die Erfahrungen der vietnamesischen katholischen Kirche als mögliches Modell in Betracht zieht, wenn es um die Verbesserung der Beziehungen zwischen Rom und Beijing geht⁸.

8 Vgl. Georg EVERS, Das Kirche-Staat-Verhältnis in Vietnam – ein Vorbild für die VR China, in: *China Heute* 26 (2007), Nr. 6, 197-199.

Zusammenfassung

Die katholische Kirche in China hatte bis 1926 keine einheimischen Bischöfe, und als eine einheimische Hierarchie geschaffen war, wurden mit der Gründung der Volksrepublik China 1949 die Verbindung zum Vatikan und die internationalen Kontakte für fast 40 Jahre unterbrochen. Bei der Gründung der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) 1970 war die Kirche des Festlands nicht beteiligt, wohl aber die Kirche Taiwans, Hongkongs und Macaus. In jüngerer Zeit wurden die Kontakte mit ausländischen und vor allem asiatischen Kirchen wieder möglich. Nach dem Papstbrief an die chinesischen Katholiken 2007 sind die Erwartungen gestiegen, dass die Kirche auf dem chinesischen Festland ihre internationalen Beziehungen wieder ausbauen können.

Summary

The Catholic Church in mainland China got its first indigenous bishops only in 1926, and when in 1946 the Catholic Hierarchy officially was installed, the newly founded PR China cut all ties with the Vatican, and the Chinese Catholic Church became internationally isolated. When in 1970 the Federations of Asian Bishops' Conferences was founded, the Catholic Church in the mainland could not participate. The Catholic Churches in Taiwan, Hong Kong and Macau, however, played a positive role in the FABC. In recent years, international contacts have become possible again for the Church in the mainland, and hopefully will develop in the future, as reaction to the Papal Letter of 2007.

Sumario

Hasta 1926, la Iglesia católica en China no tenía obispos nativos, y cuando se creó una jerarquía autóctona, la fundación de la República Popular de China 1949 interrumpió las relaciones con el Vaticano y los contactos internacionales durante casi 40 años. En la fundación de la Asociación de Conferencias Episcopales de Asia (FABC) 1970, no participó la Iglesia de la China continental, mientras que sí lo hicieron las Iglesias de Taiwan, Hongkong y Macao. En los últimos años, los contactos con Iglesias extranjeras, y sobre todo de Asia, han sido posibles de nuevo. Después de la Carta del Papa a los católicos de China 2007 han crecido las expectativas de que la Iglesia en China continental pueda organizar mejor sus relaciones internacionales.

**International Workshop
in Krakau
vom 26. September
bis 1. Oktober 2009**

← 320
→
**Venturing into
Magnum Cathay
17th Century
Polish Jesuits
in China**

Michał Boym

(1612-1659) viv

Jan Mikołaj Smogulecki

(1610-1656) viv

and Andrzej Rudomina

(1596-1633) viv

von Claudia von Collani

Veranstaltet vom Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin, fand in Krakau, Polen, ein Workshop zu den drei polnischen Jesuiten Michał Boym, Jan Mikołaj Smogulecki und Andrzej Rudomina statt, die im 17. Jahrhundert in China als Missionare und Wissenschaftler wirkten.

Vor allem Michał Boym, der in Krakau studierte und seit 1645 im Fernen Osten (Tonkin, Hainan, Annam, Macau) war, wurde berühmt durch seine Veröffentlichungen in Europa und als Gesandter des Hofes des südlichen Ming-Kaisers. Seit 1650 war er in Guangxi, Südchina, am Hofe des letzten Ming-Prätendenten Yongli (in Nordchina herrschten seit 1644 die Manjus). Boyms Mitbruder Andreas Xavier Koffler (1612-1652) hatte mit Hilfe des ersten Ministers, des Eunuchen Achilles Pang Tianshou, die Kaiserinwitwe, die Mutter des Kaisers und seine Frau sowie seinen neugeborenen Sohn getauft. Ende 1650

schickte die Kaiserinmutter Boym als ihren offiziellen Gesandten nach Rom, von wo er Hilfe für die Sache der Ming gegen die Eroberungen der Manjus holen und um moralischen Beistand des Papstes bitten sollte. Boyms Mission schlug jedoch fehl: man hielt ihn für einen Betrüger und den Brief der Kaiserinwitwe für eine Fälschung. Zudem machte Boyms Mitbruder Martino Martini (1614-1661) in Rom Stimmung für die neue Qing-Dynastie. Boym konnte am Ende nur einen ermunternden Brief des Papstes für den Kaiser bekommen. 1656 brach er nach China auf und erreichte 1658 nach einer gefährvollen Reise Thailand. An der Grenze zu Südchina starb er.

Bekannt wurde Boym durch seine Beiträge für Athanasius Kirchers *China ... illustrata* (Amsterdam 1667), einem der ersten Chinabestseller der frühen Neuzeit. Boym, einer an Medizin interessierten Familie entstammend, lieferte Kircher (den er von seinen Studien in Rom her kannte) nicht nur Material über Pflanzen, Tiere und Heilmittel in Ostasien, sondern vor allem eine Beschreibung der 1623 aufgefundenen Stele von Xi'an von 782, auf welcher die Einführung und die Lehren der Ostsyrischen Kirche beschrieben wurden, die seit 636 in China war. Boym brachte eine genaue lateinische Übersetzung der Inschrift, die leider ohne chinesische Schriftzeichen bei Kircher abgedruckt wurde.

Unter Boyms Namen erschien das wunderschön kolorierte Büchlein *Flora Sinensis, Fructus Floresque ...* (Wien 1656), das verschiedene ostasiatische Nutzpflanzen beschreibt.

Dank seiner medizinischen Vorkenntnisse konnte sich Boym auch mit chinesischer Medizin befassen. Er übersetzte Bücher über die Pulslehre zur Diagnostik, die von seinem Mitbruder Philippe Couplet (1623-1692) nach Europa gebracht wurden. Ein Buch erschien unter Boyms Namen: *Clavis medica ad Chinarum doctrinam de pulsibus ...* (Nürnberg 1685), das andere erschien unter dem Namen des Arztes

Andreas Cleyer (1634?-1698) als *Specimen medicinae sinicae* (Frankfurt 1682). Nicht veröffentlicht wurde Boym's Landkarten von chinesischen Provinzen. Auch hier kam ihm Martino Martini mit seinem *Novus Atlas Sinensis* von 1655 zuvor. Missionsgeschichte von besonderem Interesse ist Boym's Brief an den Großherzog der Toskana, der gekürzt in deutscher Übersetzung in *Der Neue Welt-Bott* (Augsburg 1726) als Brief Nr. 13 erschien. Er beschreibt die hoffnungsvolle Situation der Chinamission durch die Bekehrungen so wichtiger Persönlichkeiten des südlichen Ming-Hofes (man erhoffte auch die Bekehrung des Kaisers Yongli), die dem Christentum zum Durchbruch hätten verhelfen sollen, doch siegten am Ende die Manjus und die Qing-Dynastie herrschte über ganz China.

Jan Mikołaj Smogulecki wurde vor 400 Jahren (1610) in Krakau aus einer adeligen Familie geboren. Nach Studien in Freiburg und Padua machte er politische Karriere in Polen. Doch auf der Höhe seiner Karriere beschloss er, Jesuit und Missionar zu werden. Auch er stand in Verbindung mit dem Hof der Südlichen Ming. Smogulecki war in erster Linie Mathematiker und Astronom und als solcher war er speziell mit astronomischen Berechnungen beschäftigt. Während sich in Europa, wenn auch sehr zögerlich, das heliozentrische Weltbild durchsetzte, war für die Jesuiten nur das semi-heliozentrische Weltbild des dänischen Astronomen Tycho Brahe (1546-1601) erlaubt. Danach drehen sich die Planeten um die Sonne, aber diese dreht sich um die Erde. Für Berechnungen durfte man allerdings auch das heliozentrische Weltbild benutzen. Es scheint, dass die Chinamissionare Smogulecki und Boym, aber auch Wenzel Kirwitzer SJ (1588/90-1626) durchaus Anhänger des copernikanischen Weltbildes waren, doch wurde dieses erst Mitte des 18. Jahrhunderts in China publik gemacht. Wahrscheinlich diskutierte Smogulecki darüber mit chinesischen Gelehrten, hinterließ aber keine schriftlichen Aufzeichnungen.

Andrzej Rudomina war nur fünf Jahre in China und starb wahrscheinlich an Tuberkulose. Er war in Südchina, wo er als Mitarbeiter von Giulio Aleni (1582-1649)¹ als »Meister Lu« große Achtung unter den Gelehrten genoss. In Lehrgesprächen zeigte er diesen mit Hilfe von Bildern die religiös/symbolische Bedeutung von Ereignissen auf. Von diesen Gesprächen machten chinesische Gelehrte und Gesprächspartner Aufzeichnungen, das *Kouduo richao* 口鐸日抄 (*Tagebuch der mündlichen Ermahnungen*).²

Die 26 Vorträge – u. a. trugen Nicolas Standaert, John W. Witek, Tereza Sena, Ad Dudink, Edward Kajdanski, Han Qi, Pan Feng-chuan, Noël Golvers, Eugenio Menegon und Erhard Rosner vor – über die drei Jesuiten sollen zusammen mit anderen relevanten Materialien bei *Monumenta Serica* in der Monographien-Serie veröffentlicht werden, während das Buch des bekannten Boym-Forschers Edward Kajdanski über die Gesandtschaft Boym's nach Europa in deutscher Übersetzung in der so genannten »Gelben Reihe« bei *Monumenta Serica* erscheinen soll.

¹ Tiziana LIPIELLO/Roman MALEK (Ed.), »Scholar from the West«, Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China (Monumenta Serica Monograph Series 42), Nettetal 1997.

² Erik ZÜRCHER (transl., introduction, notes), *Kouduo richao*. Li Jiubiao's Diary of Oral Admonitions. A Late Ming Christian Journal, 2 vols. (Monumenta Serica Monograph Series 56), Nettetal 2007.

In Memoriam Anton Quack SVD 1946-2009

von Othmar Gächter SVD

P. Anton Quack SVD starb am 2. April 2009. Mit Trauer, aber auch voll Stolz, dürfen die Steyler Missionare und Hunderte von Ethnologen auf sein über 30-jähriges Wirken im Anthropos Institut, Sankt Augustin (Deutschland) zurückblicken, wo er all seine Talente und seine Kraft für *Anthropos*, die von W. Schmidt in 1906 gegründete Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde einsetzte.

Anton Quack wurde am 14. April 1946 in Erfweiler-Ehlingen (heute Mandelbachtal), Saarland/Deutschland, als siebtes von elf Kindern geboren. Mit elf Jahren begann er seine Gymnasialstudien im Steyler Missionshaus in St. Wendel, die er 1966 mit dem Abitur erfolgreich beendete. Im gleichen Jahr schloss er sich der Gesellschaft der Steyler Missionare (SVD) an, absolvierte das Noviziat und das Studium der Philosophie an der Ordenshochschule der Gesellschaft in Sankt Augustin, wo er 1973 mit der Diplomarbeit »Ahnenverehrung und Glaube an ein Höchstes Wesen bei den Suku und Yaka am Kwango (Zaire)« seine theologischen Studien abschloss und am 15. Oktober 1972 zum Priester geweiht wurde.

Nach einem anschließenden Praktikum in der Drogenseelsorge in Düren und Bourheim (Nordrhein-Westfalen) begann er sein Ethnologiestudium unter Prof. Dr. Rüdiger Schott in Münster (1974-1975). Danach immatrikulierte er sich an der Universität Köln für das Studium der Ethnologie und Afrikanistik. Mit der Magisterarbeit »Riten nach der Kopffagd bei den Puyuma von Katipol (Taiwan). Beschreibung und Analyse

nach Aufzeichnungen aus dem Nachlass von P. Dominik Schröder« erwarb er 1978 den M.A. (Magister Artium). Es folgten 1978-1979 ein Sprachstudien- und Forschungsaufenthalt in Taiwan (Taipei / Fu Jen Universität, Kaohsiung, Taitung / Chihpen [Katipol]). Die durchgeführten Sprachstudien waren von großer Bedeutung für sein späteres Arbeiten. 1983 promovierte er bei Prof. Dr. Ulla Johansen in Köln mit der Arbeit »Schamaninnen, Priesterinnen, Heilerinnen. Die *po'ingao* der Puyuma von Katipol (Taiwan)«. Seit 1980 war er Mitglied des Anthropos Instituts und wurde auf Vorschlag der Mitgliederversammlung im November 1983 zum Chefredakteur der Zeitschrift *Anthropos* ernannt. Zehn Jahre leitete er die *Anthropos* Redaktion. Anschließend übernahm er die Verantwortung als Rezensionenredakteur (1994-2009) und redigierte ca. 120 Buchrezensionen pro Jahr. Ferner war er Mitglied des Redaktionsteams des seit 1989 erscheinenden Bulletin *Anthropology and Mission*, das vor allem die Steyler Missionare auf neuere Literatur, jährlich ca. 70 Bücher und etwa 20 Artikel, in Ethnologie und Religionswissenschaft aufmerksam macht.

1985 wurde Anton Quack zum Dozenten und 1989 zum Professor für Ethnologie an der Fakultät der Phil.-Theol. Hochschule St. Augustin ernannt. 1998-2001 war er Studiensekretär der Hochschule. Da missionarische Ausbildung zum Profil der Hochschule gehört, war es ihm ein besonderes Anliegen, die Studenten und Studentinnen in die Ethnologie einzuführen und ethnologische Kenntnisse für theologisches Denken und die pastorale Praxis zu erarbeiten und anzubieten. Er legte großen Wert darauf, im Rahmen der Ausbildung bei den Studierenden Interesse für andere Kulturen zu wecken. Dazu dienten auch seine Seminare, die oft interdisziplinär (Religionsethnologie, Religionswissenschaft, systematische Theologie) angeboten wurden. Leider konnte er das Video-Seminar »Wallfahrten in verschiedenen Religionen, Regionen

und Kulturen« im SS 2009 nicht zu Ende führen. Seine Absicht war, anhand von Kurzfilmen die Institution Wallfahrt in unterschiedlichen religiösen und kulturellen Kontexten aus der Perspektive der Ethnologie zu untersuchen: Christentum in den Anden und Italien; Islam in Saudi-Arabien und Pakistan; Hinduismus in Indien; Buddhismus in China; Lamaismus in Tibet.

Selbst die Jahre des Studiums ließen A. Quack noch Zeit für Publikationen. Seit 1976 befasste er sich im *Anthropos* Institut mit dem ethnologischen Nachlass von Prof. Dominik Schröder SVD (1910-1974). A. Quacks Magisterarbeit war der Beginn einer kritischen Edition von D. Schröders umfangreichen Aufzeichnungen oraler Traditionen der Puyuma von Katipol (Taiwan). Er analysierte weitere rituelle Texte der Zeremonien im Zusammenhang der Kopfjagd bei den Puyuma, die in der Magisterarbeit nicht berücksichtigt werden konnten. So verdoppelte sich das von ihm bisher bearbeitete Textkorpus in seinem Umfang und erschien unter dem Titel *Kopfjagdrüten der Puyuma von Katipol (Taiwan)* (St. Augustin 1979). Die Edition von Schröders Nachlass setzte A. Quack mit dem von ihm herausgegebenen Band *Das Wort der Alten. Erzählungen zur Geschichte der Puyuma von Katipol (Taiwan)* (St. Augustin 1981) fort. Darin stellte er 29 Erzählungen zur Geschichte der Puyuma vor. Diese wurden von D. Schröder und P. Veil in den 60er Jahren gesammelt, auf Tonband aufgenommen, transkribiert und übersetzt.

Es war P. Patrick Veil SMB (1901-1988), von 1929 bis 1949 Missionar in der Mandchurei (China) und von 1956-1986 Missionar bei den Puyuma in der Taitung-Ebene (Taiwan), den A. Quack immer wieder in Gesprächen und in seinen Puyuma-Publikationen in Erinnerung rief. P. Veil war Gastgeber und engster Mitarbeiter von D. Schröder durch viele Jahre gewesen. Für D. Schröder und A. Quack waren die Sprachkenntnisse von P. Veil – er war der einzige europäische Ausländer, der die

Puyuma-Sprache sprach – eine unschätzbare Hilfe. A. Quack arbeitete mit P. Veil während des mehrmonatigen Forschungsaufenthalts in Taiwan und während der Edierung der Texte eng zusammen. So konnte sich A. Quack z. B. auf eine umfangreiche Puyuma-Wortkartei mit mehr als 3000 Eintragungen stützen, die P. Veil in langen Jahren zusammengestellt hatte. Da A. Quack große Fortschritte im Erlernen der Puyuma-Sprache und des Dialekts von Katipol machte, überließ P. Veil ihm die Kartei und zahlreiche andere handschriftliche Notizen in selbstloser Weise. Dass A. Quack die von ihm herausgegebenen Texte von P. Veil und Herrn Siro, dem früheren Übersetzer von D. Schröder, überprüfen ließ, spricht nicht nur für die Qualität seiner redaktionellen Arbeit, sondern auch für den professionellen Standard, den er später als Chefredakteur des *Anthropos* inhaltlich und formal von Autoren als selbstverständlich erwartete und was ihm oft zusätzliche Redaktionsarbeit abverlangte.

Seine veröffentlichte Doktorarbeit *Priesterinnen, Heilerinnen, Schamaninnen? Die po'ringao der Puyuma von Katipol (Taiwan)* (Berlin 1985) stützt sich vor allem auf bisher nicht veröffentlichte Forschungsunterlagen aus dem Nachlass von D. Schröder. A. Quack dokumentiert die Erzählungs- und Ritualtexte. Sein Fokus sind die *po'ringao*, Frauen in Katipol, die als wichtigste religiöse Funktionsträgerinnen der traditionellen Gesellschaft ihr charakteristisches Gepräge geben. Seine Einzelanalyse der Institution der *po'ringao* lässt Merkmale hervortreten, die die Schamanismusfrage nahelegen: Berufung und Berufungskrankheiten, Initiationsriten, Ekstase, Verbindung mit dem Jenseits, Formgebundenheit, Gesellschaftsbezogenheit. So stellen seine analytischen Ausführungen das ethnographische Material für kulturvergleichende Forschungen bereit. Während seiner zweimonatigen Studienreise in 1992 in die USA, nach Japan, Hongkong, Taiwan und auf die Philippinen verbrachte er wiederum eine längere Zeit bei den Puyuma.

Wie diese Veröffentlichungen zeigen, ist es die akademische Ausbildungszeit, die seine zukünftige Arbeit und seine ganze akademische Laufbahn entscheidend prägte, vor allem die Redaktionsarbeit als auch seine Spezialgebiete und Forschungsinteressen, nämlich Religionsethnologie, Schamanismus, Magie, Synkretismus, Kulturwandel, Stammesreligionen, Anthropologie und Mission. Zu den regionalen Schwerpunkten zählten vor allem Afrika und Ostasien.

A. Quack setzte seine Talente, ja seine ganze Schaffenskraft für *Anthropos - Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde* ein. Als Chefredakteur der Zeitschrift (1983-93) begutachtete er für *Anthropos* 774 eingereichte Manuskripte für Artikel, Berichte und Kommentare, von denen 420 publiziert wurden, und die entsprechenden Peer-Reviews. Doch war er nicht nur inhaltlich maßgebend an der Entwicklung der Zeitschrift, sondern auch an deren formalen Gestaltung des Druckbildes. So konnte z. B. durch die Veränderung des Schriftsatzes bei gleichem inhaltlichem Umfang die Seitenzahl von ca. 1000 auf 750 reduziert werden. Zugleich erschien die Zeitschrift nicht mehr dreimal, sondern in zwei Halbbänden pro Jahr. Wie nachhaltig diese redaktionellen Entscheidungen waren, sieht man daran, dass *Anthropos* sein bewährtes Layout bis heute beibehalten hat. *Anthropos* hat unter A. Quacks Chefredaktion nichts von seinem Rufe und seiner Qualität eingebüßt. Im Gegenteil, die Zeitschrift hat ihre einzigartige Stellung behauptet, gefestigt und ausgebaut. Dass alle Regionen der Erde und Teilbereiche der Ethnologie abgedeckt sind und die Diskussionen um Theorie und Methode ebenso ihren Platz haben wie breite ethnographische Berichte und Dokumentationen, gehört zum Verdienst von A. Quack. Als Wissenschaftler schätzte er die *Anthropos* Bibliothek mit ihren ca. 100.000 Titeln und 300 laufenden Zeitschriften als Arbeitsinstrument sowohl für den Gutachterprozess, die Überprüfung der im *Anthropos* zitierten Texte und Biblio-

graphien und seine eigenen Publikationen. Vor allem freute er sich, dass er als Redakteur sich in all den Jahren nicht sachfremder Einmischung wehren musste und die Oberen der Steyler Missionsgesellschaft nie die redaktionelle Unabhängigkeit angetastet haben. A. Quack gehörte mit dem Historiker K. J. Rivinius SVD und dem Anthropologen Ernest Brandewie zur Generation, die die Arbeit von Wilhelm Schmidt und die über hundert Jahre alte *Anthropos* Tradition kompetent und detailreich dokumentiert hat.

Die Zusammenarbeit mit Missionaren und das Erbe von W. Schmidt, seine Zeitschrift *Anthropos* als wissenschaftliches Publikationsforum für das ethnologische Wissen von Missionaren zur Verfügung zu stellen, weckte A. Quacks Interesse, das Verhältnis zwischen Missionaren und Ethnologen immer wieder unter die Lupe zu nehmen und das Lebenswerk der Missionare kritisch aufzuarbeiten. Er arbeitete viele Jahre mit dem Missionar, Ethnographen und Ethnologen P. Johannes Frick SVD (1903-2003), einem jahrelangen Mitarbeiter des *Anthropos*, zusammen. Mehrere Publikationen von A. Quack beschäftigten sich mit dem Werk von J. Frick. So redigierte und publizierte er »Der Werdegang des lamaistischen Gurtum« (*Anthropos* 1988), der auf den Aufzeichnungen von J. Frick und seines Kollegen F. Eichinger SVD, Missionar und Arzt, basierte. 1995 erschien in St. Augustin der von A. Quack edierte und mit einer gründlichen Einführung versehene Sammelband aus Johann Fricks Nachlass *Zwischen Himmel und Erde. Riten und Brauchtum in Nordwestchina*, der einen umfassenden Einblick in die Denk- und Lebensweise der kleinbäuerlichen Gesellschaft im Siningebiet gibt, wo J. Frick die letzten, fruchtbaren Jahre seiner Zeit als Missionar in China verbrachte. A. Quack bedauerte sehr, dass J. Fricks Sammlung von 1200 Sprichwörter, die in den Jahren 1948-1951 in Heitsuitzu im chinesischen Original mit Erklärungen aufgeschrieben wurden, zwar gemeinsam mehrmals

durchgesprochen und verbessert wurden (Umschrift, Übersetzung und Kommentar von J. Frick), jedoch nicht mehr veröffentlicht werden konnten und heute dem Anthropos Archiv anvertraut sind. So kam auch A. Quack nicht mehr dazu, sein Manuskript (2008) von 222 Seiten »Missionar in China: Erinnerungen von P. Johann Frick SVD (1931-1952). 1. Teil: Kansu Notizen (1931-1946) und 2. Teil: Tsinghai Notizen (1946-1952)« zu publizieren. Sehr informativ ist A. Quacks Rezensionartikel »Anthropology and Missionaries«, in dem er über die ethnologischen Forschungsarbeiten der Steyler Missionare in Quinghai (Nordwestchina) berichtete (*Anthropos* 2008).

A. Quack war stets bemüht, das ambivalente und spannungsreiche, ja antagonistische Verhältnis von Mission und Ethnologie, von Missionaren und Ethnologen kritisch zu untersuchen und aufzuarbeiten. Mit Bedauern stellte er fest: Obwohl man sich um eine Überwindung der wechselseitigen Aversion bemühte, wurden die alten Vorurteile unbekümmert weitertradiert. Diese Thematik beschäftigte ihn bereits 1985 in seinem Bericht »Ethnologie und Mission: Von der Konfrontation zur Kooperation?« (*steyl korrespondenz* 1985) und erneut in »The Ambivalent Relationship between Mission and Anthropology« (*Die Anregung* 1986).

Daher setzte sich A. Quack auch gründlich mit den ethnologischen Publikationen von P. Martin Gusinde SVD (1886-1969) auseinander, weil eine wenig informierte und pauschale Kritik von Ethnologen die ethnologische Arbeit von Missionaren nicht nur als unwissenschaftlich, ja als falsch hinstellte. Einer dieser kritisierten Missionare war M. Gusinde. Als Gymnasiallehrer und Mitarbeiter am Museo Histórico de Chile versuchte er auf vier Forschungsreisen (1918-1924) zu den Überlebenden der drei Gruppen der Feuerland-Indianer, die Kulturen dieser sterbenden Völker kennenzulernen und zu erfassen. Quacks Arbeiten gehen differenziert auf die vier Monogra-

phien ein und nehmen kritisch Stellung zu M. Gusindes ethnographischem Erbe. Fotografieren war ein wesentlicher Teil von Gusindes ethnologischer Arbeit. Die mehr als 1000 Fotos von den Selk'nam, Yamana und Halakwulup im Archiv des Anthropos Instituts (Sankt Augustin) sind unumstritten von dokumentarischem Wert, wie A. Quack in seinem kritischen Essays »Mank'ácen – The Shadow-Snatcher: Martin Gusinde as Ethnographer and Photographer of the Last Indians of Tierra del Fuego« feststellte (in: Carolina Odone / Peter Mason [Ed.], *Traditional Cultures – Patagonia*, Santiago 2002).

Quack blieb durchweg um eine kritische, ethnologische Auseinandersetzung zwischen Mission und Ethnologie bemüht. Er rezensierte daher auch öfters Bücher, die von Missionaren, Kultur und Kirche, Inkulturation usw. handeln oder aus der Feder von Missionaren stammen. 2008 schrieb er »an unbiased look into the history of mission work on the one hand and at the history of anthropology on the other shows [...] that the close relationship between anthropology and mission is no accident; the importance of this relationship must not be minimized« (*Anthropos* 2008: 565) und in seiner letzten Buchbesprechung über die Rolle, die Missionare als Ethnographen und Ethnologen spielen, schätzte er die »Überzeugung des Autors, dass ›studying the texts of incidental ethnographers such as missionaries is of great value for the discipline.« Und stellte beruhigend fest: »Es scheint, dass heute solche Texte mehr denn je auf das vorurteilsfreie Interesse der akademischen Gemeinde der Ethnologen treffen« (*Anthropos* 2009: 621f). Das Ideal des Lebensentwurfs als Missionar und Ethnologe sah er im 20. Jh. bei Johann Frick, der von 1931-1952 in China lebte, vorbildhaft verwirklicht. J. Fricks »Leben und Werk als Missionar und Ethnologe ist Beispiel, Illustration und Beleg dafür, dass Missionare sich als gute Ethnologen qualifizieren können, dass andererseits eine ethnologische Grund-

einstellung für einen Missionar unverzichtbar ist« (*Anthropos* 2003: 521).

Die Veröffentlichung von »Stammesreligionen im Dialog mit dem Christentum« (in: Mariano DELGADO / Guido VERGAUWEN [Hg.], *Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen*, Stuttgart 2010, 331-348), worin er vor allem auf die Begegnung der Puyuma von Katipol (Taiwan) und der Rembong von Flores (Indonesien) mit dem Christentum und den Kulturwandel eingeht, konnte er nicht mehr erleben. Stammesreligionen in ihrer Vielfalt gehörten durch all die Jahre, wie die reichhaltige Bibliographie zeigt, zum Schwerpunkt seiner Forschungen. Was Stammeskulturen von anderen, komplizierten kulturellen Organisationsformen nach Quack abhebt und sie eigentlich charakterisiert, ist ihre relativ große Geschlossenheit, die Tatsache, dass bei ihnen Kultur und Religion dem Umfang nach deckungsgleich sind. Kultur und Religion und ihr Verhaltenskodex sind allen Mitgliedern einer solchen kulturellen Gruppe gemeinsam, in der Regel jedenfalls. Und wenn von Religion oder Gesellschaft einer Stammeskultur die Rede ist, geht es immer auch um Fragen der Werteordnung. In diesem Zusammenhang, wenn auch nicht darauf eingeeengt, griff er viele Einzelthemen in seinen Publikationen auf wie Riten und rituelle Handlungen, Synkretismus, Opfer, Besessenheit, Zauber/Zauberei, Trance, »Fetisch/Fetischismus«, das Verhältnis von Magie und Religion usw. In seinem Werk *Heiler, Hexer und Schamanen* bietet er einen fundierten repräsentativen Überblick über die Religionen von Stammeskulturen in Afrika, Asien, Ozeanien und Amerika. Riten des Jahres- und Lebenszyklus, Ahnenkult und Ahnenverehrung, Mythen, Krankenheilung und Jagdzeremonien, Opfer und Formen von Schamanismus werden eingehend und anschaulich beschrieben.

Seit längerer Zeit arbeitete er an einem neuen Buchprojekt mit dem Arbeitstitel »Zwischen Tradition und Moderne: Der

Kulturwandel und seine Folgen für traditionelle Religionen und Kulturen«. Er plante folgende Einzelthemen: Begegnung von Religionen und Kulturen – Formen des Synkretismus; Adat und Islam am Beispiel der Minangkabau; Adat und Christentum in Indonesien; Traditionelle Kulturen/Religionen im Kulturwandel – Pastoralismus: das Beispiel Maasai; Volksreligiosität/Synkretismus – Wallfahrten im Islam, im Christentum; Religiöser Dualismus/Synkretismus – Andenvölker; die Ausbreitung des Islam in Ostafrika im 20. Jh. – das Beispiel der Pokomo und Oromo; Ethik und Kultur. Während er noch mit Vorarbeiten für die verschiedenen Kapitel beschäftigt war, konnte er das Manuskript über die Minangkabau und Maasai noch abschließen.

Nachdem seine Gesundheit durch eine Virusinfektion 1997 stark geschwächt wurde und sich sein Immunsystem wohl nie ganz erholte, mehrten sich seine Gesundheitsprobleme, die auch in den folgenden Jahren öfters Aufenthalte im Krankenhaus erforderten. Sein Gesundheitszustand verschlechterte sich im März dieses Jahres und seine inneren Organe versagten mehr und mehr den Dienst. Sein Körper war nicht mehr in der Lage sich zu stabilisieren. Er starb, unerwartet, am Nachmittag des 2. April 2009.

Seine Familie verlor ein geliebtes Mitglied, die Steyler Missionare und das *Anthropos* Institut einen loyalen Mitbruder und kompetenten Wissenschaftler, seine Kollegen einen hervorragenden Kollegen, Mitarbeiter und engen Freund und schließlich seine Studenten einen motivierenden und engagierten Lehrer der Völkerkunde.

Anschriften

der Mitarbeiter
und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

Dr. Bernardo Cervellera

Direttore AsiaNews
Via Guerazzi 11
I-00152 Roma RM

PD Dr. Claudia von Collani

Schießhausstraße 15
D-97072 Würzburg

Dr. Georg Evers

Roetgener Straße 42/A
B-4730 Raeren/Belgien

Prof. Dr. Othmar Gächter SVD

Philosophisch-Theologische Hochschule
Arnold-Janssen-Straße 30
D-53754 Sankt Augustin

Prof. Dr. Lioba Gu Yu

German Department
Peking University
100871 Peking/VR China

Prof. Dr. Aloisius (Luis) Gutheinz SJ

Kloster Notkersegg
Speicherstraße 112
CH-9011 St. Gallen

Prof. Dr. Roman Malek SVD

Philosophisch-Theologische Hochschule
Arnold-Janssen-Straße 30
D-53754 Sankt Augustin

Prof. Dr. Josef Rivinius SVD

Philosophisch-Theologische Hochschule
Arnold-Janssen-Straße 30
D-53754 Sankt Augustin

Prof. Dr. Michael Sievernich SJ

Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt am Main

Prof. Dr. Martin Tamcke

Theologische Fakultät
Platz der Göttinger Sieben 2
D-37073 Göttingen

Dr. Katharina Wenzel-Teuber

China-Zentrum e.V.
Geschäftsstelle
Arnold-Janssen-Straße 22
D-53757 Sankt Augustin

Vorschau

Auf das nächste Heft

Hefte 1 und 2 | 94. Jahrgang 2010

Themenheft

Synkretismus: Religion in der Globalisierung

Christoph Elsas

Synkretismus: Religion in der Globalisierung

Ulrich Berner

Synkretismus – Begriff und Hermeneutik

Luther H. Martin

Globalization, Syncretism, and Religion
in Western Antiquity:
Some Neurocognitive Considerations

Hans G. Kippenberg

Synkretismus und Europas Bikulturalität

Mariano Delgado

Synkretismus und Utopie in Lateinamerika

Christoph Auffarth

Weltreligion:
Chicago 1893 – Edinburgh 1910 – Chicago 1993

Christoph Elsas

Welche Rolle spielt Synkretismus bei
Glaubensverbreitung und Religionswechsel?

Felix Körner SJ

Einigung jenseits der Religionsgrenzen?
Eine Problematisierung von
Weltethos- und Naturrechts-Programmen

Franz Gmainer-Pranzl

Von der *potentia oboedientialis*
zum *λόγος ἀποκριτικός*
Auf dem Weg zu einer responsiven Theologie
der Religionen

René Buchholz

»Eifern für den Einen«
Peter Sloterdijks Pathologisierung
des biblischen Monotheismus
